N12<525856670 021
ubTÜBINGEN

Ökumenische Rundschau

Januar 2009 · 58. Jahrgang · Heft 1

75 Jahre Barmer Theologische Erklärung

mit Beiträgen von Keith Clements, Heino Falcke, Victoria Barnett, Patrick Asomugha, Fridz Pardamean Sihombing

Der missionarische Auftrag evangelischer Kirchen in Europa nach Barmen VI (Michael Bünker)

Gemeinsam auf dem Weg zum gerechten Frieden (Eine Friedenserklärung von Studierenden der Universität Hamburg)

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

INHALT Seite

Zu diesem Heft 1

Keith Clements, Barmen und die Ökumenische Bewegung 4

Victoria J. Barnett, Barmen, die Ökumenische Bewegung und die Juden: Die fehlende These 19

Heino Falcke, Was hatte die Barmer Theologische Erklärung den Kirchen in der DDR zu sagen? 28

Fridz Pardamean Sihombing, Die Barmer Theologische Erklärung. Eine Aktualisierung im Ringen der Kirche auf der politischen Bühne Indonesiens .. 38

Patrick Asomugha, Religion im öffentlichen Bereich der Demokratie. Zwischen religiösem Fundamentalismus und intolerantem Säkularismus 51

JUNGE ÖKUMENIKER/INNEN

Tabea Wörner, Die Barmer Theologische Erklärung als Grundlage für Karl Barths Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat. Ein studentisches Votum 66

DOKUMENTE UND BERICHTE

Eine Botschaft „an alles Volk". Der missionarische Auftrag evangelischer Kirchen in Europa nach Barmen VI (**Michael Bünker**) 74

Gemeinsam auf dem Weg zum gerechten Frieden. (Eine Friedenserklärung von **Studierenden der Universität Hamburg**) 82

Erklärung der Bonner Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zum Verhältnis Christen und Juden 105

„Promised Land." Internationale Theologische Konferenz im Rahmen des „Ökumenischen Forums für Palästina und Israel" (**Christina Biere**) 106

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

In memoriam Patriarch Alexij II. von Moskau und der ganzen Rus' (**Dagmar Heller**) 110

Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher 112

Dieser Ausgabe liegen das Jahresinhaltsverzeichnis 2008 und ein Prospekt des Verlags Otto Lembeck bei.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2009 58. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Themen des 58. Jahrgangs:

75 Jahre Barmer Theologische Erklärung (Heft 1, S. 1–136)
Ökumenische Rezeptionsprozesse und Aufbrüche. 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung, Teil 2 (Heft 2, S. 137–272)
Wider das Vergessen – Wi(e)der das Erinnern. Ökumenische Annäherung (Heft 3, S. 273–424)
Wesen und Auftrag der Kirche (Heft 4, S. 425–600)

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Patrick Asomugha	Religion im öffentlichen Bereich der Demokratie. Zwischen religiösem Fundamentalismus und intolerantem Säkularismus	51
Victoria J. Barnett	Barmen, die Ökumenische Bewegung und die Juden: Die fehlende These	19
Keith Clements	Barmen und die Ökumenische Bewegung	4
Deutscher Ökumenischer Studienausschuss	Stellungnahme zum Faith & Order Studiendokument Nr. 198 „Wesen und Auftrag der Kirche"	495
Jürgen Ebach	Erinnern und Vergessen. Biblisch-exegetische und hermeneutische Anmerkungen	275
Heino Falcke	Was hatte die Barmer Theologische Erklärung den Kirchen in der DDR zu sagen?	28
Christos Garidis	Die päpstliche „Klarstellung" von 1995 zum Filioque-Problem und ihre theologische Reflexion	443
Theodore A. Gill, Jr.	Barmen in der Presbyterianischen Kirche (USA). Ein Rezeptionsprozess in den Vereinigten Staaten	210
Adolfo Ham	Die Barmer Theologische Erklärung in der presbyterianisch-reformierten Kirche in Kuba	203
Guillermo Hansen	Im Zeitalter der Globalisierung den dreieinigen Gott bekennen – eine lutherische Stimme	181
Britta Konz	Von Hoffnungserinnerung und „befriedetem Vergessen"	300
Nico N. Koopman	*Status confessionis* im Blick auf Apartheid, *processus confessionis* zu Fragen der ungerechten Weltwirtschaft: zur Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung in Südafrika	167
Walter Lang	Die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung für die Gemeinde in Wuppertal-Barmen heute	222

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4521

Simone Lindorfer „Reise durch unerforschtes Land." Vergessen und Erinnern aus der Perspektive der Traumapsychologie 330

Dorothea Sattler Versöhnung (nur) durch Erinnerung – oder (auch) durch Vergessen? *Antwort auf den Vortrag von Simone Lindorfer* 346

Fridz Pardamean Sihombing Die Barmer Theologische Erklärung. Eine Aktualisierung im Ringen der Kirche auf der politischen Bühne Indonesiens 38

Uwe Swarat „Erinnern und Vergessen. Biblisch-theologische Erinnerungen." *Antwort auf den Vortrag von Jürgen Ebach* 295

Phillip Tolliday Die Bedeutung der Trinitätslehre für die Ekklesiologie. Eine Analyse des anglikanischen Virginia-Berichts 427

Athanasios Vletsis Von geheilten Erinnerungen und versöhnendem Vergessen zu heilender Erwartung – Selbstverleugnung, Vergebung und Hoffnung. *Antwort auf den Vortrag von Britta Konz* 326

Rudolf Weth Die Barmer Theologische Erklärung. Ein Bekenntnis der Christenheit auf dem Weg ins neue ökumenische Jahrhundert 139

Dokumente und Berichte

Eine Botschaft „an alles Volk". Der missionarische Auftrag evangelischer Kirchen in Europa nach Barmen VI *(Michael Bünker)* 74

Gemeinsam auf dem Weg zum gerechten Frieden *(Eine Friedenserklärung von Studierenden der Universität Hamburg)* 82

Erklärung der Bonner Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (AcK) zum Verhältnis Christen und Juden 105

„Promised Land." Internationale Theologische Konferenz im Rahmen des „Ökumenischen Forums für Palästina und Israel" *(Christina Biere)* 106

Die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung. Erklärung des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa zum 75. Jahrestag *(GEKE)* 232

Von der ökumenischen Friedensfahrt 1908 zur Bildung der ACK 1948 *(Karl Heinz Voigt)* 235

Beginn einer neuen Epoche? Die Russische Orthodoxe Kirche und ihr neuer Patriarch *(Anna Briskina-Müller)* 373

Ökumenisches Lernen: Identitäts-*Bildung* in Kirche und Gesellschaft. Bericht von der 20. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 28. bis 30. November 2008 in der Missionsakademie Hamburg *(Miriam Haar, Stephan von Twardowski)* 389

Was lässt sich zum Noah-Fest sagen? Gedanken zur Dortmunder Einladung im Januar 2009 *(Christoph Bultmann und Wolf D. Ahmed Aries)* 397

Plädoyer für einen Tag der Schöpfung und für eine Schöpfungszeit *(Hans-Hermann Böhm)* 405

Brühler Empfehlung. Ökumenischer Schöpfungstag in der Zeit vom 1. September bis 4. Oktober *(Informationstag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland)* 408

Wesen und Auftrag der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Darstellung *(Faith & Order Studiendokument Nr. 198)* 520

Votum der Kirchenleitung der VELKD zum Diskussionsprozess über „Communio Sanctorum" 564

„Calvins Wirkung auf Kirche und Gesellschaft." Feier zum 500. Geburtstag von Johannes Calvin, 10. Juli 2009 in Berlin *(Thomas Wipf)* 568

Eine neue Chance für Kirchen in Europa? Zum 50-jährigen Bestehen der KEK *(Fritz Erich Anhelm)* 572

To Be One Is To Stand Up For One Another. Bericht vom ÖRK-Zentralausschuss vom 26. August – 2. September 2009 *(Frank Schürer-Behrmann)* 576

Inklusives, weil zukunftsorientiertes Gedenken: Über die gemeinsame Suche nach dem Sinn und Zweck des Holocaust *(Yoav Sapir)* 582

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Patriarch Alexij II. von Moskau und der ganzen Rus' *(Dagmar Heller)* 110

Franklin H. Littell (20. Juni 1917 – 23. Mai 2009) *(Erich Geldbach)* 409

Beiträge junger Ökumeniker und Ökumenikerinnen

Tabea Wörner	Die Barmer Theologische Erklärung als Grundlage für Karl Barths Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat. Ein studentisches Votum anlässlich des 75. Jahrestages der BTE	66
Sören Asmus	Trauma und Religion – Die Religionstheorie Christoph Türckes und ihre Bedeutung für die Theologie	354

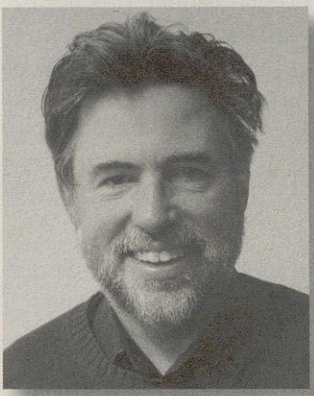
Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Andiñach, Pablo R.	Ser Iglesio	416
Basdekis, Athanasios (Hg.)	Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte. 1900–2006	123
Busch, Eberhard	Reformiert. Profil einer Konfession	120
Enns, Fernando / Hailer, Martin / Link-Wieczorek, Ulrike (Hg.)	Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches (Festschrift für Dietrich Ritschl zum 80. Geburtstag)	593
Gemeinhardt, Peter / Oberdorfer, Bernd (Hg.)	Gebundene Freiheit? Bekenntnistradition und theologische Lehre im Luthertum	598
Hailer, Martin	Götzen, Mächte und Gewalten. Biblisch-theologische Schwerpunkte 33	270
Hengel, Martin	Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 224	127
Hinz, Rudolf / Hohmann, Christian / Lessing, Hanns	Wolfram Kistner. Gerechtigkeit und Versöhnung. Theologie und Kirche im Transformationsprozess des neuen Südafrika	261
Huber, Wolfgang	Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung	422
Jehle-Wildberger, Marianne	Adolf Keller 1872–1963. Pionier der ökumenischen Bewegung	259

Jenkins, Philip	Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum	417
Kahl, Werner	Jesus als Lebensretter. Westafrikanische Bibelinterpretation und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft	268
Klaiber, Walter / Plonz, Sabine (Hg.)	Wie viel Glaube darf es sein? Religion und Mission in unserer Gesellschaft	265
Klaiber, Walter / Rösel, Martin	Streitpunkt Bibel in gerechter Sprache	595
Klaiber, Walter / Thönissen Wolfgang (Hg.)	Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven	124
Kirchenamt der EKD (Hg.)	Für ein Leben in Würde. Die globale Bedrohung durch HIV/Aids und die Handlungsmöglichkeiten der Kirche	129
Koslowski, Jutta	Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog	591
Micksch, Jürgen (Hg.)	Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert	126
–	NEIN zu Krieg und Militär – JA zu Friedensdiensten. 50 Jahre evangelische Arbeit für Kriegsdienstverweigerer, hg. v. der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer (EAK)	130
Neuser, Wilhelm H.	Johann Calvin – Leben und Werk in seiner Frühzeit 1509–1541	590
Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (Hg.)	Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich	263
Plasger, Georg	Johannes Calvins Theologie – Eine Einführung	590
Pesch, Otto Hermann	Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Band 1. Die Geschichte der Menschen mit Gott; Teilband 1/1: Wort Gottes und Theologie. Christologie. Teilband 1/2: Theologische Anthropologie. Theologische Schöpfungslehre. Gottes- und Trinitätslehre	418
–	Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirche in der DDR, hg. im Auftrag des Präsidiums der Union Evangelischer Kirchen in der EKD von Wilhelm Hüffmeier	267
Stoffels, Wolfgang	Einträchtig beieinander wohnen. Gelebte Ökumene	263
Thönissen, Wolfgang (Hg.)	Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde	119

–	40 Jahre Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden, epd-Dokumentation Nr. 4/2009	271
Voß, Klaus Peter	Ökumene und freikirchliches Profil. Beiträge zum zwischenkirchlichen Gespräch	121
Weingardt, Markus A.	Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten	132





Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

zu viele Jubiläen in der Ökumene? Dieser Eindruck entsteht, wenn das Erinnern nicht Impulse freisetzt für jetzt dringliche Neuausrichtungen in der ökumenischen Gemeinschaft. Sich die im Jahr 1934 verfasste Barmer Theologische Erklärung[1] ins Gedächtnis zu rufen kann nicht anders geschehen, als 75 Jahre später zu erkennen, dass die Herausforderungen dieses von lutherischen, reformierten und unierten Kirchen verfassten ökumenischen Dokumentes nicht der Vergangenheit angehören, sondern zur fortwährenden Klärung des Selbstverständnisses aller Kirchen gehören, in allen Kontexten der weltweiten Ökumene: ein entschiedenes „Nein" zu totalitären Ansprüchen, die die Gründung der Kirche allein auf Christus in Frage stellen könnten, tut Not. Aber wann ist ein Bekenntnisstand erreicht? Die Barmer Erklärung stellte damals die internationale Ökumene insgesamt nicht nur vor diese Frage, sondern forderte auch heraus, im Kirchenkampf in Deutschland Partei zu ergreifen. In diesem Sinne ist Deutschland aber kein Einzelfall. Viele Kirchen in den unterschiedlichsten Kontexten hatten in der Folgezeit Kämpfe zu bestehen und orientierten sich nicht selten an Barmen. Insofern ist hier eine ökumenische Wirkungsgeschichte zu beobachten, die wichtige „Lehrstücke" bereit hält für die Gemeinschaft der Kirchen, für die zu hoffen ist, dass sie in Zukunft ähnlich mutig wie die damalige Synode von Barmen die Zeichen der Zeit erkennt.

Dieser Anlass bot sich an, einen neuen Schritt zu wagen in der Geschichte der *Ökumenischen Rundschau*: Erstmals ist hier ein Thema in Zusammenarbeit mit der Schriftleitung der *Ecumenical Review* (ÖRK, Genf) erarbeitet worden. Von Beginn an konnte so das Spektrum der weltweiten Kirche

[1] Der Text ist leicht zugänglich, z. B. unter www.ekd.de/bekenntnisse.

in Blick genommen werden und einer internationalen Leserschaft zugute kommen, denn viele der Beiträge erscheinen dort in englischer Sprache. Das Thema erwies sich für beide Redaktionen rasch als so aktuell und ökumenisch relevant, dass aufgrund der Fülle von hervorragenden Beiträgen die Diskussion in der nächsten Ausgabe der *Ökumenischen Rundschau* fortgesetzt wird.

Keith Clements kann in einem historisch-kritisch ausgerichteten Beitrag zeigen, wie rasch sich die innerdeutsche, innerprotestantische Erklärung von Barmen auf die gesamte Diskussionslage der Ökumene ausbreitete. Einige der damaligen ökumenischen „Strömungen" bezogen nicht so eindeutig Position, wie sie beispielsweise Dietrich Bonhoeffer einforderte, konnten zum Teil auch nicht die dahinterliegende Theologie einfach übernehmen, die Karl Barth versuchte zu erläutern. Freilich ist der Text der Erklärung auch aus heutiger Sicht nicht schlicht kritiklos zu feiern. *Victoria Barnett* macht zwei Gründe für das „Fehlen" einer klaren These zur schändlichen Verfolgung der Juden aus, obwohl diese Gewaltverbrechen 1934 auch im Ausland bereits bekannt waren: ein ernstes theologisches Problem und die bewusste Begrenzung auf innerkirchliche Klärungen. Niemand wird Barmen in diesem Jahr feiern können, ohne diese Kritik zu bedenken.

Wie sehr die Barmer Erklärung dann aber den evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR fortwährend Ermutigung war, den schleichenden Übergriffen eines atheistischen Gesellschaftsmodells öffentlich zu widerstehen, bis hin zur gewaltfreien Revolution 1989, könnte niemand authentischer beschreiben als *Heino Falcke*. – Nicht zuletzt durch die Mission wurde die Barmer Erklärung Bestandteil des Bekenntnis-Kanons vieler evangelischer Kirchen in anderen Ländern. *Fridz Pardamean Sihombing* erläutert, inwiefern Kirchen in einem multireligiösen Land wie Indonesien auf Barmen zurückgreifen, wenn sie sich gegenüber einer Staatsideologie behaupten müssen.

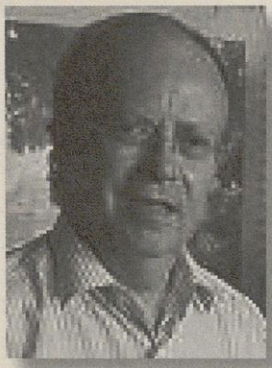
Eine Kontextualisierung und Vergegenwärtigung ganz anderer Art findet sich in der überaus anregenden Rede des Generalsekretärs der GEKE, Bischof *Michael Bünker* (im Dokumentationsteil). Die Studierenden der Universität Hamburg wählten bei der Entwicklung ihrer Friedensschrift (als Beitrag zur Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation 2011) den Ausgangspunkt bei Barmen. Wir sind froh, auch in diesem Heft wieder die Stimmen so vieler junger Theologinnen und Theologen zu hören. *Tabea Wörners* Kontextualisierung der Barmer Erklärung in den weiteren

Schriften Karl Barths vertieft das theologische Nachdenken über ein angemessenes Staat-Kirche-Verhältnis. – Einzig der Beitrag des römischen Katholiken *Patrick Asomugha* bezieht sich nicht direkt auf Barmen und ergänzt doch die Diskussion um eine entscheidende These: Der Säkularismus gehe in die gleiche Falle wie der Absolutismus, wenn er den Bereich der Religion aus dem öffentlichen Diskurs in das Private verbanne.

In der folgenden Ausgabe werden dann weitere Stimmen aus Südafrika, Kuba und den USA zu Wort kommen, sowie Rudolf Weth mit einem Grundsatzartikel zur Überlegung, inwiefern mit Barmen ein Bekenntnis der Christenheit auf dem Weg ins ökumenische Jahrhundert aufgegeben ist.

Im Namen der Schriftleitung der *Ökumenischen Rundschau* und der *Ecumenical Review* wünschen wir ein rechtes Erinnern,

Fernando Enns (Hamburg) und Stephen Brown (Genf)



Barmen und die Ökumenische Bewegung

VON KEITH CLEMENTS[1]

Die freie Synode von Barmen vom Mai 1934 und ihre Theologische Erklärung stellten von Anfang an ein ökumenisches Ereignis dar. Das war offensichtlich der Fall auf der Ebene Deutschlands, brachte sie doch so viele Menschen aus der regionalen und konfessionellen Vielfalt der „Deutschen Evangelischen Kirche" zusammen. Doch dieses innerdeutsche und innerprotestantische ökumenische Manifest von Barmen breitete sich explosionsartig auf der weiten ökumenischen Bühne aus. Das hängt gewiss auch damit zusammen, dass die Ereignisse, die in den vorangegangenen Jahren zu Barmen geführt hatten, schon früher eine Begeisterung auslösten, deren Funke in die gesamte christliche Welt übersprang. Noch heute, wenn man die zeitgenössischen Berichte über die Ereignisse z.B. in der Londoner *Times* liest, hat man den Eindruck, dass hier ein Film abläuft, der die außergewöhnliche Begeisterung bezeugt, die sowohl in der Kirche als auch in der öffentlichen Meinung auf internationaler Ebene ausgelöst worden war. So lesen wir am Montag, dem 4. Juni 1934, unter der Schlagzeile DIE BARMER SYNODE:

„Die erste Sitzung der Freien Reichssynode („Bekenntnis"-Synode der Deutschen Evangelischen Kirche) endete am Freitag in Barmen; und es besteht kein Zweifel daran, dass diese Versammlung den Beginn einer neuen sowohl psychologischen als auch praktischen Phase in der Entwicklung der so genannten Widerstandsbewegung einläutete. Die Atmosphäre der Heimlichkeit, die vor dem Aufbruch in Ulm im April herrschte, wich einer heiteren Unbekümmertheit angesichts der noch verbleibenden Mög-

[1] Dr. Keith Clements ist baptistischer Pfarrer; von 1997 bis 2005 war er Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen; er hat ausführlich über das ökumenische Leben und Denken geschrieben, darunter über J.H. Oldham, den deutschen Kirchenkampf und Dietrich Bonhoeffer.

lichkeit einer Verfolgung. Die führenden Männer schienen sich dessen bewusst zu sein, dass die Bewegung in ihrem Gefolge eine schwungvolle Gangart angeschlagen hatte."

Einem kurzen Bericht über das Verfahren auf der Synode folgte die Theologische Erklärung selbst – eine Zusammenfassung der Präambel und dann die sechs berühmten Thesen. Es besteht kein Zweifel, dass eine so schnelle Übersetzung und Übermittlung der Erklärung außerhalb Deutschlands eine elektrifizierende Wirkung hatte und Barmen zum Synonym für ein entschiedenes „Nein" zu totalitären Ansprüchen des Naziregimes war, wenngleich – wie der Bericht der *Times* deutlich vermerkte – auf der Synode selbst kein politischer Widerstand gegen das Regime als solches laut wurde. Sollten dieser und andere Berichte nicht ausreichen, so gab es während der ganzen Zeit des Kirchenkampfes auch noch die Briefe von Bischof George Bell und anderen, die sich kritisch zu den Entwicklungen äußerten. Und was in der säkularen Presse erschien, fand natürlich seinen Widerhall in einem Großteil der kirchlichen Presse in der gesamten englischsprachigen Welt und darüber hinaus. Was noch mehr ins Gewicht fällt: Es wurde bald deutlich, dass es nicht einfach Berichte und Kommentare *über* den Kirchenkampf waren, sondern dass sie ein entscheidender Bestandteil des Konfliktes selbst waren; denn die staatlichen Behörden des Reiches ebenso wie die kirchlichen Behörden stellten sich nicht nur allen Anschauungen entgegen, die die Position der Bekennenden Kirche vertraten, sondern erklärten auch jede Erwähnung der kirchlichen Unruhen für böswillige Propaganda. Darum wurde Barmen selbst auf dieser unmittelbaren, volksnahen Ebene zu einem bemerkenswerten Phänomen in einem Großteil der *oikoumene.*

Von „Barmen und der ökumenischen Bewegung" zu sprechen, bedeutet jedoch, sich eine komplexe Problematik einzuhandeln. Die ökumenische Bewegung war damals, wie zu allen Zeiten, kein einheitliches Gebilde; sie umfasste vielmehr mehrere voneinander unterschiedene, wenn auch verwandte Strömungen innerhalb eines umfassenden Hauptstroms, Strömungen, die nicht alle in gleicher Weise auf Barmen reagierten. Heute würden wir vielleicht die weitreichenden Auswirkungen von Barmen als einen „Rezeptionsprozess" bezeichnen. Es ist jedoch wichtig, sich klar zu machen, dass ein Prozess ökumenischer Rezeption schon in Gang war, bevor die Freie Synode zusammentrat, und dass dies sich auch in hohem Maße fördernd auf das Geschehen dort auswirkte, wenn das auch diskutabel bleibt. Seit der Kirchenkampf im Frühjahr 1933 ausgebrochen war, haben

ökumenische Organisationen und die öffentliche Meinung in vielen Teilen der *oikoumene* ein starkes Interesse an dem gezeigt, was in Deutschland geschah; und dieses Interesse war in überwältigendem Maße ein Ausdruck der Sympathie für die verschiedenen Ausdrucksformen des „kirchlichen Widerstands". Beachtliches öffentliches Interesse erregte eine spezielle Botschaft von Bischof George Bell, die er als Präsident des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum am Himmelfahrtstag (10. Mai 1934), einige Tage vor der Barmer Synode, an die Mitglieder dieser Bewegung mit Blick auf die Deutsche Evangelische Kirche richtete. Die Botschaft, die am 12. Mai 1934 in der *Times* veröffentlicht wurde, fand eine breite Aufnahme in der internationalen Öffentlichkeit. Sie äußerte großes Erschrecken über die autokratischen Methoden, die der Kirchenleitung aufgedrängt wurden und über die Maßnahmen, die gegen Pfarrer des Widerstands ergriffen wurden, sowie die „Einführung von rassischen Unterscheidungen in der weltweiten Gemeinschaft der christlichen Kirche". Sie lenkte darüber hinaus die Aufmerksamkeit auf weitere Probleme, „die der ganzen Christenheit am Herzen liegen" – das Wesen der Kirche, ihr Zeugnis, ihre Freiheit und ihre Beziehung zur weltlichen Macht. Ein Hauptfaktor, der Bell dazu veranlasste, diese Erklärung abzugeben, war die zunehmend verzweifelte Bitte einer Reihe von Pfarrern aus Deutschland um ein Wort der Solidarität aus der ökumenischen Gemeinschaft, ein Appell, der ihm zwingend von Dietrich Bonhoeffer übermittelt worden war, der sich zu dieser Zeit für sechs Monate als Pfarrer von zwei deutschen Gemeinden in London aufhielt. Bohnhoeffer dankte Bell persönlich für seinen Brief, „der mich und alle meine Freunde, die ihn gelesen haben, sehr beeindruckt hat … Ich bin mir ganz sicher, dass dieser Brief von Ihnen die größte Wirkung in Deutschland haben wird und dass die Widerstandsbewegung Ihnen großen Dank dafür schuldet; er ist ein lebendiges Dokument ökumenischer und wechselseitiger Verantwortung".[2] Diejenigen, die in Barmen versammelt waren, wussten, dass die ökumenische Welt sie beobachtet, ihnen zuhört und für sie betet – und auf ein entscheidendes Wort wartet.

Um das, was bisher gesagt worden ist, noch genauer zu charakterisieren, muss man hinzufügen, dass die Kirchen außerhalb Deutschlands bei all ihrer Sympathie für den deutschen kirchlichen Widerstand mehr die *Tatsache* der Barmer Erklärung aufregend fanden als den tatsächlichen Inhalt in

[2] *Dietrich Bonhoeffer* Werke, Bd. 13; London 1933–1935, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1994, 141 (das Original ist englisch, d.Üb.). Der volle Text von Bells Botschaft befindet sich auf 137–139.

allen seinen Einzelheiten. Das grundlegende Problem war klar genug: Die christliche Kirche musste ihr Treueverhältnis und ihre Identität vom Evangelium her begründen und nicht vom Diktat des Staates oder von nationalistischen Impulsen her. Das wurde ganz deutlich, als kaum eine Woche nach Barmen und nur drei Tage nach der Veröffentlichung der Erklärung auf Englisch am 7. Juni 1934 das *House of Bishops* in der Provinzialsynode der Kirche von England den ungewöhnlichen Schritt unternahm, eine Resolution über ein „ausländisches" Ereignis zu diskutieren und zu verabschieden sowie dazu zu erklären, dass „es keinen Kompromiss im Blick auf das Prinzip geben könne, dass das primäre geistliche Treueverhältnis eines Christen Christus gilt und nicht dem Staat und dass kein irdischer Führer ein neuer Messias sein kann". Der Antrag wurde eingebracht vom Erzbischof von Canterbury, Cosmo Gordon Lang; und sein Hauptverfechter war natürlich George Bell, der mit Nachdruck betonte, dass es hier um eine Frage gehe, von der man unmöglich sagen könnte, dass es sich um ein Problem handelt, das allein Deutschland betrifft, sondern vielmehr um eines, das die Substanz des christlichen Glaubens berührt.[3]

Doch die Reaktionen außerhalb des deutschen Dramas zeigten besonders in der englischsprachigen Welt die Tendenz, sich mehr auf die Bedrohung der „Gewissensfreiheit" zu konzentrieren, die vom Staat und den brutalen Methoden der nazistisch infizierten Leitungsgremien der Kirche ausging, als auf das positive Zeugnis des Bekenntnisses des Glaubens. Selbst Bell bedurfte in dieser Hinsicht bei der Vorbereitung seiner Himmelfahrtsbotschaft einer gewissen *Warnung* und Korrektur durch Bonhoeffer. Bell hatte eine Kopie seines ersten Entwurfs zur Stellungnahme an Bonhoeffer und andere gesandt und erhielt von seinem neu gefundenen deutschen Freund folgende Antwort:

„Sie sprechen von der ‚Loyalität (der Pfarrer) gegenüber dem, was ihrer Überzeugung nach die christliche Wahrheit ist'. Könnten Sie nicht vielleicht sagen: gegenüber dem, was ihrer und unserer Überzeugung nach die christliche Wahrheit *ist*? Es sieht so aus, als wollten Sie sich von ihrer Überzeugung distanzieren. Ich glaube, dass selbst der Reichsbischof das Recht hätte, disziplinarische Maßnahmen gegen Pfarrer zu ergreifen, wenn sie für etwas anderes als die Wahrheit des Evangeliums eintreten (selbst wenn sie glauben, es sei die Wahrheit). Das eigentliche Problem ist, dass sie unter Zwang stehen wegen ihrer Loyalität gegenüber dem, was das

[3] Vgl. *The Times* vom 8. Juni 1934 sowie *R.C.D. Jasper*, George Bell, Bishop of Chichester, Oxford University Press, London 1967, 113.

wahre Evangelium *ist*, nämlich aufgrund ihres Widerstandes gegen die Behauptung, dass das *rassische und politische Element konstitutiv für die Kirche Christi* sei."[4]

Bell nahm das zur Kenntnis; und so sprach er in seinem endgültigen Text von disziplinarischen Maßnahmen gegen Pfarrer „wegen ihrer Loyalität gegenüber den grundlegenden Prinzipien der christlichen Wahrheit". Im Allgemeinen wurde jedoch in der englischsprachigen Welt der deutsche Kirchenkampf beharrlich als ein Kampf um „Religionsfreiheit" oder „Gewissensfreiheit" verstanden und Barmen als ein Verfechter dieser Freiheiten. Während des Kongresses des Weltbundes der Baptisten, der im August 1934, zehn Wochen nach Barmen, in Berlin stattfand, erklärte M.E. Aubrey, Generalsekretär der Britischen Baptistischen Union: „Wir stehen ein für die Freiheit des Gewissens in allen Glaubensdingen, für die Freiheit zu reden und Gottesdienst zu feiern, wie der Geist Gottes es uns eingibt; und wir stehen ein für eine freie, ungefesselte Kirche ... Wir stehen zu der vortrefflichen Erklärung der Synode von Barmen, die am 1. Juni zu Ende ging."[5]

Solche Empfindungen waren typisch, und das nicht nur für die Freikirchen, für welche die Religionsfreiheit aufgrund tief verwurzelter geschichtlicher Faktoren das oberste Kriterium war, nach dem alle Prioritäten der Kirchen im öffentlichen Bereich sich richteten. Karl Barth schimpfte über das, was er als das typisch angelsächsische Fehlurteil über die Bedeutung von Barmen betrachtete, als er bei seinem Besuch in Großbritannien 1937 erklärte, dass es bei dem Kampf nicht „um die Freiheit ging, sondern um die notwendige Knechtschaft des Gewissens, nicht um die Freiheit, sondern um die Substanz der Kirche"; und er fuhr fort:

„Liebe Brüder und Freunde in der Kirche von Großbritannien und in allen anderen Ländern: Die einzige wirkliche Hilfe, die Sie, abgesehen von Ihren Gebeten, der deutschen Kirche leisten können, würde darin bestehen: dass Sie mit soviel Publizität und Ernsthaftigkeit, wie es in Barmen geschah, erklären, dass auch Ihrer Überzeugung nach – einer Überzeugung, die aus dem Heiligen Geist kommt – diese Erklärung mit ihrem positiven und negativen Inhalt der richtige und notwendige Ausdruck des christlichen Glaubens für unsere Zeit und damit auch Ihr Glaubensbekenntnis ist."[6]

---

[4] *Bonhoeffer*, a.a.O., 133f (Original in Englisch, d. Üb.).

[5] Vgl. *Keith Clements*, What Freedom? The Persistent Challenge of Dietrich Bonhoeffer, Bristol Baptist College, Bristol 1990, 84.

[6] The British Weekly, 22. April 1937.

Barth wies darauf hin, wie die reformatorischen Kirchen des 16. Jahrhunderts einander halfen, indem sie gegenseitig ihre Bekenntnisse anerkannten; und desgleichen sollten auch die Kirchen im Ausland die Bekennende Kirche wissen lassen, dass sie eins mit ihr sind – nicht in der politischen Missbilligung Hitlers oder in der Sorge um die Freiheit, sondern „in den theologischen Voraussetzungen des Konfliktes, dem sie sich stellt". Barths Herausforderung scheint von keiner der Kirchen im Ausland ernsthaft aufgenommen worden zu sein; und man kann nur darüber spekulieren, was geschehen wäre, wenn sie es getan hätten (wie hätten sich z. B. die anglikanischen Kirchen mit ihrer dreifachen Liebe zu Offenbarung, Vernunft und Tradition die erste These von Barmen zueigen gemacht?). Dietrich Bonhoeffer seinerseits beklagte sich in ähnlicher Weise darüber, dass, als der Kirchenkampf sich hinzog, das ökumenische Interesse aufflammte, wenn es um dramatische Polizeiaktionen ging, aber dazu neigte zu erlahmen während der anhaltenden, eher weltlichen Kampagne für das Bekenntnis selbst. Doch die Sympathie und Solidarität, die die Kirchen außerhalb Deutschlands bewiesen, und ihre Bewunderung für Barmen – wie beschränkt ihr Verständnis davon auch gewesen sein mag – war als ein Symbol des Widerstands gegen das totalitäre Regime für die Bekennende Kirche von Bedeutung. Wenn es an einigen Punkten ein *Miss*verständnis seitens der außen stehenden Welt gab, so war es zumindest ein schöpferisches.

Was die großen ökumenischen Organisationen der damaligen Zeit betrifft, so spiegelte ihre Sicht der Barmer Synode und der BTE ihr eigenes Selbstverständnis, ihre Interessen und Beziehungen zur deutschen Szene wider; dementsprechend änderte sich der Einfluss von Barmen. Wir wollen kurz einen Blick auf den Internationalen Missionsrat, den Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum (zusammen mit dem ihm eng verbundenen „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen"), die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und den Christlichen Studentenweltbund werfen.

a) Der Internationale Missionsrat (IMR), ein Kind des Fortsetzungsausschusses der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910, hatte eine Agenda, die noch weitgehend die der Arbeit der europäischen und nordamerikanischen Missionsgesellschaften in Afrika, Asien und Lateinamerika war. So hätte man annehmen können, dass er wenig Interesse zeigt für eine nationale kirchliche Auseinandersetzung. Doch die Sache war ganz anders. Die Nazi-Revolution hatte unmittelbare und grausame Konse-

quenzen für die deutschen protestantischen Missionen, und das auf zwei Ebenen. Erstens gab es parallel zu den Versuchen, die Kirchen *gleichzuschalten,* den Versuch seitens der so genannten Deutschen Christen, alle Missionsgesellschaften in eine Missionsorganisation unter zentrale Kontrolle zu zwingen. Zum anderen bedeuteten die strengen Restriktionen des Regimes im Blick auf den Export von Reichsmark, dass praktisch über Nacht die deutsche Arbeit auf den Missionsfeldern ohne Mittel war und vor ihrem Ende stand. Diese beiden Probleme landeten auf dem Londoner Schreibtisch des IMR Sekretärs, dem britischen ökumenischen Pionier J.H. Oldham und seinem Mitarbeiter William (Bill) Paton, als die führenden deutschen Missionsleute dringend um Solidarität und Hilfe baten. Im Rahmen ihrer Möglichkeiten entsprachen die Verantwortlichen im IMR dieser Bitte.[7] Das als solches weckte in ihnen schon eine natürliche Sympathie für den kirchlichen Widerstand in Deutschland. In seinem Überblick über die „aussendenden Länder" für 1934, dem Jahr von Barmen, konnte die IMR Zeitschrift über die Schwierigkeiten berichten, denen die deutschen Missionsgesellschaften gegenüber standen, doch auch darüber, dass diese mit der Bekenntnissynode verbunden waren und dass die „Bewegung der Deutschen Christen" zu zerfallen begann.[8] Ebenso wurde im folgenden Jahr berichtet, dass dem Anwachsen des „Neuheidentums" in Deutschland mit der „kompromisslosen Haltung der Bekenntnissynode gegenüber dieser neuen ‚Bedrohung Christi' begegnet wurde".[9] Es ist zugegebenermaßen erstaunlich, dass der IMR keine Überlegungen zur BTE als solcher angeregt oder veröffentlicht zu haben scheint, umso mehr, als zu dieser Zeit ein neues, zeitgemäßes Verständnis der christlichen Botschaft das zentrale Anliegen des IMR war. Es ist jedoch schwer zu beurteilen, in welchem Maße man davon ausgehen kann, dass der Inhalt und die Bedeutung der BTE in das Bewusstsein derer gedrungen sind, die damals redeten und schrieben. Selbst Hans Ehrenberg, Philosoph und Pfarrer der Bekennenden Kirche und eine Zeit lang im Konzentrationslager eingesperrt, konnte 1941 als Flüchtling in London einen überzeugenden Artikel für den IMR schreiben über die „Nazi-Religion und der Christliche Mensch"[10], ohne ein Wort über Barmen zu verlieren; doch es ist schwer vorstellbar, dass es ihm nicht geistig gegenwärtig war. Vielleicht gibt es keinen überzeugenderen Schlüssel

[7] Vgl. *Keith Clements*, Faith on the Frontier, A Life of J.H. Oldham, ÖRK, Genf 1999, 290–296.

[8] *International Review of Missions* (IRM), Bd. 24 (1935), 101.

[9] IRM Bd. 25 (1936), 91.

[10] IRM Bd. 30 (1941), 363–373.

für die durchdringende Wirkung von Barmen als die Art und Weise, in der J. H. Oldham selbst – schon eingestimmt auf die theologischen Töne Karl Barths – 1935 auf einer internationalen Studentenkonferenz über „die Christliche Weltgemeinschaft" sprechen und mit einem unmissverständlichen Anklang an die erste Barmer These fragen konnte, was für eine bedeutsamere Frage es denn für einen Menschen geben könne als die, „ob es ein lebendiges Wort gibt, das er hören, dem er vertrauen, dem er gehorchen kann und muss"[11].

b) Die entsprechenden Reaktionen von *Life and Work* (Bewegung für Praktisches Christentum) und *Faith and Order* (Glauben und Kirchenverfassung) auf Barmen und den Kirchenkampf insgesamt stellen eines der umstrittensten Kapitel in der ökumenischen Geschichte dar[12] und werfen noch heute aktuelle Fragen auf. Der Ökumenische Rat für Praktisches Christentum, der 1930 aus dem Fortsetzungsausschuss der Stockholm Konferenz 1925 hervorgegangen war, hatte es sich zum Hauptziel gesetzt, „die Gemeinschaft zwischen den Kirchen hinsichtlich der Anwendung der christlichen Ethik auf die sozialen Probleme des modernen Lebens auf eine dauerhafte Grundlage zu stellen und zu stärken". *Faith and Order*, hervorgegangen aus der Lausanne Konferenz 1927, sah seine Aufgabe vor allem darin, „die Kirchen aus der Isolierung heraus zur *Konferenz* über die wichtigsten Lehrfragen zu führen, um die Hindernisse für die Wiedervereinigung zu diskutieren und ein besseres gegenseitiges Verständnis zu erreichen". Stark vereinfacht könnte man vielleicht sagen, *Life and Work* hat es mit der Verantwortung der Kirchen im sozialpolitischen Bereich und *Faith and Order* mit den grundlegenden Lehren der Kirchen und der Basis der Einheit zu tun, die sie anstreben. Es entbehrt darum nicht einer gewissen Ironie, dass das, was in Barmen zustande kam, eine *Theologische* Erklärung war und Karl Barth und andere, die an ihrer Verfassung beteiligt waren, ihre „theologische" Natur betonten, um sie von irgendwelchen politischen oder sozialethischen Erklärungen abzuheben, es aber dann nicht *Faith and Order* sondern *Life and Work* war, das sich am eingehendsten mit der BTE und der daraus resultierenden Entwicklung der Bekennenden Kirche befasste.

Einige der Gründe dafür sind einleuchtend. Angesichts seiner Beschäftigung mit ethischen Problemen konnte *Life and Work* nicht umhin, sich nach

[11] Vgl. *Keith Clements*, Faith on the Frontier, 290.

[12] Die offiziellen Berichte z. B. in: *R. Rouse und S. Neill* (Hg.), Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948, Göttingen 1957, stellen die Spannungen nicht klar heraus.

der Machtübernahme der Nazis im Januar 1933 ernsthaft mit der gesamten deutschen Situation zu befassen. Das ist auch ersichtlich aus den Beschlüssen über die Verfolgung von Juden und anderen Minderheiten, (und den noch unverblümteren Erklärungen des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Sofia einige Tage später), die das Exekutivkomitee von *Life and Work* auf seiner Tagung in Novi Sad im September 1933 verabschiedete. Als der Kirchenkampf sich im Winter 1933–34 ausweitete, konnten die Schikanen und die Verfolgung des kirchlichen Widerstandes kaum mehr ignoriert werden. Enge Verbundenheit mit dem Pfarrernotbund war eine natürliche Folge, die – wie wir gesehen haben – ihren Höhepunkt erreichte in der Solidaritätsbekundung von George Bell in seiner Himmelfahrtsbotschaft an die Mitglieder von *Life and Work,* wenige Tage vor der Erklärung von Barmen.

Kaum drei Monate nach Barmen fand dann planmäßig die zweijährliche Tagung des Rates für Praktisches Christentum vom 22.–24. August 1934 auf der dänischen Insel Fanø statt, in Verbindung mit dem Verwaltungsausschuss des Weltbundes, gleichzeitig mit einer gemeinsam veranstalteten Jugendkonferenz. Fanø war die erste große internationale ökumenische Tagung seit Barmen, und es war klar, dass die Situation in Deutschland die Tagesordnung beherrschen würde, verbunden mit der endgültigen Entscheidung, das Thema der Oxfordkonferenz von 1937 „Kirche, Volk und Staat" festzulegen. Die Spannungen und die Dramatik dieser sechs Tage sind gut dokumentiert.[13] Dazu gehörte Boenhoeffers Ruf nach einem Ökumenischen Rat, der sich gegen den Krieg aussprechen sollte, und an die Versammlung in Fanø, selbst eine Manifestation der universalen Kirche, es ihm gleich zu tun.

Was die unmittelbare Zukunft der ökumenischen Bewegung betraf, so wurde der entscheidende Schritt von *Life and Work* durch seine Identifizierung mit der Bekennenden Kirche als seinem deutschen protestantischen Partner getan. Es wurde ein Beschluss verabschiedet, in dem die Himmelfahrtsbotschaft von George Bell bekräftigt und die autokratischen Methoden der Regierung sowie die Versuche, eine freie Diskussion in der Kirche zu verbieten, verurteilt wurden. Das war ein unumwundenes „Nein" sowohl an die Adresse der „Deutschen Christen" als auch an die Reichskirche unter der Leitung von Ludwig Müller – in Fanø vertreten von Bischof Theodor Heckel, dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes, der energische,

[13] Vgl. insbesondere *Klaus Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2, Siedler Verlag, Berlin 1985.

aber kontraproduktive Appelle an die Versammlung gerichtet hatte, sich um ihre eigenen Angelegenheiten zu kümmern, was die deutschen kirchlichen Belange betrifft. Im Beschluss hieß es unzweideutig: „Der Rat möchte seine Brüder in der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche seiner Gebete und seiner herzlichen Verbundenheit mit ihrem Zeugnis für die Grundprinzipien des Evangeliums versichern sowie seines Entschlusses, enge Gemeinschaft mit ihnen aufrechtzuerhalten." George Bell konnte in seiner Botschaft vom Himmelfahrtstag nur sehr vage auf die Pfarrer Bezug nehmen, die unter ihrer Loyalität gegenüber dem Evangelium zu leiden hatten. Jetzt hatte er einen klaren Bezugspunkt: die Bekenntnissynode. Ohne Barmen und die unmissverständlichen Implikationen seiner Theologischen Erklärung hätte die ökumenische Bewegung, vertreten durch *Life and Work*, keinen klaren Markierstein gehabt, um Verbindung mit der deutschen Situation zu halten. Nicht dass Fanø ein kompletter Sieg für die Sache der Bekennenden Kirche gewesen wäre; denn Heckel gelang es, dass eine zusätzliche Klausel in die endgültige Resolution eingefügt wurde, in der es heißt, dass der Rat „freundschaftliche Kontakte zu allen Gruppen der Deutschen Evangelischen Kirche aufrechterhalten möchte". Das klang damals unschuldig genug; doch es sollte unangenehme Konsequenzen haben.

c) *Faith and Order* hingegen sah sich zu keinem Zeitpunkt berufen, im deutschen Kirchenkampf „Partei zu ergreifen", und betrachtete Barmen nur als Vertretung einer „Partei" innerhalb der deutschen Kirche. Einige menschliche Elemente kamen hier ins Spiel. Es war z. B. wenig hilfreich, dass der Vorsitzende seines theologischen Ausschusses A.C. Headlam, der anglikanische Bischof von Gloucester, jahrelang dem Naziregime wohlwollend und dem kirchlichen Widerstand verächtlich gegenüber stand. Das Gleiche konnte man nicht vom Sekretär von *Faith and Order*, Leonard Hodgson sagen, einem anderen Anglikaner und einem der fähigsten englischen Theologen der damaligen Zeit. Hodgson war kein Freund des Nazionalsozialismus, sah aber in *Faith and Order* im Wesentlichen eine Round-Table-Konferenz, auf der alle aufrichtigen christlichen Überzeugungen ins Gespräch miteinander kommen konnten. Was Deutschland betrifft, wäre damit sowohl die Bekenntnissynode als auch die „Reichskirche" gemeint – sowie alle, die Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen. Doch wie weit dies vom Selbstverständnis der Barmer Synode und ihren Anhängern entfernt war, zeigt sich in der Korrespondenz zwischen Hodgson und Dietrich Bonhoeffer im Jahre 1935. Bonhoeffer, der inzwischen Rektor des ille-

galen Seminars der Bekennenden Kirche in Finkenwalde war, war von Hodgson zu einer bevorstehenden Tagung des Fortsetzungsausschusses von *Faith and Order* in Dänemark eingeladen worden. Als er erfuhr, dass Bischof Heckel auch daran teilnehmen würde, protestierte er. Der äußerst fair gesinnte Hodgson erklärte den Wunsch von *Faith and Order*, sich „von allen Sektionen christlichen Denkens leiten zu lassen und dass Deutschland nicht ausschließlich durch die Reichskirche repräsentiert sein sollte". Bonhoeffer war erzürnt und erklärte in seiner Antwort, dass die Reichskirche *nicht* „den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennt, sondern sich weltlichen Herren und Mächten und dem Antichrist unterwirft". Im Lichte von Barmen könne die Leitung der Reichskirche nicht länger den Anspruch erheben, die Kirche Christi in Deutschland oder irgendeinen Teil von ihr zu vertreten. Das war zu viel für Hodgson oder die Leitung von *Faith and Order*, und so wurde die Sache fallen gelassen.[14]

In Barmen waren ganz andere Selbstverständnisse der ökumenischen Bewegung und Sichtweisen des Geschehens in Deutschland zur Sprache gekommen. Keiner sah das deutlicher als Dietrich Bonhoeffer in seinem Aufsatz von 1935 „Die Bekennende Kirche und die ökumenische Bewegung", in dem man eine Fortführung seiner Korrespondenz mit Hodgson sehen kann:

„Die Bekennende Kirche bedeutet für die Ökumene insofern eine echte Frage, als sie diese in ihrer Ganzheit vor die Frage der Konfession stellt … Es ist grundsätzlich nicht möglich, an irgend einem Punkt mit dieser Kirche ins Gespräch zu kommen, ohne sofort die Bekenntnisfrage zu stellen … Damit schließt sich die Bekennende Kirche gegen jeden politischen, sozialen, humanitären Einbruch hermetisch ab. Das Bekenntnis erfüllt ihren ganzen Raum. Zu diesem Bekenntnis, wie es in den Barmer und Dahlemer Synodalbeschlüssen *bindend* ausgelegt ist, gibt es nur ein Ja oder ein Nein. Also auch hier ist eine Neutralität unmöglich …"[15]

War es Barths Wunsch, dass die Kirchen insgesamt die BTE als ihr eigenes Bekenntnis bekräftigen sollten, so war Bonhoeffer enttäuscht darüber, dass die ökumenischen Organisationen insgesamt sich nicht ausschließlich mit der Bekennenden Kirche als dem einzigen legitimen Ausdruck der Deutschen Evangelischen Kirche in Verbindung setzten und alle Kontakte mit der Reichskirche verweigerten. *Faith and Order* war – wie wir gesehen

[14] Vgl. die Hodgson-Bonhoeffer Korrespondenz in DBW 14, Illegale Theologenausbildung Finkenwalde 1935–1937, Chr. Kaiser/Gütersloh Verlagshaus, Gütersloh 1996 und *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Chr. Kaiser, München 1970, 548f.

[15] DBW 14, Die Bekennende Kirche und die Ökumene, 378ff.

haben – der Auffassung, dass dies seiner eigenen Zielsetzung und Methode als einer „Konferenz" widersprechen würde. Selbst *Life and Work* meinte, hier einlenken zu müssen, obwohl Männer wie George Bell, J.H. Oldham und Marc Boegner unzweideutig zu verstehen gegeben hatten, dass sie den Anspruch der Bekennenden Kirche für richtig und gerechtfertigt hielten. Die in letzter Minute eingefügte Klausel über „freundschaftliche Kontakte" in die Fanø Resolution erlaubte es Theodor Heckel und der Reichskirche, bis 1936 bei den *Life and Work* Tagungen einen Fuß in der Tür zu behalten (wobei hinzufügt werden muss, dass dies durch die „aufgeschlossene" Haltung der Forschungsabteilung in Genf unter Leitung des deutschen lutherischen Pfarrers und Ökonomen Hans Schönfeld gefördert wurde). Doch zumindest Bonhoeffer und die führenden Männer der Bekennenden Kirche wussten, dass George Bell und seine Kollegen ihr Bestes taten, um die Bekennende Kirche im Rahmen ihrer legalen Beschränkungen zu unterstützen, während *Faith and Order* sein Bestes tat, um mit Hinweis auf seine Verfassung Distanz zu wahren.

Aufgrund der 1937 durch die deutschen Behörden auferlegten Reisebeschränkungen gab es keine nennenswerte deutsche Vertretung, weder auf der Oxfordkonferenz von *Life and Work* (im Juli 1937) noch auf der Edinburghkonferenz von *Faith and Order* (August 1937), auf denen entscheidende Schritte zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen unternommen wurden. Infolgedessen konnten auf keiner der beiden Tagungen die Auswirkungen von Barmen oder dem deutschen Kirchenkampf insgesamt auf die ökumenische Bewegung und ihre Zukunft eingehender diskutiert werden. Doch zumindest Oxford verabschiedete eine inhaltsreiche Botschaft, in der die Sorge um die Situation in Deutschland zum Ausdruck kam. Es heißt darin ausdrücklich: „Wir sind tief bewegt angesichts der Prüfungen vieler Pfarrer und Laien, die unerschütterlich von Anfang an in der Bekennenden Kirche für die Herrschaft Christi und für die Freiheit der Kirche Christi, Sein Evangelium zu verkündigen, eingetreten sind."[16] Die kurze Botschaft von Edinburgh an Deutschland, in der es heißt: „Im Herzen wissen wir uns eins mit allen Christen Ihres Landes, die in Not sind", war so allgemein gehalten, dass sie ans Inhaltslose grenzt.[17]

[16] Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford 1937 über „Kirche, Volk und Staat", Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum 1938, 267.

[17] *Leonard Hodgson*, Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Edinburgh 3.–18. August 1937, Evangelischer Verlag A.-G., Zollikon-Zürich 1940, 42.

Zusammenfassend sei gesagt, dass in den unmittelbar auf Barmen folgenden Jahren selbst bei denjenigen in der ökumenischen Bewegung, die sich mit der Bekennenden Kirche identifizierten, den spezifischen *Inhalten* der theologischen Erklärung sehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, sehr viel mehr Aufmerksamkeit hingegen dem, was die Bekennende Kirche zu erleiden hatte. In der jüngeren ökumenischen Geschichte jedoch – wie es detailliert in anderen Artikeln in diesem Band beschrieben wird – mangelte es nicht an Interesse für das „Bekenntnis". Besonderer Nachdruck wurde dabei auf die Beschreibung des christlichen Zeugnisses im sozialethischen Bereich gelegt. Von atomarer Kriegführung über die Apartheid bis hin zur globalen Marktwirtschaft sind die Probleme auf die Frage hin untersucht worden, ob sie einen *status confessionis* darstellen. Dieses erneute Interesse für das, was *Bekenntnis* bedeutet, stellt das langfristige Vermächtnis von Barmen dar. Doch wie wurde dieses Vermächtnis mit seinen im Wesentlichen theologischen Anliegen nach dem Zweiten Weltkrieg an die ökumenische Welt weitergegeben, angesichts der Tatsache, dass *Faith and Order* so ängstlich oder unentschieden war, „Partei zu ergreifen" im deutschen Kirchenkampf, und *Life and Work* sich nicht immer im Klaren darüber war, warum es sich mit der Bekennenden Kirche identifizierte, und auch die Theologische Erklärung von Barmen nicht besonders genau untersucht hatte? – Bei der Beantwortung dieser Frage sollte ein anderer entscheidender Mitspieler auf der ökumenischen Bühne der 1930er Jahre nicht übersehen werden:

d) Der Christliche Studentenweltbund (WSCF). Unter den ökumenischen Organisationen war keine eindeutiger in ihren Aussagen, wo ihre Sympathien in Deutschland lagen. Das lag nicht zuletzt daran, dass so viele (wenn auch nicht alle) ihrer führenden deutschen Männer (so wie Hanns Lilje, Generalsekretär der deutschen Christlichen Studentenvereinigung von 1924–1934) sich mit der Bekennenden Kirche identifizierten. W.A. Visser 't Hooft, Generalsekretär des Christlichen Studentenweltbundes und enger theologischer Verbündeter von Karl Barth, konnte aus erster Hand in der Zeitschrift *Student World* über seine Besuche in Deutschland berichten. So schrieb er z.B. 1935: „Die deutsche Kirche steht am Scheideweg, ein Weg führt zu neuem Leben, der andere zum Tod" und erläuterte, dass wie Paulus so auch die Kirche lernte, für Christus zu leiden eine Gabe sei. Doch kritisch und prophetisch fuhr er fort: „Ob sie sich dieser Gabe als würdig erweisen wird, ist eine Angelegenheit, die die ganze ökumenische Chri-

stenheit betrifft."[18] – Eine Bemerkung, die von Bonhoeffer selbst hätte sein können. In der Tat waren es durch den Christlichen Studentenweltbund veröffentlichte Artikel von Karl Barth und Paul Maury ebenso wie von Visser 't Hooft, in denen die intensivste Auseinandersetzung mit den theologischen Fragen des deutschen Kirchenkampfes und seine Auswirkungen auf die Ökumene stattfand, ganz zu schweigen von den Tagungen der *Evangelischen Wochen,* die von der deutschen Christlichen Studentenvereinigung organisiert waren und die den führenden Männern der Bekennenden Kirche wie Martin Niemöller eine Plattform boten, ihre Gemeinden zu ermutigen.[19] Wenn man den langen Weg von Barmen zur ökumenischen Bewegung nachzeichnen will, so wie er sich durch den ÖRK nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt hat, führt vieles über den WSCF und ökumenische Führungspersönlichkeiten wie Visser 't Hooft selbst (der 1938 Generalsekretär des im Aufbau befindlichen Ökumenischen Rates der Kirchen wurde) und Hanns Lilje.

Natürlich besteht wie bei allen Vermächtnissen die Möglichkeit des Missbrauchs. Wenn wir eine „Bekenntnis"-Position zu einem besonderen Problem fordern, was tun wir dann anderes als zu sagen: Das ist ein *sehr* ernsthaftes Problem, zu dem die Stimme der Kirche gehört werden muss? Was ist damit anderes erreicht als ein rhetorischer Effekt, wenn wir den Begriff „Bekenntnis" benutzen? Oder könnte es sogar, wie es kürzlich ein gründlicher Kenner des ganzen „Bekenntnis"-Problems formuliert hat, „selbstdramatisierende Paranoia" sein?[20] Ungeachtet seiner Zweideutigkeiten und Unklarheiten gilt, dass das, wofür Barmen -- sowohl die Synode als auch die Theologische Erklärung – steht, die Souveränität des Wortes Gottes in Christus war, ebenso wie die universale, uneingeschränkte Gültigkeit des Evangeliums gegen alle spaltenden Kräfte und Ansprüche dieser Welt. Wo immer es um diese Mächte und Ansprüche geht und wo eine ganz spezielle und konkrete Maßnahme der Kirche im Blick auf ihr eigenes Leben und ihre eigene Ordnung gefordert ist und wo infolgedessen eine Entscheidung der ganzen ökumenischen Familie gefragt ist, wird das Echo von Barmen

[18] Vgl. a. a. O.

[19] Vgl. *Willem A. Visser 't Hooft*, Die Welt war meine Gemeinde (Autobiographie), Der Kirchenkampf in Deutschland, Piper&Co. Verlag, München 1972, 106–116.

[20] *Robert W. Bertram*, A Time for Confessing, W.B. Eerdmanns, Grand Rapids/Cambridge 2008, 3. Dieses posthum veröffentlichte Werk gibt viele wichtige Einblicke, sowohl in die Synode von Barmen als auch in die darauf folgenden „Bekenntnissituationen".

wirklich gehört. Dort kann die ökumenische Bewegung damit rechnen, dass sie wachgerüttelt und erneuert wird.

In einer wohl abgewogenen Rückschau könnte man wünschen, dass die BTE als solche in den ökumenischen Kreisen der damaligen Zeit eingehender untersucht und diskutiert worden wäre. Die ökumenische Familie hätte dadurch ernsthafter und hilfreicher herausgefordert werden können. Und selbst wenn es nur ein „Missverständnis" gewesen sein mag, so könnte doch die Bekenntnisbewegung – trotz ihrer Beteuerung, dass Barmen eine rein „theologische" Erklärung war – durch die Sorge vieler ökumenischer Freunde um die „Religionsfreiheit" zu dem Geständnis veranlasst worden sein, dass diese Bewegung zumindest implizit politisch war, und dass – zugegebenermaßen oder nicht – die „freie Synode" durch die eingenommene Position auch Position bezog im Blick auf bestimmte Aspekte des *humanum,* ebenso wie auf die Evangelische Kirche in Deutschland. Damit wäre Bonhoeffers 1944 aus dem Gefängnis geäußerter Vorwurf, dass die Bekennende Kirche weitgehend in eine Verteidigung ihrer eigenen Sache abgeglitten sei, statt „für andere zu existieren" abgemildert worden. – All das ist nur eine andere Art und Weise zu sagen, dass die ökumenische Bewegung zu ihrem eigenen Besten ständig darum bemüht sein muss, noch einmal zu durchdenken, wie sie sich den Herausforderungen von Barmen hätte stellen sollen und wie viel von Barmen wirklich in ihrem eigenen Leben gelernt und umgesetzt worden ist.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt



Barmen, die Ökumenische Bewegung und die Juden? Die fehlende These

VON VICTORIA J. BARNETT[1]

Das Schweigen über die Juden in Barmen ist oft als die Stille vor dem Sturm bezeichnet worden. Barmen fand vor den Nürnberger Gesetzen statt, vor der Kristallnacht, vor diesen historischen Meilensteinen, in denen wir die Wendepunkte der Intensivierung der Judenverfolgung sehen. Für die evangelischen Kirchenführer in Barmen stand der Kirchenkampf im Brennpunkt, der Aufstieg der Deutschen Christen, die frühen Auseinandersetzungen um den Reichsbischof und den „Arierparagraphen" sowie andere Ereignisse, die die Deutsche Evangelische Kirche spalteten und den Weg für die Barmer Theologische Erklärung (BTE) bahnten.

Doch die gleiche Zeit war auch gekennzeichnet durch grauenhafte Gewalt und die Entstehung eines Polizeistaates. Bis Ende 1933 waren schon fast 37 000 Juden (von insgesamt 523 000) aus Deutschland geflohen. Die Gewalt gegen politische Gegner wie Kommunisten und Sozialdemokraten, „sozial Unerwünschte" sowie gegen die jüdische Bevölkerung Deutschlands hatte sofort eingesetzt. Nach Angaben des Historikers Richard Evans waren bis zum Sommer 1933 schon über 100 000 „Feinde des Reiches" verhaftet worden und hunderte von ihnen in der Haft gestorben. Fast 50 Konzentrationslager waren überall im Land errichtet worden. Der Gewalt, insbesondere durch örtliche SA Gruppen, wurde freies Spiel gelassen. Vor allem die Juden wussten nie, wann sie zur Zielscheibe öffentlicher Demütigung, oder wann sie willkürlich verhaftet, gefoltert oder gar getötet werden würden.

[1] Dr. Victoria J. Barnett ist Leiterin der Abteilung für Kirchliche Beziehungen am Holocaust Memorial Museum der Vereinigten Staaten und Hauptherausgeberin der englischen Ausgabe von Dietrich Bonhoeffers Werken.

Diese Gewalt und ihre eindeutige Zielrichtung waren – mehr als alles andere – tonangebend für das neue Regime. Für diejenigen, die bereit waren zu sehen, zeigte sich hier die wahre Natur des Nationalsozialismus.[2] In den 18 Monaten, die zur BTE führten, waren die führenden ökumenischen Vertreter sowohl in Europa als auch in Nordamerika gut über die Judenverfolgung informiert; und sie hatten sich wiederholt mit ihren deutschen Kollegen über die Probleme ausgetauscht.

Im Oktober 1933 fand ein Treffen von Religionsführern der Vereinigten Staaten im Haus von Harry Emerson Fosdick, dem freimütigen und prominenten Pastor von *Riverside Church,* New York, statt, an dem der protestantische Ökumeniker Henry Leiper, katholische Theologen und Priester wie John La Farge und John Walsh, Rabbi Stephen Wise, der Unitarier John Haynes Holmes und andere teilnahmen. Die Gruppe kam zusammen, um verschiedene Berichte, die sie von Flüchtlingen und Kontaktpersonen aus Deutschland erhalten hatten, zu diskutieren und mögliche Reaktionen zu erörtern. Zu diesen quälenden Berichten gehörte die Geschichte von vier jüdischen Brüdern, die verhaftet, gefoltert und ermordet wurden, und deren verstümmelte Leichen man an die Familien zurückgeschickt hatte sowie der Bericht über einen älteren jüdischen Mann, den man gezwungen hatte, sich in die Nähe eines Abwasserabflusses zu schleppen und das Gras dort zu essen.[3]

Bis zu dem Treffen dieser Religionsführer hatte eine Reihe solcher Berichte die führenden protestantischen Vertreter der Ökumene in Europa und Nordamerika erreicht. Es ist auffallend, bei wie vielen der schnellen Reaktionen aus der ökumenischen Welt die Gewalt gegen die jüdische Gemeinschaft im Mittelpunkt stand. Sie waren zumeist an die offiziellen deutschen Kirchenvertreter in Berlin gerichtet. Anfang April 1933, als schon etwa 3 000 jüdische Flüchtlinge in der Schweiz angekommen waren, sandte der führende Schweizer Ökumeniker Henry Henriod eine Botschaft an die deutschen Kirchen, in der er diese um eine klare Stellungnahme zu den Maßnahmen der Nazis bat.[4] Im gleichen Monat veröffentlichte ein führender Vertreter der französischen Protestanten, Wilfred Monod, einen offenen

---

[2] Vgl. *Richard Evans*, The Third Reich in Power 1933–1939. Penguin Press, New York 2005, Kapitel 1.

[3] Minutes, Rabbi Wise meeting at Dr. Harry Emerson Fosdick's, 6. Oktober 1933; in: Papers of Rev. John Lafargue, SJ, Box 21, Folder 2. Georgetown University Library, Special Collections Division, Washington, D.C.

[4] Vgl. *Armin Boyens*, Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939. Darstellung und Dokumentation. Chr. Kaiser Verlag, München 1966, 43.

Brief, in dem er die jüdischen Flüchtlinge in Frankreich willkommen hieß.[5] Im Mai schrieb der britische Bischof George Bell an den deutschen Kirchenpräsidenten Hermann Kapler und äußerte seine Sorge über die Maßnahmen gegen die Juden.[6]

In den Vereinigten Staaten hatte der *Federal Council of Churches* (FCC), Vorläufer des heutigen *National Council of Churches,* schon vor Januar 1933 begonnen, das Anwachsen des Antisemitismus in Deutschland zu beobachten. Henry Leiper, zu der Zeit Exekutivsekretär der *Life and Work*-Sektion der Vereinigten Staaten, hatte bereits 1932 Berlin besucht und war mit alarmierenden Berichten über das Anwachsen des Nationalismus und Antisemitismus zurückgekehrt. Es gab darüber hinaus in den Vereinigten Staaten eine solide Basis jüdisch-christlicher Zusammenarbeit. Der FCC hatte 1928 zur Gründung des *National Council of Christians and Jews* beigetragen, der in den 1930er Jahren sehr aktiv war. Vor allem führende Protestanten gehörten zu den herausragenden Persönlichkeiten bei den frühen Protesten gegen das Naziregime im Frühjahr 1933.[7]

Wie Leiper es später einmal ausgedrückt hat: „Die wesentliche Aussage" der Botschaften aus den Vereinigten Staaten an ihre deutschen Kollegen war klar: „unsere Ablehnung jedes Antisemitismus, Ariertums und extremen Nationalismus in der neuen Kirche von Deutschland".[8] Die Antworten deutscher Kirchenführer, darunter Ökumenevertreter wie Hermann Kapler (neben George Bell Vorsitzender von *Life and Work*) und Hermann Burghart (Vorsitzender der deutschen Sektion des Weltbundes) sprachen von der „angeblichen" Judenverfolgung und baten die Ökumenevertreter, damit aufzuhören, falsche Berichte zu verbreiten.[9] Im März 1933 vermerkte Walter van Kirk vom FCC: „Europäische Kirchenmänner zeigten sich überaus kritisch gegenüber der so genannten Einmischung amerikanischer Kirchenmänner in rein europäische Angelegenheiten … Die Protestantischen

---

[5] Vgl. European Survey, Keller, Genf, 6. April 1933; in: Federal Council of Churches Archives, General Secretary Foreign Correspondence, Januar 1933, RG 18, Box 9, Folder 15. Presbyterian Historical Archives, Philadelphia.

[6] *Armin Boyens*, a.a.O., 308ff.

[7] Vgl. *Victoria J. Barnett*, The Role of the Churches: Compliance and Confrontation Dimensions, in: A Journal of Holocaust Studies, Bd. 12, Nr. 2, 1998.

[8] Significant recent developments in American Church relations to the German Churches (nicht datierter vervielfältigter Text); in: Folder: Correspondence: Federal Council of Churches 1934–39, FCC bulletins and Articles by Leiper. Papers of Henry Smith Leiper. Burke Library, Union Theological Seminary, New York.

[9] Vgl. *Wolfgang Gerlach*, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden. Institut Kirche und Judentum, Berlin 1987, 90.

Kräfte in Deutschland scheinen im Wesentlichen mit der Hitlerbewegung übereinzustimmen. Ist darum nicht anzunehmen, dass irgendeine Aktion unsererseits von der Deutschen Evangelischen Kirche übelgenommen werden würde?"[10] Als Kirchenführer aus den Vereinigten Staaten nach dem Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April laut und deutlich ihre Stimme erhoben, wurden sie vom Superintendenten der Berliner Kirche, Otto Dibelius, zurechtgewiesen, der den Boykott als die „natürliche" Reaktion gegen jüdische Einflüsse verteidigte und fragte: „Wie kommt ein anglikanischer Bischof (d.h. Bischof William Manning) in Amerika dazu, sich zum Beschützer des Judentums in Deutschland zu machen?"[11] Die vielleicht erschreckendste Antwort deutscher Kirchenführer war im Sommer 1933 an mehrere ökumenische Vertreter aus den Vereinigten Staaten gerichtet, darunter auch Leiper und Samuel Cavert, die Berlin besucht hatten. Im November 1933, unmittelbar nach der Versammlung der Deutschen Christen im Sportpalast, erwähnte Rev. S. Parkes Cadman (Vorsitzender der *Life and Work*- Sektion der Vereinigten Staaten) dieses Treffen in seinem Brief an das Mitglied des Berliner Konsistoriums August Schreiber:

„Offizielle Kirchenvertreter hatten meinen Kollegen in diesem Sommer in Berlin versichert, dass man die (deutsche) Politik (gegenüber den Juden) als ‚humane Ausrottung' (*humane extermination*) beschreiben könne ... Offen gesagt, können die Christen in Amerika sich keine Ausrottung von Menschen als ‚human' vorstellen. Sie finden es noch schwieriger zu verstehen, wie Kirchenmänner in irgendeinem Land zu irgendeiner Zeit ihren Einfluss dafür hergeben können, eine solche Politik durchzuführen ... Doch wir mussten gezwungenermaßen konstatieren, dass uns selbst vor der Revolution, als die Redefreiheit in Deutschland noch gewährleistet war, keine Proteste seitens deutscher Kirchenführer gegen den gewalttätigen Antisemitismus der Nationalsozialisten erreichten. Seitdem hat es eine Unzahl von Entschuldigungen für die Situation gegeben, doch keine offiziellen oder persönlichen Erklärungen, in denen die moralischen Faktoren eine Rolle zu spielen schienen."[12]

Dabei sei vermerkt, dass die ökumenische Reaktion in den folgenden Jahren, selbst als die Judenverfolgung sich verstärkte, vorsichtiger wurde und die Anzahl der führenden ökumenischen Vertreter, die sich energisch zu diesem zentralen Problem äußerten, verhältnismäßig klein war. Als der

[10] Brief datiert vom 20. März 1933, Papers of Henry Smith Leiper. Burke Library, Union Theological Seminary, New York.

[11] *Gerlach*, a.a.O., 90.

[12] Ebd., 112.

Kirchenkampf sich verstärkte, wiesen führende Männer der Bekennenden Kirche und selbst ins Exil verbannte aktive Streiter wie Friedrich Siegmund-Schultze ihre Kollegen warnend darauf hin, dass die Kirchen in Deutschland der Verfolgung durch das Regime ausgesetzt seien, und dass sie in einigen Fällen das Ausland gebeten hatten, nicht zu intervenieren.[13] In dem Maße, in dem die Auseinandersetzungen innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche zunahmen, neigten viele, wenn nicht die meisten führenden ökumenischen Vertreter dazu, dies als ein internes Problem zu behandeln, das eine vorsichtige Reaktion erforderte. Trotz der Proteste einiger weniger Einzelpersonen, vor allem Dietrich Bonhoeffers, weigerte sich die ökumenische Bewegung, im Kirchenkampf Partei zu ergreifen und lud sowohl Vertreter der offiziellen Kirche, als auch der Bekennenden Kirche zu internationalen Konferenzen wie Fanø 1934 und Oxford 1937 ein. Und dort gab es keine zusammenhängende Analyse oder Position der christlichen Haltung gegenüber den Juden oder etwa eine Kritik an der Tatsache, dass ein Großteil der internationalen kirchlichen Flüchtlingsarbeit – ebenso wie viele der kirchlichen Erklärungen – sich ausschließlich auf die Notlage „nicht-arischer" Christen bezogen, nicht aber auf die säkularer oder praktizierender Juden. Selbst in den Vereinigten Staaten war die Zahl der führenden Juden und Christen, die in dieser Zeit zusammenarbeiteten, sehr gering.

In den späten 1930er Jahren schien eine dumpfe Apathie in dieser Frage unter den führenden Kirchenleuten im Ausland einzusetzen, parallel zur Stimmung in der Bekennenden Kirche selbst. Bei seinem Ausscheiden aus der Bekenntnissynode im Rheinland hat Gustav Heinemann erklärt: „Wie viel haben wir für untragbar erklärt und haben es doch ertragen!?"[14] Diese Worte hätten für führende Kirchenvertreter in aller Welt gelten können.

Dieser vorläufige geschichtliche Überblick über das Vorspiel von Barmen – und die Reaktion der ökumenischen Welt – ist aus mehreren Gründen wichtig. Zum einen erinnert er uns daran, dass die 18 Monate, die zu Barmen geführt hatten, auch durch weitreichende Gewalt und Repression gekennzeichnet waren, die das Gefüge der deutschen Gesellschaft völlig verändert und das Leben seines kleinen jüdischen Bevölkerungsteils für

[13] Ein Beispiel dafür (es gibt weitere) ist ein Brief vom 17. Oktober 1933 von Siegmund-Schultze an Samuel Cavert; in: Federal Council of Churches archives, RG 18, Box 9, Folder 15, General Secretary Foreign Correspondence. Presbyterian Historical Association, Philadelphia.

[14] *Victoria J. Barnett*, For the Soul of the People. University Press, Oxford 1992, 100.

immer verwandelt sowie das Schicksal der europäischen Juden unheilvoll vorgezeichnet hatten. Spätestens im Mai 1934 war Nazideutschland schon ein Polizeistaat. Der vorliegende Überblick erinnert uns auch daran, dass diese Veränderungen nicht nur in das Bewusstsein führender deutscher Protestanten gedrungen waren, sondern dass sie in einigen Fällen von ihnen auch verinnerlicht worden waren. Er erinnert uns daran, in welchem Umfang führende Vertreter der Ökumene in Europa und Nordamerika über die Judenverfolgung informiert waren und dieses Problem wiederholt mit ihren deutschen Kollegen verhandelt haben.

Angesichts der eskalierenden Gewalt gegen die jüdische Bevölkerung in Deutschland und der zahlreichen Aufforderungen aus der ökumenischen Welt an die deutschen Kirchenführer, Stellung dazu zu beziehen, und angesichts der ebenso zahlreichen Weigerungen der Deutschen, dies zu tun, ist das Schweigen über die Juden in Barmen bestürzend.

Dies sollte all denen eine Warnung sein, die heute versuchen, Barmen als ein Symbol des politischen Widerstands oder als einen Aufschrei des Gewissens darzustellen, geschweige denn als einen Akt der Solidarität mit den Opfern des Nationalsozialismus. Barmen war nichts dergleichen. Die in Barmen versammelten Kirchenführer waren beunruhigt über den zunehmenden politischen Druck, den der nationalsozialistische Staat auf die Kirchen ausübte und den entsprechenden von innen kommenden Druck durch die Deutschen Christen. Sie waren mit ihren eigenen internen Auseinandersetzungen und Sorgen beschäftigt und waren verzweifelt darum bemüht, ein Schisma zu vermeiden. Die BTE war ein geschickter Kompromiss, der es dem gesamten Spektrum der deutschen theologischen und kirchlichen Tradition ermöglichte, sich auf eine gemeinsame Position gegenüber dem nationalsozialistischen Staat zu einigen und diese Position einstimmig in einer bekenntnisartigen Begrifflichkeit zu formulieren.

Man wird nicht leugnen können, dass dies ein inhaltsschwerer und bedeutsamer theologischer Schritt in der Geschichte des deutschen Protestantismus war. Insbesondere in ihrer fünften These, in der die BTE eine klare Grenze zieht, was die Untertanenpflicht der Christen gegenüber einem totalitären Staat oder ihrem Führer betrifft, wäre die Möglichkeit für einen weitreichenden politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus vorgezeichnet gewesen. Die bedachtsame Formulierung der sechs Thesen von Barmen war darauf angelegt, einen Konsens unter den weit voneinander abweichenden theologischen und politischen Anschauungen seiner 138 Delegierten zu schaffen.

Doch die Worte von Barmen öffneten eindeutig die Tür für einen möglichen Widerstand gegen den nationalsozialistischen Staat. Aus diesem Grunde ist Barmen nach wie vor ein wichtiges Symbol für die Christen heute. Und dennoch gingen nur sehr wenige Protestanten damals durch diese Tür, selbst unter denen, die es taten, herrschte im Wesentlichen Schweigen über die Judenverfolgung. Wie ich in anderem Zusammenhang geschrieben habe, begannen die Vertreter der verschiedenen regionalen Kirchen und Traditionen schon kurz, nachdem sie die Versammlung in Barmen verlassen hatten, über die politische Bedeutung der BTE zu diskutieren.[15] Nur wenige Monate später sollte auf der Synode von Dahlem der zerbrechliche Konsens, der in Barmen erreicht worden war, auseinander fallen und die radikalen „Dahlemiten" die Bekennende Kirche als eine quasi-unabhängige Größe innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche begründen. Selbst diese Bewegung muss man als einen Versuch verstehen, die Kirche von ideologischem Druck frei zu halten, und nicht als eine Widerstandsbewegung.

Die Bedeutung von Barmen, damals und heute, lag darin, dass es eine theologisch formulierte Begründung für die Freiheit der Christen und ihrer Kirche gegenüber jedem staatlichen oder ideologischen Anspruch war, der dem Wort Gottes widerspricht: eine klare Aussage darüber, wem die christliche Kirche Treue schuldet. Das hat Bedeutung für die Christen heute, weil sie immer wieder vor solchen Herausforderungen stehen und das nicht nur in politischen Diktaturen. Christen sehen sich nach wie vor Versuchungen gegenüber wie Ideologie, Macht, Reichtum und Status und den vielen Verkleidungen, die diese weltlichen Meister annehmen können. Barmen äußerte sich dazu, indem es die Christen daran erinnerte, wem ihre oberste Treue zu gelten hat.

Doch wie Barmen uns auch zeigt, gewährleistet diese theologische Klarheit nicht unbedingt auch die Solidarität mit den Opfern. Angesichts dieses geschichtlichen Kontextes offenbart das Fehlen jeder Aussage über die an den Juden verübte Gewalt und jeder Bezeugung der Solidarität mit den Juden die apolitische Natur, die der BTE innewohnt. Die Anfragen von führenden Ökumenikern aus dem Ausland haben Barmen gezeigt, dass die deutsche protestantische Kirche zu diesem Zeitpunkt ausschließlich nach innen gerichtet war, wenn sie mit diesem nach innen gerichteten Blick auch gerade die Absicht verfolgte, ihren politischen Platz im nationalsozialisti-

[15] Ebd., 53–57.

schen Deutschland des Jahres 1934 zu finden. Durch die ganze Zeit des Dritten Reiches hindurch hat die Bekennende Kirche ihre Schlachtfelder sorgfältig ausgewählt. Und eine Schlacht, der sich ihre leitenden Männer beharrlich weigerten zu stellen, war die für die verfolgen Juden. Gewiss gab es Einzelne (wie Elisabeth Schmitz), die wollten, dass ihre Kirche Stellung bezieht, doch sie standen allein.

Dafür kann man zwei Gründe ausmachen, wovon einer theologischer Natur ist. 1934 hatten weder die deutschen Protestanten noch ihre ökumenischen Partner die Frage der theologischen Beziehung zwischen dem Christentum und dem Judentum ernsthaft durchdacht. Ein solches Neudurchdenken begann eigentlich erst nach 1945. Es ist anzunehmen, dass eine Barmer These über „die Judenfrage" ähnlich ausgesehen hätte wie Ehrenbergs „Leitsätze zur judenchristlichen Frage" oder Bonhoeffers „Die Kirche und die Judenfrage". Wenn auch diese Dokumente eine klare Missbilligung der Rassenideologie darstellen, die „Nichtarier" aus der Kirche verbannen wollte, so spiegelt sich in ihnen doch weitgehend ein traditionelles Verständnis der christlichen Heilsgeschichte wider. Die Klarheit, die in der Bekennenden Kirche über den „Arierparagraphen" herrschte, bezog sich nie und nimmer auf die Juden, die nicht bekehrt worden waren und noch weniger auf die weitreichenden Angriffe auf ihre bürgerlichen Freiheiten und die an ihnen verübte Gewalt. Es ging dabei um die Unversehrtheit der universalen christlichen Kirche als den Leib Christi auf Erden, der alle Grenzen übersteigt – in diesem Falle die der „Rasse" und der Religion. Eine theologische Erklärung in Barmen über die politische Verfolgung der Juden hätte den Weg für eine umfassendere Diskussion und eine stärkere interne Kritik an der christlichen Tradition bereiten können, die die Diskussion in völlig andere Bahnen gelenkt hätte. Sie hätte auch innerhalb der Kirche eine Diskussion über die allgemeine politische Situation im nationalsozialistischen Deutschland im Mai 1934, einschließlich der gezielten Verfolgung aller Minderheiten und politischen Gegner, auslösen können.

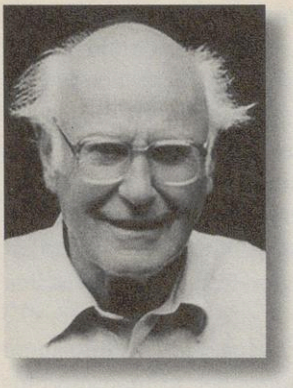
Tatsache ist jedoch, dass die Christen 1933 noch nicht einmal begonnen hatten, in diese Richtung zu denken. Das steht im Gegensatz zu jüdischen Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts wie Franz Rosenzweig, Martin Buber, Abraham Geiger, die mit der Frage gerungen hatten, was Christentum und Judentum einander zu sagen hatten, und die schon eine Reihe von einschlägigen Veröffentlichungen zu diesem Thema herausgebracht hatten. Das Fehlen solcher Werke auf protestantischer Seite ist ein Hinweis darauf, wie sehr der deutsche Protestantismus kulturell angepasst war. Das wie-

derum bedeutete, dass der christliche Antijudaismus sich mit dem politischen und kulturellen Antisemitismus traf. Dies ist einer der Gründe dafür, dass es für führende Theologen wie Paul Althaus, Gerhard Kittel und Emanuel Hirsch so leicht war, zu theologischen Apologeten des Nationalsozialismus zu werden. Das trifft ebenso auf Christen in ganz Europa und Nordamerika zu. Die frühen ökumenischen Reaktionen auf das, was im nationalsozialistischen Deutschland geschah, beruhten auf der Sorge um die staatsbürgerlichen Freiheiten und – insbesondere für die Nordamerikaner – auf einem unterschiedlichen Verständnis der Beziehung zwischen Kirche und Staat.

Das bringt uns zu dem zweiten Grund für das Schweigen von Barmen: Barmen war sowohl ein ausgehandelter und strategischer Kompromiss innerhalb der Kirche – ein Versuch, eine einheitliche Front zu schaffen und die Bestrebungen der Deutschen Christen zu vereiteln – als auch eine Erklärung gegenüber den Forderungen des deutschen Staates an die Kirche. Diese doppelte Dynamik wirkte sich prägend auf die Formulierung von Barmen aus, wie auch auf ihre Wirkungsgeschichte in den folgenden Jahren. Sie prägte das politische Zeugnis der Kirche unter dem Nationalsozialismus bis Ende 1945, weil die behutsamen Kompromisse – einschließlich ihres Schweigens über den Polizeistaat, in dem sie lebte – bedeuteten, dass sie einen entsprechenden apolitischen Weg einschlug, um frei zu bleiben von staatlichen Einmischungen.

Diese beiden Faktoren – das Fehlen einer theologischen *Auseinandersetzung* mit dem Judentum als einer eigenständigen Größe und der apolitischen Vorsicht der Kirchenführer in Barmen in ihrem Bemühen um die Aufrechterhaltung der kirchlichen Einheit – gehen Hand in Hand. Sie helfen nicht nur den folgenden Verlauf des Kirchenkampfes, sondern auch die Tatsache zu erklären, warum die Kirche so lange nach 1945 zum Thema des Holocaust geschwiegen hat. Tragischerweise konnte das notwendige theologische Fundament für eine Diskussion über die Verfolgung der europäischen Juden und den jüdischen Völkermord sowie die damit zusammenhängenden politischen Probleme erst nach der Katastrophe gelegt werden.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt



Was hatte die Barmer Theologische Erklärung den Kirchen in der DDR zu sagen?

VON HEINO FALCKE[1]

Es würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen, wollte ich die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) für die Kirchen in der DDR im Ganzen und im Detail darstellen. Das muss zeitgeschichtlichen Untersuchungen vorbehalten bleiben. Vielmehr möchte ich darstellen, welche Relevanz dieses Bekenntnis aus dem Kirchenkampf der NS-Zeit für die Kirchen auf ihrem Weg durch die DDR-Zeit gewann, sei es nun, dass diese Relevanz reflektiert und realisiert, sei es, dass sie übersehen oder verdrängt wurde. Ich schreibe diese kleine „Relevanzgeschichte" aus eigener Beteiligung an diesem Weg seit 1952 und auf Grund meines eigenen theologischen Urteils. Ich halte mich dabei an die Reihenfolge der sechs Thesen.

Die erste These

Rückblickend erweist sich die erste Barmer These als die fundamentale und zentrale Orientierung für den Weg der DDR-Kirchen, und zwar als eine Orientierung mit der Kraft scharfer Unterscheidung.

1934 erklärte die Bekennende Kirche mit dieser These, dass die Kirche allein aus Jesus Christus als dem *einen* Wort Gottes lebt. So wehrte sie die damals verführerische Irrlehre der „Deutschen Christen" ab, die Kirche habe auch in der völkischen Erneuerung durch Hitler ein Offenbarungshan-

[1] Der frühere Erfurter Propst Heino Falcke zählt zu den profiliertesten Theologen in Ostdeutschland. Er hat maßgeblich das gesellschaftspolitische Reden und Handeln der evangelischen Kirchen in der DDR geprägt. Als Vordenker der kirchlichen Friedensbewegung ist er weit über die Grenzen der DDR hinweg bekannt geworden. Der engagierte Pazifist ermunterte die Christen in Ostdeutschland immer wieder zur Mitarbeit in „kritischer Solidarität" mit der DDR-Gesellschaft.

deln Gottes zu sehen und als für sich verbindlich anzuerkennen. Die Ideologie des Marxismus-Leninismus und die Machtübernahme der Sozialistischen Einheitspartei dagegen hatte und gewann nie die Bedeutung einer verführerischen Irrlehre für Christen und Kirchen. Die Partei verstand sich selbst betont atheistisch und wurde auch von der Mehrheit nicht nur der Christen abgelehnt. Vorherrschend war eine antikommunistische Einstellung, die sich freilich – vor allem nach dem Bau der Mauer – in die Innerlichkeit und das Private zurückzog und hinter äußerem Konformismus verbarg.

Hinter der Staatsideologie stand jedoch eine Weltsicht, die in der Tat den Charakter einer alles Denken beherrschenden Macht gewann und auch das Christentum zu vereinnahmen suchte. Es war der Gegensatz der beiden Weltsysteme Kommunismus – Kapitalismus, Totalitarismus – Freiheit, atheistischer Osten – christliches Abendland. In diesem Dualismus sich vereinnahmen zu lassen und dann auch verrechnet zu werden, das war die akute Versuchung und Gefährdung der Kirche.

Davor warnte Karl Barth, 1934 der Hauptverfasser der Barmer Thesen, 1949 in seinem Berner Vortrag „Die Kirche zwischen Ost und West": „Nicht mittun bei diesem Gegensatz! Mit dem Evangelium im Herzen und auf den Lippen können wir zwischen jenen beiden streitenden Riesen nur mitten hindurch gehen mit der Bitte: Erlöse uns von dem Übel! Der Weg der Gemeinde Jesu Christi wird ein dritter, ihr eigener Weg sein müssen."[2]

Schon ein Jahr zuvor hatte die dritte Sektion der Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam erklärt: „Die christlichen Kirchen sollten die Ideologie beider verwerfen, des Kommunismus und des Laisser-faire-Kapitalismus, und danach trachten, die Menschen von der falschen Vorstellung zu befreien, diese beiden Extreme stellten die einzigen Alternativen dar."[3]

In der Frontstellung dieses Dualismus gefangen hätte die Kirche in der DDR nur aus einem „anti" heraus handeln können. Die Kirche jedoch, die sich mit der ersten Barmer These an Christus allein orientiert, lebt aus seinem „pro", aus der in ihm erschienenen Liebe Gottes für alle Menschen. Schon die christologische Konzentration der BTE selbst enthielt diese Offenheit und Zuwendung für die Welt. Das wurde aber für die Kirchen in der DDR noch durch Dietrich Bonhoeffers Christologie verstärkt, die seit der Publikation seiner Gefängnisbriefe Anfang der fünfziger Jahre eine starke

---

[2] *Karl Barth*, Die Kirche zwischen Ost und West, Zürich 1949, 9.

[3] Zitiert nach *Willem A. Visser 't Hooft*, Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie, München 1972, 256f.

Wirkung ausübte: Gott ist in Jesus Christus darin der „ganz Andere", dass er „ganz für andere da ist".[4] Darum kann auch die Kirche nur Kirche Jesu Christi sein, indem sie für andere da ist. Ich denke man kann ohne zu übertreiben sagen, dass die erste Barmer These in den DDR-Kirchen im Licht der Christologie Dietrich Bonhoeffers interpretiert und rezipiert wurde. Bonhoeffers Christologie machte klar, dass die Kirche weder in die Falle eines weltanschaulichen „anti" noch in die Falle der Sorge um sich selbst gehen durfte, sondern auch unter marxistischer Herrschaft für die Menschen da zu sein hatte.

Johannes Hamel, der Hallenser Studentenpfarrer, rief damals die Kirche auf, „sich die marxistische Welt vom *Evangelium* geben zu lassen", der Faszination der Macht also nicht in der Fixierung auf eine „totalitäre Herrschaft" zu erliegen, sondern „von Tag zu Tag danach zu spähen, wo sich uns Möglichkeiten zur innerlich beteiligten und verantwortlichen Mitarbeit unter der Diktatur" bieten.[5]

Die zweite These

Die Konzentration der Barmer Thesen auf Christus meint gerade nicht einen Rückzug aus Welt, Gesellschaft und Kultur. Vielmehr erschließt sie von Christus her die ganze Wirklichkeit in all ihren Bereichen, um in ihnen zum christlichen Leben zu befreien und zu ermächtigen. Das macht die zweite These deutlich: Jesus Christus … Gottes kräftiger Anspruch auf unser *ganzes* Leben; wir in *allen* Bereichen unseres Lebens Jesus Christus zu eigen, der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürftig; „durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen". Dieser in seinem Sprachrhythmus schönste Satz der Thesen ist zugleich ihr deutlicher Ansatz für eine Befreiungstheologie!

Auch diese zweite These war für die Kirchen in der DDR eine zentrale und unverzichtbare Orientierung. Die SED wollte die Kirche in den privaten Raum einer religiösen Innerlichkeit und eines politikfernen Kultus abdrängen. Das entsprach dem liberalen Verständnis der Religion als „Privatsache" und der russisch-orthodoxen Tradition. In den evangelischen DDR-Kirchen begegnete der osteuropäische Staatssozialismus aber zum ersten Mal einer Kirche, die es für ihren unaufgebbaren Auftrag hielt, Ver-

[4] *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, DBW 8, München 1998, 558f.
[5] *Johannes Hamel*, Christenheit unter marxistischer Herrschaft, Berlin 1959, 7, 79.

antwortung für das Ganze der Gesellschaft aus ihrem Glauben heraus wahrzunehmen. So mischte sie sich kritisch ein, als es um die Bodenreform, um die Toleranz im Bildungswesen, um Friedenspolitik und Wehrdienstverweigerung, um das Mauerregime, um die ökologische Verantwortung usw. ging. Vielfach war innerkirchlich umstritten, wie weit die Kirche gehen, wie öffentlich und scharf sie reden soll. Vor allem lag hier ständiger Konfliktstoff mit dem Staat, der den Kirchen illegitime Grenzüberschreitungen ins Politische vorwarf. Der vorletzte Staatssekretär der DDR für Kirchenfragen, Klaus Gysi, bezeichnete den Umgang mit einer solchen Kirche einmal als ein erstmaliges und einmaliges „historisches Experiment" für den Sozialismus.[6]

Nach dem Mauerbau 1961 formulierte die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR 10 Sätze für den weiteren Weg der Kirche. Mit dem Leitsatz „Es ist nur *ein* Herr: Jesus Christus" schloss der Text an die erste Barmer These an und im ersten der 10 Sätze ist die zweite These wieder zu erkennen: „Jesus Christus hat seine Gemeinde in die Welt gesandt, allen Menschen die Versöhnung Gottes zu verkündigen und ihnen Gottes Willen in allen Bereichen des Lebens zu bezeugen."[7]

Bestritten dagegen wurde die zweite Barmer These von einer neulutherischen „Zwei-Reiche-Lehre" aus. Der Bereich des Politischen sei nicht der „Herrschaft Christi", sondern der Schöpfung zuzuordnen und der politischen Vernunft unterstellt. Diese Position nahm in einigen Kirchen und kirchenpolitischen Anwendungen die Gestalt und Funktion einer Anpassungsideologie an.[8] Daraufhin setzten unierte und lutherische Kirchen eine Lehrgesprächskommission ein „Zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi". Im Ergebnis werden beide „Lehren ... als wechselseitig einander ergänzende und korrigierende Interpretationsmodelle" für das Handeln des Christen in der Welt bezeichnet und in diesem Rahmen die Position von Barmen II ausdrücklich bestätigt.[9]

Einen deutlichen Schritt über dieses theologische Konsensdokument hinaus ging der Kirchenbund in den achtziger Jahren. Die Rüstungseskala-

---

[6] *Klaus Gysi*, Staatssekretär für Kirchenfragen der DDR: Kirche und Staat in der DDR. Vortrag gehalten am 13. Mai 1981 vor dem Königlichen Institut für Internationale Angelegenheiten in London (Chatham House); in: epd-Dokumentation 28/81, 4–10, 8.

[7] Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche, vom 8. März 1963, Kirchliches Jahrbuch 1963, Gütersloh, 181–186.

[8] Vgl. *Heino Falcke*, Bemerkungen zur Funktion der Zweireichelehre für den Weg der evangelischen Kirchen in der DDR; in: *Ulrich Duchrow* (Hg.), Zwei Reiche und Regimente, Gütersloh 1977, 65ff.

[9] Kirchengemeinschaft und politische Ethik, Berlin 1980, 40, 36.

tion im Abschreckungssystem zwischen den beiden Supermächten beunruhigte damals die Öffentlichkeit und trieb die Friedensbewegung im Westen auf die Straße und in der DDR in die Kirchen. Nach einem mehrjährigen Beratungsprozess beschloss der Kirchenbund 1987 eine „Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung".[10] Damit vollzog er erstmalig eine verbindlich bekennende Aussage im Bereich der politischen Ethik, nicht der Glaubenslehren. Das setzte die theologische Entscheidung der zweiten Barmer These voraus, Jesus Christus als den Herrn auch über die weltlich-geschöpflichen Bereiche unseres Lebens zu bekennen. Die Kirchen hatten in dem Abschreckungssystem mit seinen Eskalationsmechanismen und Denkzwängen eine der „gottlosen Bindungen dieser Welt" erkannt, von denen die zweite Barmer These spricht. „Widerfährt" uns durch Christus „frohe Befreiung" aus ihnen, dann ist ihnen abzusagen, um frei zu werden „zu freiem dankbaren Dienst an Gottes Geschöpfen". Die „Absage" an die Abschreckung leitete der Kirchenbund 1987 nicht ausdrücklich aus Barmen II ab, aber sie ist faktisch und in unüberbietbarer Deutlichkeit eine konkrete Verwirklichung dieser These.

Die dritte und vierte These

Ich fasse diese beiden Thesen zusammen, weil sie beide von der Kirche handeln und beide staatliche Eingriffe in das Leben und die Ordnungsgestalten der Kirche abwehren. Nach der NS-Ideologie sollte die Kirche u. a. durch Einsetzung eines „Reichsbischofs" und manipulierte Kirchenwahlen gleichgeschaltet werden und in ihr sollte – analog zur NS-Herrschaft – das „Führerprinzip" die synodalen Ordnungen ersetzen. Es gab damals in der Kirche theologische Auffassungen, die solchen Eingriffen Tor und Tür öffneten. Sie trennten die Kirche als geistliche Wirklichkeit von ihrer Rechtsgestalt, die stets durch den gesellschaftlich-politischen Kontext bedingt und ihm angepasst sei, also nicht theologisch abgeleitet werden könne oder müsse.

Dagegen stellt die dritte These fest, dass die Kirche „mit ihrem Glauben wie mit ihrem *Gehorsam*, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer *Ordnung*" zu bezeugen habe, dass sie allein das Eigentum Jesu Christi sei und allein von seinem Trost und seiner Weisung lebe. Nur wenn die Bindung an Christus

[10] Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR 1980–1987, Berlin 1989, 253–257. Vgl. hierzu *Anke Silomon*, Synode und SED-Staat: Die Synode des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR in Görlitz vom 18. bis 22. September 1987, Göttingen 1997.

und die Befreiung durch ihn konkrete Lebensgestalt in der Kirche gewinnt, wird die Kirche der Welt auch in Freiheit und Vollmacht begegnen können.

Für die Kirchen in der DDR schien es hier kein Problem zu geben. Die Verfassung schrieb die Trennung von Kirche und Staat fest und gab der Kirche ausdrücklich das Recht, ihre inneren Angelegenheiten selbstständig im Rahmen der geltenden Gesetze zu regeln.

Gleichwohl gab es Ende der fünfziger Jahre einen Versuch der SED, über den finanziellen Hebel die Kirche abhängig und gefügig zu machen. 1957 geriet die „Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachen" in eine finanzielle Krise, so dass sie die Pfarrer-Gehälter nur noch in Raten zahlen konnte. In einer verdeckten Aktion ließ der Staat Pfarrerehepaare befragen, was sie davon hielten, wenn der Staat die Gehälter der Pfarrer übernähme. Er hätte damit die Regelung eingeführt, die in den Volksdemokratien Tschechoslowakei und Ungarn bereits in Geltung war. Ein Kreis junger Pfarrerinnen und Pfarrer, dem ich angehörte, sah darin einen Verstoß gegen Barmen II, erklärte seine Bereitschaft, notfalls den Lebensunterhalt durch Berufstätigkeit außerhalb der Kirche zu verdienen, und bestärkte so die Kirchenleitung in der entschiedenen Ablehnung dieser Regelung. Der Staat zog diesen Versuchsballon wieder ein.

Einen ständigen Streit um die Eigenständigkeit der Kirche gab es, wo kirchliche Veranstaltungen, seien es Gottesdienste, Jugendtage oder Kirchentage politische Themen aufgriffen. Es galt, oftmals in scharfen Gesprächen, dabei zu beharren, dass die Kirche allein zu definieren habe, was ein Gottesdienst sei, und dass politische Themen zur Bezeugung des Evangeliums und zur Identität der Kirche gehören. So hatte sich die Kirche als staatsfreier Raum zu behaupten und es zeigte sich immer deutlicher, welche auch politisch-gesellschaftliche Bedeutung dem im SED-Staat zukam. Er schaltete ja die Gesellschaft gleich und ließ keine eigenständigen zivilgesellschaftlichen Kräfte aufkommen. In dieser Situation waren die öffentlich tagenden Synoden der evangelischen Kirche das einzige demokratische Forum, in dem die öffentlichen Angelegenheiten kritisch diskutiert wurden. In den achtziger Jahren konnten sich die gesellschaftskritischen Gruppen im staatsfreien Raum der Kirche sammeln. Dieser wurde dann zum Bereitstellungsraum, von dem im Herbst 1989 die revolutionäre Bewegung ausging. So bekamen die beiden Kirchenthesen von Barmen in der DDR-Situation eine politische Relevanz, an die man 1934 in Barmen sicher zu allerletzt gedacht hätte.

Diese These handelt von der Beziehung zwischen Staat und Kirche und war vor allem in den fünfziger Jahren heftig umstritten. In ihr wird keine Staatslehre entwickelt, schon gar nicht eine bestimmte Staatsordnung theologisch legitimiert – auch die Demokratie nicht, obwohl ihr Verfasser ein überzeugter Schweizer Demokrat war. Auch sie wird nicht in den Bekenntnisrang, oder – wie heute bisweilen – zu einer Heilslehre erhoben. Vielmehr ist hier deutlich die Tendenz erkennbar, den Staat zu entmythologisieren, besonders im Gegenüber zur Tradition deutscher Staatsmetaphysik und zur Staatsmystifizierung der „Deutschen Christen". Der Staat wird nicht als Ordnung, sondern als „Anordnung" Gottes bezeichnet. Eine „Anordnung" ordnet ein bestimmtes Handeln an, setzt eine Maßnahme in Gang, sie hat also einen begrenzten, konkret gezielten, rein funktionalen Sinn. Der Staat hat die Funktion „für Recht und Frieden" zu sorgen. Von daher wird – noch vor dem Aufkommen des politologischen Begriffs „Totalitarismus" – die Auffassung abgewehrt, als könne der Staat „die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden".

Das musste nach dem Zweiten Weltkrieg auch gegen den sozialistischen Weltanschauungsstaat geltend gemacht werden. Er beanspruchte mit dem Machtmonopol zugleich das ideologische Wahrheitsmonopol und erhob damit Anspruch auf den ganzen Menschen. Diesen Anspruch hat die Kirche stets bestritten. Im Bildungswesen wie in anderen Lebensbereichen stritt sie um Toleranz, Gewissensfreiheit und Meinungsfreiheit, freilich immer nur mit Teilerfolgen. Es handelte sich hier um einen strukturellen und bleibenden Konflikt.

Musste die Kirche den SED-Staat daher nicht auch von der staatlichen Aufgabe her, für Recht zu sorgen, bestreiten? Heftige Kontroversen erzeugte Ende der fünfziger Jahre eine Schrift des Berliner Bischofs Otto Dibelius, der dem DDR-Staat nicht nur die rechtsstaatliche Legitimation, sondern auch den rechtsstaatlichen Charakter abstritt und die Loyalitätspflicht der Bürger diesem Staat gegenüber infrage stellte.[11]

Hier half der Begriff der „Anordnung" der Barmer These zur Differenzierung: Gott kann sich auch eines nach modernen staatsrechtlichen Begriffen illegitimen Staates bedienen, um in der „noch nicht erlösten Welt" ein begrenztes Maß an Recht und Frieden herzustellen und so das Zusammenleben der Menschen vor dem Chaos zu bewahren.

[11] Vgl. Dokumente zur Frage der Obrigkeit. Zur Auseinandersetzung um die Obrigkeitsschrift von Bischof Dr. Otto Dibelius, Darmstadt 1960.

Die Synode der damals noch vereinten Evangelischen Kirche in Deutschland hatte 1956 im deutlichen Anschluss an Barmen V und im Blick auf die DDR formuliert:

„Das Evangelium rückt uns den Staat unter die gnädige Anordnung Gottes, die wir in Geltung wissen, unabhängig von dem Zustandekommen der staatlichen Gewalt oder ihrer politischen Gestalt. Das Evangelium befreit uns dazu, im Glauben nein zu sagen zu jedem Totalitätsanspruch menschlicher Macht, für die von ihr Entrechteten und Versuchten einzutreten und lieber zu leiden, als gottwidrigen Gesetzen und Anordnungen zu gehorchen."[12]

Darüber hinaus erfuhr der Begriff der Anordnung in Verkündigung und Seelsorge der DDR-Kirchen eine Bedeutungsverschiebung ins Geschichtliche. Er meinte auch das Geschichtshandeln Gottes, das uns Christen in Deutschland nach dem von uns verschuldeten Krieg die Existenz in diesem Staat zuwies. Im Vertrauen auf Gottes Vergebung und Führung galt es, diesen Staat als Raum unseres Dienstes in der Welt anzunehmen und so „Kirche für andere" zu sein.

Diese Glaubenserkenntnis gewann an Bedeutung, als sich nach dem Mauerbau 1961 zeigte, dass auf absehbare Zeit mit der Fortexistenz des DDR-Staates in einem geteilten Deutschland und der weltpolitischen Szenerie des Ost-West-Konfliktes zu rechnen war. Die Existenz der Kirche wurde jetzt oft mit der Formel „Kirche *im* Sozialismus" beschrieben.[13] Das „im" wurde gern durch „zwischen Anpassung und Verweigerung" erläutert. Aber die Gefahr schleichender, sich gewöhnender Anpassung war in der Tat groß. Der Staat gebrauchte die Formel „Kirche im Sozialismus" so, als bedeute sie die Sanktionierung des Status quo des „real-existierenden Sozialismus". In der verbreiteten Depression nach der Niederschlagung des Prager Frühlings und seines „Sozialismus mit menschlichem Antlitz" wuchs diese Gefahr einer resignativen Anpassung. Ich vertrat dagegen auf der Synode des Kirchenbundes in Dresden 1972 die These, dass wir Kirche im Sozialismus nur sein könnten, wenn wir an der Humanisierung und Liberalisierung, also an der Veränderung des real existierenden Sozialismus

[12] Theologische Erklärung der Synode der EKD in Berlin, 27.–29. Juni 1956, Kirchliches Jahrbuch 1956, Gütersloh, 17–18.

[13] Vgl. Wegsuche im sozialistischen Gesellschaftssystem der DDR: Aus dem Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen vor der Synode des Bundes im Mai 1973 in Schwerin; in: Kirche als Lerngemeinschaft, hg. vom Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1981, 184–186; Kirche im Sozialismus. Aus dem Bericht der Evangelischen Kirchenleitungen vor der Synode des Bundes im Mai 1977 in Görlitz; in: a. a. O., 205–211.

arbeiteten. Ich forderte uns Christen auf, unsere Gesellschaft „nicht loszulassen mit der Hoffnung eines verbesserlichen Sozialismus". Diese Hoffnung wurde in der Auferweckung des gekreuzigten Christus begründet, nicht in einem optimistischen Sozialismusverständnis, und es war eine Hoffnung, die in veränderndes Handeln führte – nicht ins Abwarten.[14]

Ich denke, dies war eine situationsgerechte Auslegung von Barmen V im Licht von Barmen II und auf dem Grund des Satzes der 5.These: „Sie (die Kirche, H.F.) vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt."

Es ließe sich jetzt zeigen, wie diese kritische und verändernde Hoffnungspraxis in Gemeinden, in den Friedens-, Umwelt- und Eine-Welt-Gruppen Gestalt gewann. Die Arbeit für einen „verbesserlichen Sozialismus" scheiterte jedoch Mitte der achtziger Jahre, als sich eine reformunfähige DDR-Regierung dem politischen Neuaufbruch Michael Gorbatschows verweigerte.

Wie sich das starke Eingreifen der evangelischen Kirche in das politische Geschehen der Revolution und Transformation 1989/90 vom Barmer Bekenntnis her ausnimmt, bedürfte einer eigenen Darstellung. Eines aber ist mit Händen zu greifen: Durch ihre jahrzehntelange intensive Friedensarbeit hat die Kirche im revolutionären Geschehen mitgeholfen, „für Recht und *Frieden* zu sorgen", so dass es eine gewaltfreie Revolution der Kerzen und Gebete wurde.

Die sechste These

Was diese letzte These den Kirchen in der DDR zu sagen hatte, ist schnell gesagt. Es geht in ihr um die Freiheit und den Auftrag der Kirche, „die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk".

Von der Freiheit der Kirche wird hier das Entscheidende in genialer Kürze gesagt: „Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, …". Die theologische Wahrheit dieses Satzes lässt sich aus vierzig Jahren DDR-Geschichte mit Erfahrungen belegen. Die Kirche war jeweils so frei, wie sie sich allein von ihrem Auftrag leiten ließ. Wo sie sich Freiräume für ihre Existenz durch Abstriche an ihrem Auftrag erkaufte, wurde sie unfrei.

Die Freiheit der Kirche in der DDR war prekär, nicht zuletzt dadurch, dass der Rechtsraum der Kirche nicht durch ein Staatskirchenrecht kodifi-

[14] Vgl. *Heino Falcke*, Christus befreit – darum Kirche für andere; in: *ders.*, Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren, Berlin 1986, 24.

ziert war. Vielmehr musste die Kirche da, wo sie in die Öffentlichkeit ging, ihre Handlungsfreiheit oft erstreiten oder sich unter Risiko auch einfach nehmen. Ihre Freiheit in der Auftragstreue musste sie also mehr oder weniger ständig bewähren. Aber auch eine Kirche, der durch Staatsverträge und bürgerliche Freiheitsrechte alle Handlungsfreiheit gegeben ist, kann in Unfreiheit fallen. Ihre Freiheit gewinnt die Kirche nicht vom Staat und verliert sie nicht durch ihn. Die Freiheit der Kirche entscheidet sich an ihrer Auftragstreue.

Der Auftrag der Kirche ist, das Evangelium von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk. Diesen Auftragshorizont hatten die Kirchen in der DDR auch als Minderheitskirche festzuhalten, zu der sie wurde. Sie waren nicht wachsende Freikirchen, sondern schrumpfende Volkskirchen! Die missionarische Offenheit „für alles Volk" war für sie eine ständige selbstkritische Anfrage und Anfechtung, vor der sie sich nicht in das Schneckenhaus einer selbstzufriedenen und selbstgerechten Konventikelkirche verkriechen durften.

In den sechziger Jahren sagte uns die ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi, die Kirche Christi *treibe* nicht Mission, sie *sei* Mission, eine Gestalt der Sendungsbewegung Gottes in der Welt. Der ÖRK beunruhigte uns mit der Frage nach den „häretischen Strukturen" der Kirchen und Gemeinden, die dieser Sendung entgegenstehen.[15] Es gab zahlreiche Experimente und Modelle, die dies „Mission *sein*" im DDR-Kontext umzusetzen versuchten, und sogar einen Kongress „Missio heute". Von der sechsten Barmer These her war sicher darauf zu achten, dass bei dieser extrovertierten Wendung der Kirche zur Welt aus dem „Evangelium von der freien Gnade Gottes" nicht ein gesellschaftliches Reform- oder Sozialprogramm wurde. Ebenso wenig aber durfte eine durchaus existente „Barmen-Orthodoxie" die Impulse blockieren, die in den sechziger Jahren und danach aus den Befreiungstheologien zu uns kamen. Jedenfalls rückt die sechste Barmer These mit dem Verkündigungsauftrag, der „allem Volk" gilt, die Kirche in den universalen Horizont der Sendung durch den Auferstandenen zu „allen Völkern" (Mt 28,19). So weist schließlich die Barmer Erklärung auch über sich selbst und ihren begrenzten geschichtlichen Horizont hinaus und fordert uns auf, in einer sich wandelnden Welt nach der sich ebenfalls wandelnden Relevanz ihres eigenen Bekenntnisses immer neu zu fragen.

---

[15] *Ökumenischer Rat der Kirchen*, Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt, Genf 1967, 23.



Die Barmer Theologische Erklärung

Eine Aktualisierung im Ringen der Kirche auf der politischen Bühne Indonesiens

VON FRIDZ PARDAMEAN SIHOMBING[1]

Die Aktualisierung der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) betrifft die Kirchen Indonesiens in einem besonderen historischen und theologischen Kontext in einem Land mit der größten muslimischen Bevölkerung der Welt. Die größte Kirche in Indonesien ist die HKBP (Huria Kristen Batak Protestant). Sie ist gefordert, als erwachsene, reife und selbstständige Kirche theologische Antworten zu geben. Für sie sowie für andere Kirchen in Nordsumatra, die aus der HKBP hervorgegangen sind,[2] ist die BTE ein Bekenntnis, das vor allem deswegen zu achten und zu beachten ist, weil sie im Jahr 1951 in das Bekenntnis und in die Verfassung der HKBP aufgenommen wurde. Das bedeutet, dass diese Kirchen durch ihr eigenes Bekenntnis aufgefordert sind, die gegenwärtigen Herausforderungen im Lichte der BTE zu verstehen.

Die Kirche als Leib Christi hat eine ökumenische Dimension und eine ökumenische Realität. Sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, die durch die Kraft des Heiligen Geistes im Glauben an Gott in Jesus Christus verbunden ist. Diese Gemeinschaft hat Jesus in Joh 17 vorausgesehen und von Gott erbeten und somit auch begründet. Sie findet ihren theologisch pointierten Ausdruck in der BTE. Jesu Vision von der Einheit ist äußerst wichtig für eine Kirche, die ihren Weg in dieser Welt geht. Darum betet Jesus für sie zu seinem Vater. Dietrich Bonhoeffer sieht diese ökumenische Dimension in der BTE und im Prozess ihres Entstehens. Daher betont er den ökumenischen Charakter der BTE.[3] Der Vater der BTE, Karl Barth, sagte

---

[1] Dr. Fridz Pardamean Sihombing ist Dozent am Theologischen Seminar der Protestant Christian Batak Church (HKBP) in Indonesien.

[2] Z.B. die GKPPD, die 1995 selbstständig wurde, die GKPA, 1976 selbstständig, und die GKPS, 1963 selbstständig, so wie die GKPI, eine Abspaltung von der HKBP.

[3] *Dietrich Bonhoeffer*, Die Bekennende Kirche und die Ökumene (1935), GS I, 240ff.

einmal, dass die BTE „zugleich als Botschaft an die ganze Ökumene" zu verstehen ist. Sie ist ein Ruf nach Vorwärts.[4]

Wenn wir uns in der Ökumene verbunden wissen, müssen wir fragen: Hat die BTE noch die Kraft, der Kirche eine Richtung zu geben und für sie Antworten zu finden auf die theologischen Herausforderungen unserer Zeit, Herausforderungen, die aus der Situation einer Kirche inmitten der Gesellschaft erwachsen?

Die BTE beantwortet solche Fragen mit zentralen Glaubensaussagen. Sie nennt und bekennt die Quelle aller Verkündigung, nämlich das zentrale Wort Gottes, welches Jesus Christus ist (Barmen I). Jesus Christus steht im Zentrum, weil Gott auch die Zukunft des Menschen in Jesus Christus zentriert hat (Barmen II). Jesus Christus ist das eine Wort *Gottes* (Barmen I) und *Gott* gibt der Welt eine Zukunft in Jesus Christus – zur Rechtfertigung, zur Heiligung und zur Erlösung (Barmen II). Weil die Kirche eine Gemeinschaft von Brüdern and Schwestern ist, die in Jesus Christus und durch die Kraft des Heiligen Geistes an Gott glauben (Barmen III), muss die Kirche Christi von Haus aus eine Alternative zu anderen Formen der Gemeinschaft sein (Barmen IV). Diese Alternative zeigt sich im Auftrag und in der Berufung der Kirche Jesu Christi, sich für Menschlichkeit einzusetzen und für Gerechtigkeit unter den Menschen zu kämpfen – für eine Gerechtigkeit, die sich auf die Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus gründet. Denn Jesus Christus ist der Grund (1Kor 13) und das Haupt (Eph 4) der Kirche. Indem die Kirche und ihre Glieder sich als Bürger der Gesellschaft und des Staates für Gerechtigkeit einsetzen (Barmen V), entsteht auch für die anderen Religionen, die ebenfalls Bürger dieses Staates sind, eine Dynamik. Daraus erwächst die besondere Verantwortung und Berufung der Gemeinde als des Leibes Christi zur Verkündigung der Freudenbotschaft, denn dem Wort Gottes sind keine Fesseln angelegt. Mit diesem Auftrag und Ruf endet die BTE (Barmen VI).

In dieser kurzen Zusammenfassung der BTE wird deutlich, dass sie von der zentralen theologischen Grundlage, von der Quelle unserer christlichen Botschaft spricht. Sie beschreibt, was die Kirche und ihr Auftrag ist: sich für Gerechtigkeit einzusetzen und auch den Anhängern anderer Religionen die Freudenbotschaft zu verkündigen. Auf dieser Basis hat die BTE eine aktuelle Bedeutung für die Kirchen in Indonesien.[5] Hier sollen einige aktuelle Bezüge

[4] *Karl Barth*, Barmen (1952); in: *Martin Rohkrämer* (Hg.), Karl Barth. Texte zur gegenwärtigen Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, 172.

[5] Vgl. ausführlicher in: *Fridz Pardamean Sihombing*, Versöhnung, Wahrheit und Gerechtigkeit. Die ökumenische Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung für den Weg der Kirchen in Indonesien, Neukirchen-Vluyn 2007.

aufgezeigt werden. Doch die Situation in Indonesien ändert sich sehr schnell, und die aktuellen Bezüge müssen immer neu erkannt werden. Diese Untersuchung bezieht sich auf den Kirchenkampf der HKBP in den Jahren 1992–1998 und die Lehren, die bis in die Gegenwart hinein daraus zu ziehen sind.

1. Barmen und die Ideologie der Pancasila

Warum muss bei der Frage nach der Aktualität der BTE zunächst von der Staatsideologie der „Pancasila" gesprochen werden? Dazu zunächst eine These: Nur wenn man sich theologisch mit der Pancasila auseinandersetzt, treibt man in Indonesien kontextuelle Theologie.

Die Pancasila (fünf Säulen) bildet die Grundlage des indonesischen Staates. Die fünf Säulen sind (1) das Bekenntnis zu einem *Gott*, (2) die Achtung einer gerechten und zivilisierten Menschlichkeit/Humanität, (3) die Entschlossenheit zur Wahrung der Einheit Indonesiens, (4) das Bekenntnis zur Demokratie und (5) die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit. Als Grundlage und Ideologie des indonesischen Staates ist die Pancasila auch die Grundlage einer jeden Gesetzgebung. Ein Gesetz kann nur dann Gültigkeit haben, wenn es Pancasila-konform ist. Das ist die formale rechtliche Stellung der Pancasila seit der Unabhängigkeitserklärung des indonesischen Staates vom 17. August 1945, genauer gesagt seit der Ausrufung der Pancasila am 1. Juni 1945.

Woher kommen diese fünf Säulen? Es gibt dazu ganz verschiedene Theorien, keine ist letzlich eindeutig. Doch abgesehen von diesen Theorien sind diese fünf Säulen – mit den Worten ihres Proklamators Präsident Soekarno – eine „Kristallisation der erhabensten Werte des indonesischen Volkes". Zu fragen ist: Sind diese erhabensten Werte wirklich die Grundlage unserer Staatsführung?

Wenn die Pancasila wirklich eine Kristallisation der erhabensten Werte unseres Volkes ist, dann stehen alle Handlungen, die nicht der Pancasila entsprechen, nicht nur im Widerspruch zum geltenden Recht, sondern auch in Widerspruch zum Gewissen des Volkes. Wenn wir die Pancasila so verstehen, dann können wir auch die Unzufriedenheit und den Ärger verstehen, welche in der Bevölkerung oder zumindest in Teilen der Bevölkerung aufkommen. Sie sind eine Folge der schlechten Staatsführung und des üblen Benehmens derer, die das Recht schützen sollten.

Es gibt viele benachteiligte und geschädigte Bürger und Bürgerinnen innerhalb unserer Gesellschaft, die ihre Rechte mit dem Hinweis auf die Pancasila einfordern. Auch diejenigen, die am Aufbau eines geordneten Staatswesens

teilnehmen möchten, argumentieren mit der Pancasila. Sie ist im Denken von Volk und Staat so stark verankert, dass sogar die Regierung unter Diktator Suharto sie benutzte, um die Einheit des Staates ideologisch zu untermauern. Dabei setzte diese Regierung das Recht auf freie Religionsausübung außer Kraft und mischte sich in den Jahren 1992–1998 in die inneren Angelegenheiten der HKBP-Kirche und anderer Religionsgemeinschaften ein.

Es ist daher durchaus angemessen, wenn wir die These formulieren, dass der Kontext der Theologie in Indonesien die Pancasila ist. Ausgehend von der Pancasila, die alle Dimensionen von Gesellschaft, Volk und Staat umfasst, wollen wir einige weitere wichtige Bereiche beleuchten, gerade weil die Pancasila Grundlage aller indonesischen Gesetzgebung ist. Folgende besondere Herausforderungen sind zu nennen: 1) Freie Religions- und Gottesdienstausübung; 2) Menschenwürde und Menschenrechte; 3) das Problem des „Separatismus"; 4) das Problem der Demokratie; und 5) das Problem der sozialen Gerechtigkeit. Prof. Emanuel G. Singgih war von der Pancasila als Kontext theologischen Denkens und Arbeitens inspiriert, als er in seinem Vortrag vor der 57. Großen Synode der HKBP im Oktober 2002 in Sipoholon sagte, dass eine Kirche, die in der Gesellschaft eine aufbauende Rolle spielen möchte, sich u.a. folgenden Herausforderungen stellen muss: 1) der Vielfalt der Religionen, 2) der großen Armut unter den Menschen, 3) dem Leiden der Menschen, 4) der Ungerechtigkeit, einschließlich der Ungleichheit der Geschlechter, und 5) der Umweltzerstörung.[6]

In welcher Hinsicht spricht die BTE indonesische Kirchen in ihrer besonderen Situation an? Welche Rolle spielt das Wort Gottes als Grundlage des christlichen Glaubens gegenüber der Pancasila, wenn Christen entsprechend dem Ruf ihres Glaubens ihre Verantwortung in der Gesellschaft wahrnehmen wollen? Gibt es einen Zusammenhang zwischen beiden, und wenn ja,worin besteht er? Wie muss die Pancasila im Licht des Wortes Gottes verstanden werden?

Es ist gewiss nicht falsch, die Übereinstimmung von Pancasila und BTE in einigen Formulierungen zu beachten: „Die Pancasila ist die Quelle aller Quellen der Gesetzgebung", und in der Verwerfung der These I der BTE heißt es: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als *Quelle* ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenba-

[6] *Prof. Dr. Emanuel G. Singgih*, Gereja Yang Sadar Konteks Dalam Rangka Memberdayakan Masyarakat, im Synodalbericht der 57. Synode der HKBP, im Seminarium Sipoholon 30. September – 4. Oktober 2002, 57–66 (58–59).

rung anerkennen." Unter der Regierung Suharto waren die Kirchen gezwungen, die Pancasila als Grundlage ihrer Ordnung anzuerkennen. Die Kirchen wurden vom Staat mit anderen Organisationen der Gesellschaft gleichgestellt. Damals fanden die Kirchen folgende Lösung: Sie erkannten die Pancasila als Grundlage ihres Lebens in Gesellschaft, Volk und Staat an, doch am Bekenntnis zu Jesus Christus als Grundlage der Kirche hielten sie fest.

Die These I der BTE muss als Proklamation der zentralen Stellung Jesu Christi verstanden werden. Jesus Christus als das eine Wort Gottes ist Quelle aller Verkündigung der Kirche. Damit verwirft die BTE alle Quellen der Verkündigung außer und neben Christus. Diese Verwerfung besagt aber nicht, dass es keine Lichter, Wahrheiten, Weisheiten oder Gutes und Nützliches für das menschliche Zusammenleben gäbe. Solche „Lichter" und „Wahrheiten" finden sich in manchen Ideologien, in menschlicher Weisheit, in Kultur und Sitte. Karl Barth betont das in der sog. „Lichterlehre" seiner Kirchlichen Dogmatik. Die einfache sprachliche Formulierung der BTE bedeutet nicht „hier ist Licht – dort ist Dunkelheit", sondern sie gesteht zu, dass es in jeder Ideologie gute und positive Dinge gibt, die sich mit den schlechten und verwerflichen vermischen.

Die Werte der Pancasila sind zu verstehen als menschliche Weisheiten. Wenn wir also die Pancasila als menschliche Weisheit ansehen und akzeptieren, und Jesus Christus als die eine Weisheit Gottes[7] glauben und bekennen, dann können wir auch die Pancasila im Licht Jesu Christi als menschliche Weisheit würdigen. Dieses Verständnis der Pancasila gibt uns dann gleichsam das Recht, in unserer Gesellschaft für die Religionsfreiheit, soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte und Demokratie zu kämpfen. Wenn wir dafür auf der Grundlage der Pancasila kämpfen, verfallen wir nicht in einen Pragmatismus, sondern kämpfen aufgrund einer tieferen verantwortungsvollen und theologisch fundierten Überzeugung. Die Sprache und die Grundlage unserer Argumentation ist die Pancasila, die von weiten Kreisen unserer Gesellschaft als Basis für das Zusammenleben in Gesellschaft, Volk und Staat akzeptiert und anerkannt wird. Das tun wir im Licht unseres christlichen Glaubens und im Licht des Wortes Gottes.

2. Barmen und die Religionsfreiheit

Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, besonders hinsichtlich der Vielzahl von Religionen in unserem Land. Auf diesem Hintergrund

[7] These II der BTE – zu verstehen als Vertiefung der Christologie der These I.

wurde der Titel der Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum des Rates der Christen in Asien *(Christian Council of Asia)* formuliert: „Eine friedliche Gesellschaft für alle ..." (*„mewujudkan komunitas damai untuk semua"*). In dieser Festschrift schreibt der Generalsekretär der HKBP, Pfarrer W.T.P. Simarmata, dass der Pluralismus der Religionen – neben Wirtschaft und Politik – einer der Gefahrenpunkte sei, wenn es darum ginge, eine friedvolle Gesellschaft aufzubauen.[8] Was Simarmata dort über die interreligiösen Beziehungen in Indonesien ausführt, zeigt die Ironie der Situation. Schon das Gesetz in Indonesien verlangt eine Achtung vor der Religion des Anderen. Die Religionsfreiheit gehört zu den erhabensten Werten unseres Volkes. Doch in der Realität gibt es keine Religionsfreiheit, vielmehr stellen die interreligiösen Verhältnisse eine Gefahr für den Frieden in der Gesellschaft dar! Die Religion, eigentlich Quelle und Garant des Friedens, ist eine Gefahr für den Frieden, obwohl der Islam immer wieder seine Toleranz betont. H.M. Ridwan Lubis sagt sogar, dass die Toleranz von Seiten des Islam sich „nicht nur in den theologischen Ausführungen, sondern schon im empirischen Bereich" zeige.[9]

Die Kirche befindet sich inmitten einer religiös-pluralistischen Gesellschaft. Daraus erwächst die Sorge, dass hier Gefahren schlummern. Das zeigte sich bereits deutlich bei mehreren Gewaltakten von Anhängern unterschiedlicher Religionen gegeneinander. Es gab Konflikte, Streitigkeiten, Handgreiflichkeiten, Prügeleien und größere Zusammenstöße, die auch Todesopfer zur Folge hatten. Es gibt Brandanschläge auf Gotteshäuser und Schließungen von Kirchen.

Neben den *sozialen* Gründen für Gewaltakte sehen wir auch, dass manche Maßnahmen der Regierung eine latente Gefahr für das Zusammenleben verschiedener Religionen mit sich bringen. Einige Provinzregierungen haben die muslimische Scharia eingeführt. Im *wirtschaftlichen* Bereich wirkt sich negativ aus, dass viele Banken ihre geschäftliche Praxis an der Scharia orientieren. Das kann zur Folge haben, dass Christen eines Tages nur noch Geld leihen können, wenn sie die Bedingungen und Gesetze der Scharia erfüllen. Nach meiner Rückkehr aus Deutschland nach Indonesien im Jahr 2006 fiel mir auf, dass alle *Fernsehsendungen* mit Farben und Symbolen des Islam unterlegt sind. Natürlich gibt es auch noch christliche Sendungen, sie werden aber immer seltener. Kürzlich wurde die religiöse

[8] *Willem T.P. Simarmata*, Mewujudkan Komunitas Damai, dalam: Mewujudkan Komunitas Damai Untuk Semua, Festschrift zum 50. Jubiläum des CCA, Medan 2007, 3–4.

[9] *Ridwan Lubis*, Membangun Komunitas Damai Untuk Semua, dalam: Mewujudkan Damai Untuk Semua, Festschrift zum 50. Jubiläum des CCA, Medan 2007, 16–19 (17).

Gruppe der *Ahmadiyah* in der Öffentlichkeit – vor allem von der sog. Front zur Verteidigung des Islam *(Front Pembela Islam = FPI)* – scharf angegriffen, weil sie von der Gruppe der *Muhammadiya* nicht als islamische Gruppe anerkannt wird. Dagegen hat dann die *Nahdlatul Ulama* (NU), deren Vorsitzender der frühere Präsident Abdurrahman Wahid (*Gus Dur*) ist, scharf protestiert und die *Ahmadiyah* im Namen der Religionsfreiheit in Schutz genommen. Auch der Bau von Gotteshäusern wurde in vielen Regionen Indonesiens durch eine gemeinsame Verordnung des Innenministers und des Religionsministers äußerst erschwert.

Was sagt die Kirche zu dieser Entwicklung? Welchen Beitrag kann die BTE in dieser Situation leisten? Das hängt zum einen davon ab, wie wir die BTE verstehen und interpretieren, und zum andern davon, wie wir die oben beschriebenen Phänomene bewerten.

Wir beginnen mit der Bewertung der genannten Phänomene und heben einige Punkte hervor: 1) Oft wird folgende Formulierung gebraucht: „Wir sind weder ein religiöser noch ein säkularer Staat, wir sind ein Pancasila-Staat." Der Pancasila-Staat achtet per se die Religionen in ihrer Vielfalt. 2) Wenn Indonesien kein religiöser Staat ist, warum erlaubt er dann in einigen Regionen die Einführung der islamischen Scharia? Warum gibt es in diesem Staat fruchtbaren Boden für Gewalt im Namen einer religiösen Gruppe, die sich *Front zur Verteidigung des Islam* nennt? Sowohl die staatlichen Gesetze wie auch das Gesetz der Menschlichkeit verbietet dies, und doch verbergen sich hinter diesen Phänomenen bestimmte politische Interessen. So findet hier ein Tauziehen statt zwischen den politischen Interessen bestimmter Gruppen einerseits und der Vorherrschaft von Recht und Gesetz, die eigentlich das Interesse aller Bürger und Bürgerinnen ist, andererseits. 3) Zur Frage der *Ahmadiyah* gibt es zwei gegensätzliche Meinungen: (a) die einen lehnen sie ab, weil sie nicht den wahren Islam lehrt, d.h. aus Gründen des muslimischen Glaubens soll sie verboten werden; (b) die andern betonen die Religionsfreiheit und damit ihr Existenzrecht. 4) Die Behinderungen beim Bau von Gotteshäusern benachteiligen vor allem die Christen. Das ist äußerst merkwürdig, denn es widerspricht den Gesetzen des Staates und einer allgemeinen Humanität, die Indonesien verbal immer wieder proklamiert, es widerspricht dem Geist der Pancasila.

Die genannten Punkte lassen sich auf zwei Probleme zurückführen: 1) Das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat. Der Kirche fehlt ein Theologisches Reflektieren dieses Verhältnisses. Sie muss eine Theologie entwickeln, die weder unpolitisch noch anti-politisch, sondern die theo-

politisch ist. Einfacher ausgedrückt: Wie kann die Kirche ihre Theologie und ihren Dienst so gestalten, dass sie das Feld der Politik nicht nur berührt, nicht nur eine politische Dimension entwickelt, sondern in ihrem Charakter politisch ist? Ein solches Verständnis finden wir bei Karl Barth: „Wo theologisch geredet wird, wird direkt oder indirekt politisch geredet."[10] 2) Das Problem des Verhältnisses der Christen zu anderen Religionen, insbesondere zum Islam. Dazu bedarf es einer Theologie, die statt einer arroganten Überlegenheit die Gemeinsamkeiten hervorhebt und das Miteinander pflegt. Ein konstruktiver, offener theologischer Austausch muss an die Stelle einer fanatischen und destruktiven Haltung des Sich-Abschottens treten. Die Christen müssen sich darüber klar werden, dass sie einen Beitrag zu einer friedlichen Gemeinschaft für alle leisten müssen. Insbesondere sollten sie sich für Verständigung zwischen den verschiedenen Religionen einsetzen.

Hören die indonesischen Kirchen den Ruf der BTE zu den beiden oben genannten Problemen? Wir wollen untersuchen, inwieweit die BTE hier aktuell sein kann. Zunächst soll es um die Frage des Verhältnisses der verschiedenen Religionen gehen, später um die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat.

Mein Lehrer, Bertold Klappert, hat die These I der BTE in ihrer Bedeutung für den Dialog mit dem Islam kommentiert und aktualisiert.[11] Ich möchte versuchen, einen missionarischen Dialog oder eine dialogische Mission gegenüber dem Islam von der These VI der BTE her zu entwickeln. Die These wird allgemein als Missionsbefehl verstanden. Der Dialog zwischen verschiedenen Religionen darf nicht nur als verbale Kommunikation geführt werden, er verlangt auch den Kopf, das Herz und die Hände. Die protestantischen Kirchen in Indonesien[12] betonen den Aspekt des „Zusammenlebens ohne Verlust der eigenen Identität". Mit diesem Verständnis kommen sie zu dem Schluss, dass der Dialog die beste Art und Weise ist, ihre Mission zu erfüllen. Die wahre Mission ist der Dialog.[13] Die katholische Kirche praktiziert ein Konzept des harmonischen nachbarli-

[10] Karl Barth an Studierende in Leiden/NL am 27.2.1937, zitiert in: *Bertold Klappert*, Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, Neukirchen-Vluyn 1994, V.

[11] *Bertold Klappert*, Barmen I und der Dialog mit dem Islam. Vortrag, gehalten am 21. und 22. Januar 2005 im Seminar der Ökumenischen Werkstatt Wuppertal.

[12] Es gibt in Indonesien noch die Bezeichnung „Religion" für die Konfessionen der Protestanten und der Katholiken.

[13] Vgl. *Dr. A.A. Yewangoe*, Agama dan Kerukunan, BPK Gunung Mulia, Jakarta 2001, 49–50.

chen Miteinanders durch einen Dialog, der vier Aspekte betont: den Dialog des Lebens, den Dialog der religiösen Erfahrungen, den theologischen Dialog und den Dialog von Aktion und Zusammenarbeit. Man hofft, dass es dadurch zur Buße kommt, nicht nur zu einer privaten Buße, sondern zu sozialen Veränderungen und Verbesserungen.[14]

Das oben dargestellte Konzept unterscheidet sich von dem, was ich weiter unten anhand von Überlegungen zur These VI der BTE darlegen möchte. Die Grundfrage ist die nach einer offenen Theologie: Wie kann der Dialog mit dem Islam geführt werden? Für mich beginnt der Dialog mit der Einsicht, dass wir beide, Christen und Muslime, zur Familie Abrahams gehören. Wenn Christen Muslimen begegnen, dann begegnen sie – sowohl genealogisch wie religiös – den Nachkommen Ismaels. Diese Begegnung ist nur möglich, weil die Christen dem Stamm Abrahams gleichsam aufgepfropft wurden, obwohl sie eigentlich nicht zum Volk Gottes gehörten. Paulus gebraucht dies Gleichnis vom wilden Ölbaum, der dem edlen Ölbaum eingepfropft wurde (Röm 11,24f). Hier geht es um die Beziehung zwischen dem Volk Gottes (Israel) und den Heidenvölkern. Das Auf- bzw. Einpfropfen ist in Jesus Christus geschehen, über den der Weg in den Bund Gottes mit Abraham führt. So ist auch Johannes 14,6 zu verstehen und zu aktualisieren. Jesus ist der Weg zum Vater, durch den wir in den Bund mit Abraham hineingenommen sind. Dieser Vers ist der Text zu These I der BTE. Paulus gebraucht das Bild vom Einpfropfen, mit dem er deutlich macht, dass Abraham der Vater aller Glaubenden ist, sowohl der Beschnittenen als auch der Unbeschnittenen. So ist der Dialog mit dem Islam ein Dialog innerhalb der einen Familie Abrahams. Er gründet sich auf eine Theologie des Bundes und eine Theologie des Segens (Gen 12,1–4).

Natürlich stellt sich sofort die Frage, wo die in These I der BTE betonte zentrale Rolle Jesu Christi bleibt, wenn wir den Dialog mit dem Islam von These VI her entwickeln. Jesus ist nicht nur der Weg, in ihm geschieht auch die Einpfropfung des wilden in den edlen Ölbaum. Damit sind wir in die Spur von Sara zu Isaak gesetzt, nicht in die Spur von Hagar zu Ismael. Diese Gedanken sind mir beim Studium eines Beschlusses der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) von 1980 gekommen. In ihrem Beschluss bekennt die Synode, dass sie Israel als Gottes Volk vernachlässigt hat und entwickelt eine Israeltheologie, die von Johannes 4,22 ausgeht: „Das Heil kommt von den Juden." Die Kirchen in Deutschland führen einen intensiven Dialog mit dem Judentum, der den Kirchen Indonesiens

[14] Ebd., 54.

als Beispiel und Brücke zur Gestaltung eines Dialogs mit dem Islam dienen könnte. Es ist nicht zufällig, dass auch der Islam in der Person des Abraham eine Basis für einen Dialog sieht, denn Abraham ist für den Islam der Prototyp des Muslim.

Mit diesem Dialogkonzept stellt sich eine weitere Frage: Wie verhält sich der Bund Gottes mit Abraham zu Jesus Christus? In Römer 9,2–3 kritisiert Paulus die Christen in Rom, wenn er sagt, dass er verflucht und von Christus getrennt sein möchte, wenn sein Glaube an Christus ihn von seinen Brüdern „nach dem Fleisch" – dem Volk Israel – trennen würde. Dieser Vers will sagen, dass Jesus den Bund Gottes mit Israel nicht auflöst, sondern erfüllt. Darum sagt Paulus, dass Jesus Gottes JA auf alle seine Verheißungen ist, und darum sprechen wir AMEN zum Lobe Gottes (2Kor 1,20). Mit diesen klaren Worten des Paulus ist jeder Theologie, die den Bund Gottes mit seinem Volk Israel auflösen oder ersetzen möchte, der Weg versperrt. Für Paulus lässt sich Gottes Werk in Jesus Christus nur mit einer Theologie erfassen, die das Volk Israel achtet und mit ihm zusammen auf dem Wege ist.

So könnte ein Dialogkonzept aussehen, das von These VI der BTE unter Berücksichtigung von These I als Grundlage ausgeht und vom Synodalbeschluss der EKiR von 1980 inspiriert ist. Eine solche offene Theologie kann dann auch einen Beitrag zur Ethik leisten. Religionen, die ihren Dialog als Familie Abrahams beginnen und vom Glauben Abrahams lernen, sind auch dem Erbe der Ethik Abrahams verpflichtet. So können sie als Familie Abrahams zu einer Ethik beitragen, welche die Herausforderungen der globalen Gesellschaft annimmt. Diesen Herausforderungen müssen sich alle Religionen gemeinsam stellen, und jede muss dazu ihren Beitrag leisten, indem sie eine Theologie entwickelt, die zu einer Zusammenarbeit aller Religionen aufruft.

Nach diesen Ausführungen komme ich zu folgenden Überlegungen: 1) Wenn die Abrahamreligionen von der Überzeugung ausgehen, dass nur ein Gott ist, dann bedeutet das, dass sie als Konsequenz in ethischer Hinsicht gemeinsam ein Segen für die Menschheit sein werden. 2) Wenn die drei Religionen ein Segen für die Menschheit sein werden, und zwar als Friedensstifter, im Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Achtung der Menschenrechte, dann werden sie alle drei den Segen Abrahams ererben – eine Theologie des Segens. 3) Wenn diese drei Religionen, Juden, Christen und Muslime, sich als Erben der Verheißung Abrahams eine Theologie des Segens zu eigen machen, dann hat dies eine Bedeutung für die Zukunft der

Welt. Darum gibt es viele Gründe, mit dem Islam als Familie Abrahams in einen Dialog einzutreten. Denn der Segen und die Verheißung Gottes an Abraham haben universalen Charakter und umfassen das Leben aller Menschen.[15]

3. Barmen und die soziale Gerechtigkeit

Die Ungerechtigkeit ist ein unendliches, ein ewiges Problem. Wenn man über die Ungerechtigkeit in der Zeit des Regimes der „Neuen Ordnung" unter Diktator Suharto spricht, dann erinnern sich die Menschen an eine Wirklichkeit, die sie nur als ironisch empfinden können. Auf der einen Seite betonte dieses Regime unermüdlich und sogar mit Schärfe die Pancasila. Das sieht man daran, dass jene Regierung die Organisationen und Kirchen zwang, die Pancasila als einzige Grundlage des Lebens in Gesellschaft, Volk und Staat anzuerkennen. Außerdem gab es ein „P4" genanntes Regierungsprogramm: eine landesweit verpflichtende Erziehung zu einer regimetreuen Auslegung der Pancasila.[16] Die Pancasila forderte vor allem in ihrer fünften Säule soziale Gerechtigkeit sowie in der zweiten Säule eine gerechte und zivilisierte Menschlichkeit/Humanität. Es wurde oft darauf hingewiesen, dass die Regierungspolitik in Wirklichkeit keine soziale Gerechtigkeit anstrebte, sondern dafür sorgte, dass die reiche Spitze ihren Reichtum vergrößerte und die Armut der breiten Massen zunahm. Daraus entstanden Spannungen in der Gesellschaft und Unruhe unter der Bevölkerung. Es gab Demonstrationen, die die Unzufriedenheit der Menschen und das schwindende Vertrauen in die Regierung zeigten. Präsident Suharto sicherte sich seine Macht, indem er sich „Vater des Aufbaus" nannte und seine Politik mit einigen Slogans legitimierte, wie „... um der Einheit und Einigkeit der Nation willen ..." oder „... um der Stabilität des Landes willen ...". So verstärkte er nach und nach die Rolle des Militärs bei der Durchsetzung der Regierungspolitik. Das führte zur Einmischung des Militärs in viele zivile Angelegenheiten und natürlich zu Gewaltakten, die niemals vergessen werden können. So wurde das Regime der „Neuen Ordnung" zu einer Militärregierung, bis Suharto schließlich stürzte und sein Amt abgeben musste.

---

[15] Vgl. *Franz von Magnis-Suseno, SJ*, Bisakah Agama-Agama Terbuka Satu Sama Lain?; in: Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia, BPK Gunung Mulia, Jakarta 2000, 52–61 (53–55).

[16] Pedoman Pengahyatan dan Pengamalan Pancasila (P4).

Die Ära nach dem Regime der „Neuen Ordnung" wurde die Reformära *(era reformasi)* genannt, eine Zeit der Reformen, die zu mehr Demokratie führen sollten. Aus dieser Übergangszeit sitzen noch viele Persönlichkeiten des alten Systems in Regierung und Parlament. Sie haben noch immer viel Einfluss. Die soziale Ungerechtigkeit, die unter der Regierung der „Neuen Ordnung" immer größer wurde, kann nur schwer überwunden werden. Die Kluft zwischen Reich und Arm wird tiefer. Gelegentlich kommt frischer Wind auf, wenn Korruptionsfälle vor Gerichten verhandelt werden. Doch die wenigen Fälle bewirken angesichts einer Kultur der Korruption noch keine großen Veränderungen in der Gesellschaft. In ihrem Kampf gegen Armut und soziale Ungerechtigkeit muss die Regierung auch scharf gegen fundamentalistische Strömungen, die sich religiös nennen, vorgehen. Die Regierung muss die internationale Zusammenarbeit im Kampf gegen den Fundamentalismus verstärken, um das Vertrauen ausländischer Regierungen und Investoren zu gewinnen. Andererseits darf sie sich nicht vor den Karren ausländischer Interessen spannen lassen, sonst schafft sie Unzufriedenheit im Inneren. Sie muss die politischen Parteien auf ihren religiös-fundamentalistischen Hintergrund hin überprüfen, damit nicht die Religionen plötzlich auf der politischen Bühne erscheinen. Es ist in mancher Hinsicht eine dilemmatische Situation, der die Regierung heute gegenüber steht.

Die BTE antwortet auf diese Probleme mit dem Satz: „Die Schrift sagt uns …" Das hilft uns, die Grundprobleme zu sehen, wenn wir über Kirche, Gesellschaft und Staat reden. Mit dem Zitat aus 1Petr 2,17, das nach Karl Barth als Umschreibung von Röm 13 gelesen werden muss,[17] gibt die BTE eine Interpretation der Aufgabe, die Gott dem Staat zugewiesen hat, nämlich das Recht durchzusetzen und den Frieden zu bewahren. Gerechtigkeit und Frieden können nicht voneinander getrennt werden. Ohne Gerechtigkeit gibt es keinen Frieden. Die Kirche ist dankbar für diese Aufgabe, die Gott dem Staat gegeben hat. Darum hat auch die Kirche die Aufgabe, an Gottes Reich, Gottes Gebot und Gottes Gerechtigkeit zu erinnern. Wenn Gerechtigkeit und Frieden verwirklicht werden, ist Gottes Reich schon gegenwärtig, denn damit ist Gottes Gebot und Gottes Wille erfüllt. Seine Gerechtigkeit ist Grundlage für die Gerechtigkeit, die der Mensch verwirklichen kann, einschließlich der sozialen Gerechtigkeit.

[17] Karl Barth. Die These 5 der Barmer Erklärung und das Problem des gerechten Krieges. Gespräch mit der kirchlichen Bruderschaft Württemberg am 15.7.1963; in: *Rohkraemer* (Hg.), Kart Barth, a. a. O., 191.

Wenn wir in unserer Theologie diesen Akzent setzen, dann gründen wir unseren Auftrag und unsere Verantwortung auf Jesus Christus, denn er ist das Fundament der Gemeinde und das Haupt der Gemeinschaft der Glaubenden, die sein Leib sind. Seiner Herrschaft haben wir uns unterzuordnen. Gott schafft alles in allem in Christus, ihn hat er zum Herrn der Kirche und zum Herrn der Welt erhoben. Es gibt keinen Bereich, der ihm nicht unterstellt wäre, es gibt keinen herrenlosen und keinen HERR-losen Bereich. Die Christen sind gleichzeitig Bürger und Bürgerinnen ihres Staates und Glieder ihrer Gesellschaft, so wie es die BTE in ihrer These V sagt.

Indonesische Christen, die im Pancasila-Staat leben, müssen ihre Position folgendermaßen bestimmen: 1) Das Ziel des Dienstes der Kirche und des Staates muss sein, den Bürgern einen guten Lebensraum zu schaffen. Dafür tragen die Regierenden und die Regierten gleichermaßen Verantwortung. 2) Kirche und Staat müssen ein gutes Verhältnis zueinander haben, damit sie diese gemeinsame Aufgabe erfüllen können. Eine gegenseitige Einmischung darf nicht stattfinden. Weder die Kirche noch der Staat dürfen den Interessen einer Gruppe verfallen, daher muss von allen Seiten das Gesetz geachtet und befolgt werden. 3) Die Kirche hat den besonderen Auftrag, die prophetische Stimme zu erheben. Dieser Auftrag kann an niemand anderen abgetreten werden, schon gar nicht an die Regierung oder irgendwelche Machthaber. 4) Damit die prophetische Stimme von allen Bürgern und Bürgerinnen, die ganz verschiedenen Religionen angehören, gehört und verstanden werden kann, muss die Kirche ihre Botschaft in eine universale Sprache übersetzen und universale Interessen vertreten. 5) Da die Kirche universale Interessen vertritt, darf sie in ihrem Zeugnis und Dienst nicht nur im Namen einer Seite sprechen, sei es nun die Seite der Christen oder der Nichtchristen. Die Kirche steht nicht auf Seiten einer bestimmten Gruppe oder Partei, sondern auf Seiten der Unterdrückten, der Opfer von Ungerechtigkeit. Dort muss sie beginnen, um sich dann für universale Interessen einzusetzen. Daher muss die Kirche in der Lage sein, Kriterien und Prioritäten für Aktionen zu entwickeln, die ihrem jeweiligen Kontext entsprechen.

Das Ringen um das rechte Verständnis des Wortes Gottes – bestätigt und gestärkt durch den Heiligen Geist – in einem jeweiligen besonderen Kontext geschieht überall und bedarf des Hörens auf die BTE. Der universale ökumenische Gott Israels sei gelobt in der einen ökumenischen Welt.

Übersetzung aus dem Indonesischen: Siegfried Zöllner



Religion im öffentlichen Bereich der Demokratie

Zwischen religiösem Fundamentalismus und intolerantem Säkularismus

VON PATRICK ASOMUGHA[1]

In einer Welt verschärften Wettbewerbs, wo Gier und Selbstsucht gepriesen werden, wo der Wert der Freiheit die Grenzen der Mäßigung überschreitet, wo Stärke Macht ist und wo pekuniäre und andere der Selbstverherrlichung dienende Interessen betont werden, beginnen die Menschen, die Diskussion über die Bedeutung der Religion in der Politik neu zu beleben. Eingedenk der historischen Beispiele, wie die Religion als ein Instrument der Aggression und der Repression missbraucht worden ist – durch die Inquisition, die brutale Zerstörung kolonialisierter Kulturen oder die zunehmenden Beispiele religiös motivierten Terrorismus in unserer Zeit – und wie sie maßgeblich zu gewaltsamen Konflikten in und zwischen den Völkern beigetragen hat, beginnen die Menschen, Gründe dafür ins Feld zu führen, dass es im Rahmen einer demokratischen Regierungsform nicht zu rechtfertigen ist, die Stimme der Religion aus dem öffentlichen Diskurs auszuschließen. Die Religion habe als einer der bleibenden Schwerpunkte moralischer Beurteilungen viel zum öffentlichen Diskurs beizutragen, wie eine florierende und friedliche Gesellschaft aufgebaut werden könne.

Einer der Gründe, die angeführt werden, die Religion aus dem öffentlichen Bereich auszuschließen, ist die Kritik, dass sie ein „Gesprächs-Stopper" ist. Es war der amerikanische Philosoph Richard Rorty (1931–2007), der diese Kritik 1999 in einem Aufsatz unter dem Titel *Religion as Conversation-Stopper* veröffentlichte.[2] In diesem Aufsatz legt er dar, dass religiös begründete Positionen jede produktive öffentliche Diskussion stoppt, weil

---

[1] Dr. Patrick Asomugha ist Gemeindepfarrer für den Seelsorgebezirk Cuesmes-Jemappes-Flenu der Katholischen Diözese von Tournai, Belgien.

[2] *Richard Rorty*, Religion as Conversation-Stopper; in: Philosophy and Social Hope, Penguin Books, London 1999.

die Quelle der Autorität in keinerlei öffentlichem Forum verhandelbar, diskutierbar oder testbar ist. Dieser Aufsatz forderte einen anderen Philosophen, Stephen Carter, heraus. Er vertritt die Meinung, dass Religionen trotz all ihrer Arroganz und Sündhaftigkeit oft Zugänge zur Erörterung letztgültiger Fragen eröffnen, die eine Welt, die noch in materialistischen Ideologien gefangen ist, so dringend benötige.[3] Religionen seien dann am nützlichsten, wenn sie als demokratische Vermittler dienten. Wenn das der Fall sei, dann gelte: je näher sie am Zentrum der säkularen Macht sind, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie konkurrierende Sinninhalte zu denen des Staates entfalten.

Ziel dieses Beitrags ist es nicht, in die Polemik einzutreten, die mit dieser Diskussion verbunden ist; im Gegenteil, es geht einfach darum, eines der oft vernachlässigten Probleme in der Beziehung zwischen Religion und Politik aufzugreifen, insbesondere in der heutigen liberalen Demokratie. Es ist zu fragen, wessen Stimmen in der so genannten Öffentlichkeit vertreten sind. Sind die Stimmen, die die Öffentlichkeit ausmachen, wirklich repräsentativ für eine echte demokratische Gesellschaft?

Methodisch soll das Problem auf drei verschiedenen Ebenen behandelt werden.

(1.) Zuerst werde ich versuchen, die Grundelemente „privater Bereich" und „öffentlicher Bereich" herauszuarbeiten, um die Entwicklung der Begriffe deutlich zu machen.

(2.) Danach werde ich eine grundlegende Anomalie aufzeigen, die sich in der Verschiebung des Phänomens des Fundamentalismus in der gegenwärtigen Situation zeigt. Ich vertrete die Auffassung, dass der Säkularismus in die gleiche Falle des Absolutismus und der exklusivistischen Rationalisierung tappte, gegen die seine Anhänger so vehement gekämpft hatten, um sich endlich dem Zugriff früherer religiöser Hegemonieansprüche zu entziehen.

(3.) Schließlich soll dargelegt werden, dass es notwendig und äußerst dringlich ist, eine Neubewertung der Dichotomie zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich vorzunehmen. Dies soll im Lichte von John Rawls' Theorie des *reflexive equilibrium* (Überlegungsgleichgewichts)[4]

---

[3] *Stephen Carter*, The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion, Basic Books, New York 1993.

[4] *John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main [8]1994.

und Paul Ricoeurs Begriff der *kritischen phronesis*[5] geschehen. Deren Überlegungen sollen dazu dienen, der Vision einer hilfreicheren und humaneren Weise des Regierens, die in einer so Risiko behafteten Welt wie der unseren dringend gebraucht wird, substantielleres Gewicht zu verleihen.

Es war J.M. Ferry, der mich auf ein Problem aufmerksam machte und so dazu inspirierte, diesen Beitrag zu verfassen, als er schrieb, dass post-säkulare Gesellschaften uns zu der Erkenntnis zwingen, dass die Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins sowohl die religiöse als auch die säkulare Mentalität bestimmt und rückwirkend in aufeinander folgende Phasen verwandelt. Unter der Voraussetzung, dass man beiderseits die Säkularisierung als einen Lernprozess betrachtet, kann man kognitiv auf beiden Seiten den Beitrag des jeweils anderen zu den kontroversen Themen im öffentlichen Bereich ernst nehmen.[6] So möchte ich am Ende meines Beitrags noch einmal die absolutistischen und exklusivistischen Tendenzen kritisch betrachten und die Notwendigkeit einer angemessenen Repräsentanz unterschiedlicher Stimmen im öffentlichen Bereich betonen. Die Dichotomie zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich ist angesichts des offensichtlich positiven Einflusses von Religion in solchen Angelegenheiten nicht tragbar, die den Kern des menschlichen Lebens in seiner Empfindlichkeit, Verwundbarkeit, Veränderlichkeit und Kompliziertheit berühren. Darum werde ich die These vertreten, dass die Säkularisierung des Staates wohl als einer der entscheidenden Faktoren der westlichen Moderne betrachtet werden kann, dass damit aber nicht impliziert ist, dass die Religion vollständig privatisiert werden sollte, so dass sie ihre öffentliche Rolle einbüßt. Außer der Oppositionshaltung besteht ja die Möglichkeit, gemeinsam Ideen zu entwickeln, die dem Einzelnen und der Gesellschaft zugute kommen.

1. Den privaten und den öffentlichen Bereich verstehen

Die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Bereich kann zurückverfolgt werden bis zur Renaissancezeit. Machiavelli vertritt in seinem berühmten Werk *Der Fürst*[7] die Idee amoralischer Gewalt und des

[5] *Paul Ricoeur*, Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Französischen übersetzt von Jean Greisch, Fink-Verlag, München 1996.

[6] Vgl. *Jean-Marc Ferry*, Valeurs et Normes. La question de l'éthique; zitiert in: Ethique Publique, Bd. 8, Nr. 1, 2006.

[7] *Niccolo Machiavelli*, Der Fürst. Gesammelte Schriften, Kröner Ausgabe Nr. 235, 1978.

Eigennutzes in der Politik – als Ratgeber für Fürsten und Herrscher gedacht, um mit den Dilemmata des politischen Lebens und der Realitäten unvorhersehbarer Situationen fertig zu werden, soweit Fürsten selbst und der Staat davon berührt seien; Situationen also, in denen moralische Grundsätze dem Diktat reiner Zweckdienlichkeit weichen müssen.

Robert Cooper bemerkt zu Recht: „Mit dem säkularisierten Staat geht der amoralische Staat einher, dessen Prophet Machiavelli war."[8] Einer der Gründe freilich, die Machiavelli zu seinen Schriften veranlasst haben, war das Versagen transzendentaler Ordnungsprinzipien und der dogmatische Würgegriff christlicher Moral in seiner Zeit. Im Lichte dieser Entwicklung war der Weg frei für den Ansturm der Säkularisierung, das heißt den Niedergang der Religion als einem kohärenten, erkennbaren System von Glaubensüberzeugungen und -bräuchen und schließlich für die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Bereich. Der Soziologe Peter Berger bezeichnet Säkularisierung als „einen Prozess, durch den Teile der Gesellschaft und Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden".[9] Er bezieht sich auch auf das Bewusstsein von Menschen, die die Welt immer weniger aus einer religiösen Sicht betrachten, deren Vorstellung vom Leben weniger oder gar keinen Bezug zu Gott hat.

Bevor der deutsche Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas den Begriff der Privatsphäre und des öffentlichen Bereiches entwickelte, war der Fortschritt der modernen Wissenschaft unter dem Banner der Aufklärung bereits im Gange, gekennzeichnet durch einen ungetrübten Glauben daran, dass der Fortschritt durch einen selbstsicheren Gebrauch der Vernunft und durch die Ablehnung jeder Form von Traditionalismus, Obskurantismus und autoritärem Denken erreicht werden könne. Es gab auch – wie bei Nietzsche – Kritik an den Religionen, insbesondere der jüdisch-christlichen Tradition. Sie habe nichts als verpfuschte und verpatzte Menschenleben hervorgebracht.

Habermas untersucht die konkrete Entstehung eines Bereichs von Öffentlichkeit, in der individuelle Privatpersonen im 18. Jahrhundert in deutschen Tischgesellschaften, englischen Kaffeehäusern und französischen Salons zusammenkamen.[10] Er entdeckte in diesen neuen Vereini-

[8] *Robert Cooper*, The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century, Atlantic Books, London 2004, 20.

[9] *Peter Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie, Fischer-Verlag, Frankfurt am Main 1973, 103.

[10] *Jürgen Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1990.

gungen ein Gefüge von politischen Normen, die für die demokratische Praxis entscheidend sind. Für ihn ist der öffentliche Bereich ein Netzwerk der Kommunikation von Informationen und Standpunkten, die letztendlich in eine öffentliche Meinung verwandelt werden. Im Blick auf die Unterscheidung von privat und öffentlich lässt sich Habermas' Denken am besten von seinem Begriff der Lebens-Welt her verstehen, die für ihn der *locus* moralisch-praktischer Erkenntnis oder von Sinnbezügen ist, die in Familien und am Arbeitsplatz (privat) und in politischen Aktionen und Meinungen (öffentlich) untereinander ausgetauscht werden. Wenn daher der öffentliche Bereich der Gesellschaft dort ist, wo Menschen im Austausch miteinander stehen und die brennenden Fragen, die ihr Leben berühren, miteinander diskutieren, dann ist die Idee des öffentlichen Bereichs gleichbedeutend mit jener der partizipatorischen Demokratie.

In seinen jüngsten Aufsätzen hat Habermas sich eine Beschreibung des politischen Liberalismus zueigen gemacht, die nahe an die von John Rawls herankommt. Wie Rawls vertritt er die Auffassung, dass Gesetze und öffentliche Politik nur in neutraler Sicht gerechtfertigt werden sollten, auf der Basis von Gründen also, die Menschen mit unterschiedlichen Weltanschauungen akzeptieren können. Habermas unterscheidet wie Rawls zwischen denen, die er „vernünftige religiöse Bürger" nennt, deren Anschauungen in den öffentlichen Diskurs aufgenommen werden sollten, und „unvernünftigen Bürgern", von denen er erwartet, dass sie sich selbst modernisieren.

Die Unterscheidung zwischen der Privatsphäre und dem öffentlichen Bereich erreichte mit Richard Rortys Anklage gegen die Religion als einem Gesprächs-Stopper, der aus dem öffentlichen Diskurs verbannt werden sollte, eine neue Dimension. Er vertrat die Auffassung, dass religiöse Sprache oder religiöses Vokabular gut sein mögen für diejenigen, die sie innerhalb der Grenzen ihrer eigenen Gemeinschaften gebrauchen, doch dass vieles davon im umfassenderen öffentlichen Diskurs abzulehnen sei. Rortys Grundgedanke ist, dass es einen öffentlichen Bereich gibt, in dem die Rede von Freiheit, Gleichheit und Vernunft die Oberherrschaft haben sollte. Daneben gibt es noch den privaten Bereich, in dem Redeweisen, die spezifisch sind für die eigene Religion, ethnische Zugehörigkeit oder Kultur, relevant und wichtig sein können, doch könnten solche Redeweisen Probleme auslösen, wenn sie im öffentlichen Bereich angewandt würden. Er schreibt dazu: „Anpassung und Toleranz müssen nicht bis zur Bereitschaft gehen, sich auf jedes beliebige Vokabular einzulassen, das der Gesprächs-

partner gebrauchen möchte und jedes Thema ernst zu nehmen, über das er diskutieren möchte. Diese Einstellung entspricht dem Verzicht auf die Vorstellung, dass ein einziges religiöses Vokabular und ein einziges moralisches Vokabular für jede menschliche Gemeinschaft überall passend sind, und sie entspricht der Bereitschaft zuzugeben, dass historische Entwicklungen uns dazu führen können, Fragen und das entsprechende Vokabular, mit dem sie gestellt werden, einfach *fallen zu lassen*."[11] Doch dieser Standpunkt ist problematisch; denn man müsste sich fragen: Ist der Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit ein gutes Modell für demokratische Politik, wenn man die Bedeutung bedenkt, die die Religion für das Leben der Menschen und ihre Identität hat, und die Tatsache berücksichtigt, dass sie zumeist in den öffentlichen politischen Debatten impliziert ist?

2. Vom religiösen zum säkularen Fundamentalismus

Es ist sehr interessant, die sich abwechselnden absolutistischen und exklusivistischen Tendenzen im Blick auf das Gegenspiel von „religiös" und „säkular" zu beobachten. Einmal war es die religiöse Hegemonie, ein anderes Mal die säkulare Hegemonie. In dieser heiß diskutierten Frage nach der säkularistischen Infragestellung der Relevanz von Religion als einer lebensfähigen Stimme im öffentlichen Diskurs teile ich hier die Anschauung von Denkern und Denkerinnen wie Martha C. Nussbaum. Sie vertritt auf der Grundlage der Achtung der menschlichen Person die These, dass Religion als ein wichtiger Faktor und eine Hauptquelle der Identität des Menschen nicht vernachlässigt werden dürfe, solange sie einen Ursprung von Werten darstelle, die anderen keinen Schaden zufüge. „Offensichtlich kann es kein Staat seinen Bürgern erlauben, in jeder von ihnen erwünschten Art und Weise nach dem letzten Sinn des Lebens zu streben, insbesondere, wenn sie damit anderen Schaden zufügen. Doch der säkulare Humanist irrt in entgegengesetzter Richtung, wenn er eine abfällige oder respektlose Haltung gegenüber der Religion einnimmt, selbst wenn sich die Frage nach dem zugefügten Schaden nicht stellt."[12]

Ähnlich argumentiert Ian S. Markham zu Recht, dass es nicht die beste Methode wäre, intolerante Anschauungen zu bekämpfen, indem man den

[11] *Richard Rorty*, The Priority of Democracy to Philosophy; in: Prospects for a Common Morality, hg. v. Gene Outka und John P. Reeder, Jr., Princeton University Press, Princeton 1993, 265.

[12] *Martha C. Nussbaum*, Women and Development: The Capabilities Approach, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 180.

Menschen auf intolerante Weise andere Anschauungen aufdrängt. Von den Spannungspolen zwischen Christentum und Säkularismus als Beispiel ausgehend, argumentiert er: „Die Christen haben sich darüber beklagt, dass das religiöse Vakuum, von dem der Säkularist spricht, nicht mehr ist als ein quasi-religiöser oder ideologischer Anspruch, der allen anderen gegenüber erhoben wird … Im Namen der Toleranz zwingen die Säkularisten anderen ihren Atheismus auf … Die Christen beklagen sich über die säkularistische Intoleranz gegenüber der Religion, so dass oft der Eindruck entsteht, sie wollten, dass die Religion wieder an die Macht komme, damit sie selbst wieder intolerant sein könnten … Es ist ein Machtkampf mit einem intoleranten Christentum, das den intoleranten Säkularismus verdrängen möchte … Beide Seiten scheinen Schwierigkeiten damit zu haben, legitime Differenzen anzuerkennen."[13]

Statt dieses ideologischen Machtkampfes kann sich eine Basis gegenseitigen Austausches zwischen dem Religiösen und dem Säkularen ergeben, wenn sie sich zusammenfinden in der gemeinsamen Förderung einer moralischen Sichtweise.[14] Keith Ward bemerkt: „Religionen verbünden sich mit denen, die den Egoismus reduzieren möchten, und auf diese Weise unterstützen sie die fundamentalste moralische Motivation."[15]

In einem Beitrag, der sich speziell auf die Frage des Fundamentalismus konzentriert, vertritt Karen Armstrong die plausible Auffassung, dass der fundamentalistische Zorn, den wir zur Zeit erleben, die Menschheit daran erinnert, dass die moderne Kultur extrem schwierige Anforderungen an die Menschen stellt. Einerseits wurde die Kampagne zur Resakralisierung der Gesellschaft – aufgrund ihrer Kampfbereitschaft – sehr aggressiv, und sie wurde dadurch entstellt, dass sie sich der ideologischen Homiletik der Exklusion, des Hasses und der Gewalt bediente. Daran wird deutlich, dass es einer solchen Kampagne an Einfühlungsvermögen fehlt, auf dem alle Glaubensüberzeugungen als eines wesentlichen Bestandteils des religiösen Lebens und jeder Erfahrung des Numinosen bestehen.[16] Andererseits gibt es, wie Armstrong bemerkt, den aggressiven Säkularismus mit seinen offenen

[13] *Ian S. Markham*, Plurality and Christian Ethics, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 2.

[14] Vgl. *Joseph Runzo*, Being Religious and Doing Ethics in a Global World; in: Ethics in the World Religions, hg. v. *Joseph Runzo und Nancy M. Martin*, Bd. III, One-World Publications, Oxford 2000, 26.

[15] *Keith Ward*, Religion and the Possibility of a Global Ethics; in: Ethics in the World Religions, a. a. O., 56.

[16] Vgl. *Karen Armstrong*, The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam, Harper Collins Publishers, London 2000, 370–371.

Angriffen und seinen Ausdrucksweisen eines mangelnden Respekts gegenüber Religion und allen, die sich zu ihr als einer Quelle ihres eigenen wahren Wertes bekennen. Daraus ergibt sich nach Armstrong das Gesamtbild, dass diese Kräfte – fundamentalistische und säkularistische – oft in die Falle einer eskalierenden Spirale von Feindschaft und gegenseitiger Beschuldigung geraten. Ihren Vorschlag für einen Ausweg aus dieser Problematik fasst sie in folgende Worte:

„Wenn die Fundamentalisten zu einer einfühlsameren Beurteilung ihrer Feinde kommen müssen, um ihrer wahren religiösen Tradition treu zu bleiben, dann müssen auch die Säkularisten sich treuer erweisen gegenüber dem guten Willen zur Toleranz und zur Achtung der Menschen, die die moderne Kultur in ihrer besten Gestalt kennzeichnen, und sich energischer mit den Befürchtungen, Ängsten und Nöten auseinander setzen, die so viele ihrer fundamentalistischen Nachbarn erleben und die die Gesellschaft nicht ungestraft ignorieren kann."[17]

Ohne Rortys Kritik schmälern zu wollen, der der Religion vorwirft, dass sie ein Gesprächs-Stopper ist und darum im Interesse des Säkularismus aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen werden sollte, wäre doch zu sagen, dass die Grundlage, aufgrund derer dieser Vorwurf erfolgt, die gleiche ist, aufgrund derer dem Säkularismus vorgeworfen werden muss, ein Gesprächs-Stopper zu sein. Wenn man Religion aus dem öffentlichen Diskurs ausschließt, weil ihre Sprache eine in sich geschlossene und letztgültige Sprache ist, dann gilt auch für den Säkularismus, dass er sich ebenso einer geschlossenen und letztgültigen Sprache bedient. Darum läuft alles auf die Frage hinaus, wessen Stimme in der Öffentlichkeit vertreten ist. In einer Situation, in der nur die Stimmen mit säkularen Überzeugungen willkommen sind, besteht ein ernsthaftes Problem der Marginalisierung. Die Stimmen im öffentlichen Bereich sind dann nicht repräsentativ für alle Ebenen des Bürgerseins. Das muss korrigiert werden, wenn die Regierungsform tatsächlich demokratisch sein soll.

3. Die Notwendigkeit, den öffentlichen Bereich neu zu durchdenken

Wie in der Einleitung angekündigt, werde ich in diesem Abschnitt für die Notwendigkeit einer angemessenen Repräsentanz von Stimmen im öffentlichen Bereich eintreten, im Anschluss an John Rawls' Theorie des Überlegungsgleichgewichts und Paul Ricoeurs Gedanken einer kritischen *phrone-*

[17] Ebd.

sis, um der Vision einer hilfreicheren und humaneren Regierungsweise heute ein substantielleres Gewicht zu verleihen. Das ist wesentlich, weil der Ausschluss der religiösen Stimme aus dem öffentlichen Diskurs einen klaren Fall von Ungerechtigkeit gegenüber den Glaubenden darstellt. Dieser Rückgriff auf Rawls und Ricoeur ist geleitet von der Erkenntnis der Relevanz beider Theorien als Vermittler zwischen zwei Spannungspolen.

In seiner *Theorie der Gerechtigkeit* ging es Rawls darum, eine umfassende Verteidigung eines spezifischen Begriffes von Gerechtigkeit „als Fairness" zu entwickeln. Er stützte seine Theorie auf die Überzeugung, dass Gerechtigkeit die erste Tugend gesellschaftlicher Institutionen ist, und dass jedes einzelne Glied der Gesellschaft eine Unverletzlichkeit besitzt, die sich auf diese Gerechtigkeit gründet. Infolgedessen wäre eine gerechte Gesellschaft jene, deren grundlegende Struktur den beiden Grundsätzen der „Gerechtigkeit als Fairness" entspricht. Diese beiden Grundsätze sind folgende:

„1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.

2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen."[18]

Rawls' allgemeiner Begriff von Gerechtigkeit geht dahin, dass alle gesellschaftlichen Grundgüter wie Freiheit und Chancen, Einkommen und Reichtum sowie die Grundlage der Selbstachtung gleichmäßig verteilt werden, ausgenommen in einer Situation, in der eine ungleiche Verteilung dieser oben aufgezählten Güter den am wenigsten Begünstigten zugute kommt. Die vernünftigsten Grundsätze, um dieses Stadium zu erreichen, sind in Rawls' Argumentation diejenigen, die jeder akzeptieren und denen jeder aus einer fairen Haltung heraus zustimmen könnte. Da es von diesen Grundsätzen abhängt, ob die Grundstruktur einer Gesellschaft gerecht ist, versteht Rawls die Situation einer fairen Übereinkunft als eine Situation, in der jeder unparteiisch als gleichberechtigt betrachtet wird. Dieser Zustand der Fairness ist der Urzustand, der für Rawls der angemessene Status quo ist, der sicherstellt, dass die grundlegenden Übereinkünfte, die in ihrem Rahmen getroffen werden, fair sind.

[18] *John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, a. a. O., 81.

In diesem Urzustand sind alle durch einen hypothetischen „Schleier des Nichtwissens" gleichgestellt, der von jedem Betroffenen verlangt, dass er von spezifischen Unterschieden im Blick auf Reichtum, Fähigkeiten, gesellschaftliche Stellung, religiöse und philosophische Anschauungen sowie besondere Wertvorstellungen absieht. Eines der entscheidendsten und interessantesten Elemente in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit ist seine Theorie des Überlegungsgleichgewichts, ein Begriff, den er entwickelt hat als Garantie für die Angemessenheit oder innere Kohärenz einer moralischen Theorie angesichts der Unanwendbarkeit wissenschaftlicher Methoden und der Zweifelhaftigkeit des Rückgriffs auf spontane Einsichten, wenn moralische Entscheidungen zu treffen sind.

Von diesem Verständnis ausgehend entwickelt Rawls seinen Begriff des Überlegungsgleichgewichts vornehmlich in dem Kapitel *Der Urzustand und die Rechtfertigung.* Unter Überlegungsgleichgewicht versteht er eine Situation, aus der heraus die Menschen ihre Erkundigungen mit ihren wohlüberlegten moralischen Urteilen beginnen, Urteilen, auf die sie nicht nur fest vertrauen, sondern die de facto auch frei sind von den üblichen Irrtumsquellen. Im Allgemeinen sind diese Irrtumsquellen die Unkenntnis der Tatsachen, der Mangel an hinreichender Überlegung und eine Neigung zur Emotionalität. Wo allerdings irgendeines dieser Urteile zu Zusammenstößen mit wohlüberlegten moralischen Urteilen anderer führt, modifizieren sie ihre Urteile oder Grundsätze, je nachdem was am vernünftigsten erscheint. In Rawls Augen ist dieser Prozess der allmählichen Modifizierung ein fortdauernder Prozess, bis die Schwierigkeiten beseitigt sind:

„Wir gehen hin und her, einmal ändern wir die Bedingungen für die Vertragssituation, ein andermal geben wir unsere Urteile auf und passen sie den Grundsätzen an; so, glaube ich, gelangen wir schließlich zu einer Konkretisierung des Urzustandes, die sowohl vernünftigen Bedingungen genügt als auch zu Grundsätzen führt, die mit unseren – gebührend bereinigten – wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen."[19]

Mit starkem Nachdruck unterstreicht Rawls die Bedeutung eines Gerechtigkeitssinnes beim Überlegungsgleichgewicht. Für ihn ist der Gerechtigkeitssinn eines Menschen das Empfinden, das seinen Urteilen im Überlegungsgleichgewicht entspricht und nicht das, was den Urteilen entspricht, bevor er sich mit irgendeiner Gerechtigkeitsvorstellung auseinander gesetzt hat. Rawls versteht unter Gerechtigkeitssinn, „einen wirksamen Wunsch, gemäß den geltenden Regeln zu handeln und einander das zu gewähren,

[19] Ebd., 38.

worauf sie Anspruch haben"[20]. Wenn die bestehenden Regeln auf Einwilligung stoßen und sicherstellen, dass die Ansprüche der Menschen gerecht behandelt werden, dann bedeutet das, dass die Gesellschaft, in der diese gelten, nicht irgendeine Gesellschaft ist. Es muss eine Gesellschaft sein, in der die Institutionen nicht einfach nur gerecht sind, sondern öffentlich auch als solche anerkannt werden.

Die Bedeutung der Theorie, dass Frieden die Matrix der Konvergenz von Religion und Politik ist, um demokratische Stabilität und nachhaltigen Frieden zu erreichen, wird in Rawls' späterem Werk *Das Recht der Völker. Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft* deutlich. Ihren Nutzen zeigt er anhand einer gewissen fairen Chancengleichheit auf, die es allen Teilen der Gesellschaft ermöglicht, an den Debatten über öffentliche Vernunft teilzuhaben und somit zu sozio-ökonomischen Weichenstellungen beizutragen, sowie zur Bereitstellung von Erkenntnissen und Informationen, auf deren Grundlage politische Richtlinien aufgestellt und von den Bürgern vernünftig bewertet werden können, so dass der Tendenz zu einer despotischen Politik Einhalt geboten werden kann.[21] So ist das zentrale Anliegen die Fähigkeit, Strategien angesichts neuer Umstände zum Wohl aller neu zu durchdenken und zu gestalten.

Die Bedeutung Ricoeurs liegt wesentlich in seiner Fähigkeit, die diversen Verästelungen menschlicher Fragestellungen zusammenzufassen. Genau genommen geht es ihm um die Frage, was es bedeutet, menschlich zu sein in einer Welt, die von riesigen Bürokratien, unterdrückerischen Regierungen und multi-nationalen Konzernen beherrscht wird.[22] Das Thema der Eigenpersönlichkeit und der Inter-Subjektivität, das in der oben erwähnten Aussage enthalten ist, wird vor allem in seinen Werken *Das Selbst als ein Anderer* und *L'Universel et l'Historique* eingehend behandelt.

In seiner Untersuchung der verschiedenen Konfliktregionen in der Politik hebt Ricoeur drei Bereiche besonders hervor. Die erste Konfliktregion ist die der Institution, wo er die Probleme aufzeigt, die zur Krise in der Regierung und in den Institutionen führen, wie die des Totalitarismus. Überzeugend legt er dar: Wenn die Demokratie ein politisches System ist, in dem Konflikte in Übereinstimmung mit anerkannten Schlichtungsverfahren offen verhandelbar sind,

---

[20] Ebd., 346.

[21] Vgl. *John Rawls*, Das Recht der Völker. Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft, de Gruyter, Berlin 2002.

[22] Vgl. *Paul Ricoeur*, Political and Social Essays. Gesammelt und übersetzt von David Stewart und Joseph Bien Athens, University Press, Ohio 1974.

a) dann deckt sich der aristotelische Begriff der Beratung mit dem der öffentlichen Diskussion, in welchem Falle sein Begriff der *phronesis* das Äquivalent zum Situationsurteil wäre;
b) dann ist die politische Diskussion unabgeschlossen, wenn auch nicht ohne Entscheidung. Es ist eine Entscheidung, die durch anerkannte Verfahren, die als nicht diskutierbar gelten, widerrufen werden kann, zumindest auf der Ebene fortdauernder Beratungen, auf der wir uns hier noch befinden;
c) dann gibt es als Antwort auf die Legitimationskrise nichts Besseres, als die Erinnerung und Verknüpfung von Traditionen im öffentlichen Raum – als des Erscheinungsortes dieser Traditionen, die der Toleranz und dem Pluralismus einen Platz einräumen – nicht als Zugeständnis unter äußerem Druck, sondern aus innerer Überzeugung;
d) dann muss man sich an diesem Punkt die aristotelische Unterscheidung ins Gedächtnis rufen zwischen Gerechtigkeit und Billigkeit, in der er darauf hinweist, dass die Überlegenheit der Billigkeit – des Gerechtigkeitssinns – gegenüber der Gerechtigkeit mit der Vereinzelungsfunktion der *phronesis* zu tun hat.[23]

Auf die zweite Konfliktregion stößt man bei der Anwendung des Zweiten Kantischen Imperativs: behandle die Menschheit in der eigenen Person und der des Anderen als Zweck an sich und nicht bloß als Mittel. Die Überprüfung dieser Region ergibt – unter vielem anderen –, dass das moralische Situationsurteil weniger willkürlich ist, wenn der Entscheidungsträger – sei er nun in der Position eines Gesetzgebers oder nicht – den Rat von Männern und Frauen eingeholt hat, die als die kompetentesten und weisesten gelten. Die Überzeugung, mit der die Entscheidung besiegelt wird, profitiert dann vom pluralen Charakter der Debatte.

Die dritte Konfliktregion, mit der Ricoeur sich auseinander setzt, ist die Frage der Autonomie oder Selbstgesetzgebung als Bollwerk der Moralität im Kantischen Sinne. In seiner Untersuchung dieser Region vermindert Ricoeur die Bedeutung der Autonomie für die Moralität nicht; im Gegenteil, er erweitert den Begriff, indem er den Gedanken der Auseinandersetzung mit ihrem Universalitätsanspruch einführt. Für ihn ist der Gedanke der Auseinandersetzung wichtig, weil sie nicht als antagonistisch zur Tradition und Konvention verstanden wird, sondern als kritisches Instrument, das aus dem Kern der Überzeugungen heraus wirkt und diese auf die Ebene

[23] Vgl. *Paul Ricoeur*, Das Selbst als ein Anderer, a. a. O., 303–317.

„wohlüberlegter Überzeugungen" hebt, wie es in Rawls' Theorie des Überlegungsgleichgewichts zusammengefasst ist.[24]

Von dieser Untersuchung der drei Konfliktregionen ausgehend sucht Ricoeur nach einem Verständnis, das die „*phronesis* im Sinne des Aristoteles über die Moralität im Sinne Kants mit der *Sittlichkeit* im Sinne Hegels versöhnt"[25]. Er plädiert für eine „kritische" *phronesis*, die die Region der moralischen Verpflichtung und Pflicht, die Region der Menschlichkeit und die des Konflikts, die mit der Tragik des Handelns zu tun hat, miteinander verbindet. Der Kerngehalt von Ricoeurs Argumentation ist die Überzeugung, dass sich das moralische Situationsurteil durch die öffentliche Debatte, das freundschaftliche Gespräch und den Austausch der Überzeugungen bildet. Somit sind diese Regionen notwendig, um die erforderliche *phronesis* des moralischen Situationsurteils vor jeder Versuchung der Anomie zu bewahren.[26]

In *L'Universel et l'Historique* hat Ricoeur[27] seine These zusammengefasst, indem er überzeugend darlegt, dass Universalismus und Kontextualismus sich nicht widersprechen, sondern zwei unterschiedliche Ebenen der Moralität betonen: die der Verpflichtung, die als universal betrachtet wird, und die der praktischen Weisheit, die die Vielfalt des kulturellen Erbes im Blick hat. Nach seiner Auffassung könnte man zu Recht sagen, dass der Übergang von der universalen Ebene zu der der Anwendung bedeute, zu den Quellen der Ethik des Wohlbefindens zurückzukehren, um die Ratlosigkeit angesichts der übertriebenen Anforderungen einer Theorie der Gerechtigkeit oder einer Diskussion, die sich auf den Formalismus von Grundsätzen und rigorosen Verfahrensweisen stützt, wenn nicht zu beheben, so doch wenigstens zu erleichtern. Die Relevanz einer solchen Denkweise kann als Äquivalent zum Gedanken der *phronesis,* die angesichts des heutigen sozio-politischen Sumpfes so dringend gebraucht wird, nicht überbetont werden.

Schlussbemerkungen

Es ist klar, dass eine der Gefahren des Absolutismus und des Exklusivismus im Mangel an Aufgeschlossenheit besteht sowie an der Unfähigkeit,

[24] Ebd., 331–351.
[25] Ebd., 351.
[26] Ebd., 351–358.
[27] *Paul Ricoeur*, L'Universel et l'Historique; in: Magazine Littéraire; Nr. 390, Paris, September 2000, 37–41.

die Wahrheitsansprüche des Anderen zu verstehen und zu würdigen. Die unvermeidliche Folge davon ist die ganze Palette von sozio-politischen Problemen, verstärkt durch andere Missstände wie die Angriffslust von nationalistischem und religiösem Fanatismus, die die Grenzen der Toleranz überschreitet – einer Toleranz nicht im Sinne des Laissez-faire oder der Gleichgültigkeit, sondern als Achtung und Anerkennung der möglichen Wahrheitsgehalte in der Meinung des Anderen.

Im Rahmen dieses Beitrags geht es um die Frage, wie man demokratische Gerechtigkeit erzielen kann, indem man jeder Facette der Bürgerschaft Stimme verleiht, um den Reichtum menschlicher Interkonnektivität für die Kultivierung wahrer Menschlichkeit zu nutzen. Mehr noch, es ist der Ruf nach einer Art politischer Weisheit, die

a) das Wechselspiel zwischen Fakten und Werten ermöglicht, das durch intellektuelle und menschliche Dialoge und Beratungen über die Grenzen von Personengemeinschaften innerhalb der *polis* hinweg erreicht wird;
b) gegründet ist auf eine klare Unterscheidung zwischen dem positiven Machtgleichgewicht – das eine Beschränkung der Interessen voraussetzt, um ein angemessenes Gleichgewicht oder Gemeinwohl zu erreichen – und reiner Machtpolitik;
c) das unangemessene Verständnis von Politik als ein schmutziges Spiel aus reinem Eigennutz, parteiischen Spaltungen und Kategorien überwindet zugunsten eines positiveren Verständnisses vom Ernst der Politik und des politischen Lebens als solchem, das Gemeinwohl des Staates und auf einer höheren Stufe das der Menschheit im Blick hat und dabei die unvermeidlichen Folgen jeder schlechten Politik nicht aus dem Auge verliert.

Der amerikanische Pastor und Menschenrechtsaktivist Martin Luther King Jr. hat einmal bemerkt: „Eine Religion, die ihre Sorge um das Seelenheil der Menschen bezeugt und sich nicht ebenso sorgt um die Slums, die die Menschen verderben, die wirtschaftlichen Bedingungen, die sie erdrücken, und die sozialen Bedingungen, die sie zu Krüppeln machen, ist eine geistlich sterbende Religion." Die Religion hat sich in der Tat oft als die Stimme der Stimmlosen erwiesen; und da eine der wesentlichen Funktionen der Religion darin besteht, das ganzheitliche Wohl der Menschen zu fördern, können religiös und säkular geprägte Bürger das erfahren, was Habermas einen „komplementären Lernprozess"[28] nennen würde, zum Besten

[28] *Jürgen Habermas*, Religion in the Public Sphere. Vorlesung an der Universität San Diego, 4. März 2005.

aller. Heutzutage machen einige religiöse Glaubensgemeinschaften verzweifelte Anstrengungen, ihre tief verwurzelten Spaltungen zu überwinden und durch ihre erkennbaren Beiträge zum Wohl der Menschen zu Gesprächs-Auslösern zu werden. Auch Menschen mit säkularistischen Überzeugungen können zu Gesprächs-Auslösern werden, so dass der komplementäre Lernprozess zu einem Verwandlungsprozess wird, der notwendig ist für die Pflege der Menschlichkeit.

Hierin liegt der Optimismus dieses Beitrags begründet, der einfach in dem Argument – in der Tat ein starkes Argument – besteht, dass die Menschen statt so negativer Einstellungen wie Phobien, Verwerfungen, Ausschließungen, Verlust eines festen Bezugspunktes, Relativismus und Hinwendung zu Geisteshaltungen, die weltfeindlich sind, die Fähigkeit haben, den Lauf der Geschichte zum Besseren zu wenden, durch so positive Einstellungen wie Mitgefühl, Offenherzigkeit, Dialog und Beratung. Es ist eine Frage des „Wollens", das das „Können" gebiert – *le vouloir qui engendre le pouvoir* –, wenn denn Hände da sind, dies zu fördern und zu ermöglichen im Geiste des menschlichen bereichernden Vermögens.

Diese Sicht der Politik betont die Bindung an die Werte, die die Person aufbauen und ein Miteinander-Leben oder eine Verbundenheit untereinander gewährleisten, die in sich eine ständige gemeinsame Suche nach dem gemeinsamen Wohl beinhaltet, durch das Miteinander-Teilen von Erkenntnissen, Reichtümern und Glück. Politik im edelsten Sinne ist ein integrierender Bestandteil dieser Suche;[29] sie besteht in einem unbestrittenen, unerlässlichen Bemühen um einen pluralistischen moralischen Dialog und damit einhergehender Beratung[30] mit dem Ziel, zu einem rationalen, kritischen und menschlichen Konsens darüber zu gelangen, was dem besten Leben für alle dient.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

[29] Vgl. *Jean Desclos*, Values for Life: The Sources of Morality and Ethical Criteria, übersetzt von F. Audette, Editions Paulines, Montréal/QC 1992, 80.

[30] Vgl. *Eamonn Callan*, Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy, Clarendon Press, Oxford 1997, 220.



Die Barmer Theologische Erklärung als Grundlage für Karl Barths Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat

Ein studentisches Votum anlässlich des 75. Jahrestages der BTE

VON TABEA WÖRNER[1]

Auch 75 Jahre nach der Synode in Barmen, steht ohne Zweifel fest, wie aktuell und grundlegend die damals getroffenen Formulierungen heute noch sind. Denn gerade die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat beschäftigt nicht nur Theologen, sondern auch Politiker und ebenso geht sie jeden einzelnen Menschen an, ist doch die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit schon im Grundgesetz verankert.

Wer nun Karl Barths Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat nachzeichnen möchte, kommt an der *Theologischen Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche* nicht vorbei, kann aber auch nicht bei ihr stehen bleiben, folgten ihr doch die mit einigem zeitlichen Abstand verfassten Texte *Rechtfertigung und Recht* (1938) und *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946). Bei ersterem handelt es sich um eine „neutestamentliche Studie zur Beantwortung d[er] Frage",[2] ob es eine Beziehung zwischen der Wirklichkeit der von Gott in Jesus Christus ein für allemal vollzogenen Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben und dem Problem des menschlichen Rechtes gebe,[3] bei letzterem geht es explizit um Fragen zum Verhältnis von Kirche und Staat.

Blickt man mit einigem zeitlichen Abstand auf die Barmer Theologische Erklärung (BTE), muss man sagen: So grundlegend sie auch war, eine ausformulierte Staatstheorie lässt sich in ihr nicht finden. Barth bezieht sich

[1] Tabea Wörner studiert evangelische Theologie und Germanistik für das Lehramt an Gymnasien an der Universität Bayreuth.

[2] *Karl Barth*, Rechtfertigung und Recht, in: *Karl Barth*, Eine Schweizer Stimme. Zürich 1945, 17.

[3] A. a. O., 13.

später auf sie, weitet seine Begründung aber erheblich aus. Im Folgenden soll nun der These nachgegangen werden, dass es sich bei beiden Texten um eine Fortführung im Sinne einer Konkretisierung des schon in der BTE zugrunde gelegten Verständnisses handelt.

Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Barmer Theologischen Erklärung

Der Anlass für die Verhältnisbestimmung in der BTE ist, dass der Staat durch seine totalitären Strukturen in die Bereiche der Kirche einzugreifen versucht. Es findet in ihr keine grundsätzliche Verwerfung des Staates statt, sondern nur eine seines Handelns gegenüber der Kirche. Der Staat an sich wird in seiner Rechtmäßigkeit nicht angezweifelt, man denke hierbei an die fünfte These, in der er explizit auf biblischer Grundlage als göttliche Anordnung – Barth betont später, dass bewusst dieser und nicht der Begriff „Ordnung", der in der Nähe von „Schöpfungsordnung" stünde, gewählt wurde[4] – anerkannt wird, mit dieser Anerkennung jedoch auch Aufgaben seitens des Staates mitgesetzt werden. Jene Aufgaben bestehen darin, für Recht und Frieden zu sorgen. Was geschieht jedoch, wenn Recht und Frieden in den Augen eines Menschen nicht mehr durch den Staat gesichert werden? Darüber findet sich keine explizite Aussage, implizit könnte jedoch aus dem Hinweis, dass die Gewalt eines Menschen durch Gottes Gebot und Gottes Gerechtigkeit begrenzt sei,[5] abgeleitet werden, dass dies auch für den Staat zu gelten habe.

Die Bestimmung der Kirche demgegenüber ist, das Wort Gottes zu verkündigen. Ihre Aufgabe wird speziell in der Situation von 1934 dadurch definiert, dass sie Zeugin für Jesus Christus in der sündigen Welt zu sein habe (3. These). Aber auch ihr werden Grenzen aufgezeigt, so darf sie das Wort Gottes nicht irgendwelchen Zwecken oder Interessen unterwerfen (6. These), des Weiteren muss sie den Staat an das Reich Gottes und damit

---

[4] *Karl Barth*, Die 5. These der Barmer Theologischen Erklärung und das Problem des gerechten Krieges, in: *Karl Barth*, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, 186.

[5] *Karl Barth*, Kurze Erläuterung zur Barmer Theologischen Erklärung, in: *Karl Barth*, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, 22.

an die „Verantwortung der regierenden und erhaltenden Staatsgewalt erinnern".[6]

Kirche an sich wird aus der Gemeinsamkeit des Bekenntnisses zu Jesus Christus als einziger Selbstoffenbarung Gottes konstituiert, wodurch wiederum dem Staat Grenzen aufgezeigt werden, da er sich nicht als Offenbarungsträger darstellen darf. Gleichzeitig wird die Lehre der Schöpfungsordnungstheologie abgelehnt, die meint, in Staat, Rasse oder Nation eine Offenbarung Gottes zu sehen (1. These).

Aus der Situation der Bedrängnis werden dem Staat gegenüber der Kirche drei weitere konkrete Grenzen definiert: Zum einen darf er nicht meinen, über alle Bereiche des Lebens zu bestimmen (2. These), zum anderen ist es ihm nicht gestattet, in die Gemeinschaft der Kirche in dem Sinne einzugreifen, dass er versucht, eine dem Staat parallele hierarchische Struktur in ihr aufzubauen (4. These), und schließlich ist es ihm nicht erlaubt zu meinen, er könne die Bestimmung der Kirche erfüllen (5. These).

Im Gesamt betrachtet wirkt die BTE wie eine Abgrenzung der Kirche nach außen. Kirche und Staat stehen sich wie zwei Größen gegenüber, Anknüpfungspunkte zwischen beiden Bereichen kommen nur indirekt zur Sprache.

Verhältnisbestimmung in „Rechtfertigung und Recht"

In *Rechtfertigung und Recht* geht Karl Barth nun gerade nicht von einem reinen Gegenüber aus. So bestehe zwischen Staat und Kirche in dem Sinne eine Beziehung, dass „das von der himmlischen Polis auf die irdische Ecclesia herabfallende [Licht] sich in einem von der irdischen Ecclesia auf die irdische Polis hinüberfallende Licht in der beschriebenen, zwischen beiden stattfindenden Wechselbeziehung"[7] reflektiert. Entscheidend neu in *Rechtfertigung und Recht* ist Karl Barths explizites Aussprechen für den Rechtsstaat sowie dessen Verteidigung gegenüber antidemokratischen und totalitären Bestrebungen. Der Blick auf die BTE zeigt, dass die Staats*form* in ihr noch nicht verhandelt wird. Auch in ihrer unmittelbaren Umgebung sagt Barth nicht, welche Staatsform theologisch bzw. ob überhaupt eine

[6] Ebd.

[7] *Karl Barth*, Rechtfertigung und Recht, a. a. O., 44.

theologisch begründbar und somit zu bevorzugen sei. Dies geschieht erst jetzt und zeigt einen empfindlichen Mangel der BTE.

In *Rechtfertigung und Recht* findet zudem eine Auseinandersetzung darüber statt, was geschehen sollte, wenn der Staat seiner Aufgabe, für Recht und Frieden zu sorgen, nicht nachkommt. Wie schon aus der BTE bekannt, wird nicht der Staat an sich in Frage gestellt, trotzdem jedoch sehr deutlich gemacht, dass dieser nicht immer seiner ihm gemäßen Aufgabe gerecht wird, sondern sich geradezu ins Gegenteil verkehren kann. Ebenso darf der Staat seine Bürger nicht weltanschaulich vereinnahmen, keine „Liebe" von ihnen fordern, da er sich sonst selbst zu einer Gottheit machte.

Indem konkrete Beispiele behandelt werden, wirkt dieser Aufsatz sehr menschen- und realitätsnah, beispielsweise dann, wenn mit Blick auf Römer 13,7 die Frage nach Eidesleistungen gestellt wird. Barth kommt dabei zu dem Schluss, dass ein staatlicher Eid dann nicht geleistet werden kann, „wenn er als Totalitätseid (d.h. als Verpflichtung auf einen Namen, der faktisch den Sinn und die Kraft eines Gottesmannes hat) eo ipso jene aktive Gefügsamkeit gegen die die Freiheit des Wortes Gottes bedrohende Staatsgewalt und damit für die Christen jenen Verrat der Kirche und ihres Herrn bedeutet".[8] In der Beschäftigung mit der Unmöglichkeit einer solchen Eidesleistung ist eindeutig eine Anspielung auf den Führereid zu sehen. Durch die theologische Begründung, warum dieser Eid nicht geleistet werden muss, bzw. von einem rechtmäßigen Staat auch gar nicht gefordert würde, wird die Möglichkeit für Christen aufgezeigt, wie sie sich einem totalitären Regime entgegenstellen können.

Anders sieht es bei der Frage nach einer möglichen Verweigerung des Militärdienstes aus: Auch wenn Karl Barth den Reformatoren vorwirft, diesen doch allzu munter bejaht zu haben, kommt er schließlich auch zu dem Ergebnis, dass der Militärdienst eine Notwendigkeit des Staates ist, weil menschliches Recht der Garantie durch menschliche Gewalt bedürfe, vor allem, wenn es von außen oder innen bedroht sei. Eine grundsätzliche Verweigerung des Militärdienstes sei ein grundsätzliches Nein zum irdischen Staat als solchem und dem Christen und der Kirche deshalb nicht möglich.

[8] A.a.O., 51.

Indem Karl Barth den alleinigen Blick auf Römer 13 relativiert – seitens der Kirche sei zu oft allein auf Römer 13 „gestarrt" worden[9] –, eröffnet sich eine weitere Sichtweise auf das Verhältnis von Kirche und Staat. Es geht nicht mehr nur darum, sich der Obrigkeit zu unterstellen, sondern um eine reflektierte Auseinandersetzung mit der Obrigkeit. Das schließt die Möglichkeit ein, den Staat an seine Aufgabe zu erinnern bzw. sich dem Staat insofern zu verweigern, als dass die Kirche sich nicht von ihm vereinnahmen lassen darf, wie das ja auch schon in der BTE gefordert wurde.

Auch in *Rechtfertigung und Recht* wird klar herausgestellt, dass die Welt auf Jesus Christus hin erschaffen ist. Die Aufgabe des jeweiligen Staates ist es sodann, für Recht und Freiheit zu sorgen, der Maßstab der Kirche, dies zu beurteilen, liegt hingegen darin, inwieweit der Staat die Freiheit der Kirche garantiert und sichert. Da Christen zudem in der Hoffnung auf das Reich Gottes leben, können sie sich ihrer Aufgabe in der Gegenwart nicht entziehen. Aus der Aufgabe zur Fürbitte für den Staat leitet Karl Barth ab, dass Christen geradezu die Pflicht haben, politisch aktiv zu sein, da ernsthafte Gebete auf lange Sicht entsprechende Arbeit bedingen.

Das Verhältnis von Kirche und Staat hat sich in diesem Aufsatz gegenüber der BTE in eines der gegenseitigen Abhängigkeit gewandelt. So wie die Kirche den Staat als weltliches Instrument zur Sicherung ihrer Freiheit braucht, benötigt der Staat die Kirche. Sie ist diejenige Instanz, welche die Existenz eines Staates überhaupt begründen kann, weil sie und die Menschen in ihr um die Notwendigkeit einer weltlichen Ordnung wissen.

„Christengemeinde und Bürgergemeinde"

Wie schon angedeutet haben die Texte *Rechtfertigung und Recht* und *Christengemeinde und Bürgergemeinde* einiges gemeinsam. Diese Gemeinsamkeiten beginnen bei der Begründung des Staates als einer göttlichen Anordnung zum Schutz des Menschen vor dem Bösen und reichen bis zu der Feststellung einer Affinität zwischen Christentum und demokratischen Systemen.

Christengemeinde und Bürgergemeinde zeichnet nun aus, dass von „Räumen" gesprochen wird, was sehr anschaulich ist und zugleich die Möglichkeit bietet, sie im Hier und Jetzt zu verorten. Aus der These, Chris-

[9] A. a. O., 45.

tus bilde die Mitte der Christengemeinde und diese habe ihren Raum in der Mitte der Bürgergemeinde, ergibt sich das Bild der sogenannten beiden „konzentrischen Kreise“[10]. Jesus Christus macht demgemäß sowohl die Mitte der Christengemeinde als auch der Bürgergemeinde aus. Eine naturrechtliche Begründung für die Bürgergemeinde, also den Staat, lehnt Karl Barth ab. Sie ist somit begründungslos und gleichnisbedürftig, daher braucht sie die Christengemeinde, um ihre Begründung als eine vorübergehende Ordnung bis zum Kommen des Reiches Gottes zu erkennen. Es erfolgt somit explizit eine christologische Staatsbegründung aus der wiederum ethische Prinzipien, wie z.B. die Gleichheit aller Menschen, politische Handlungsmaxime, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung, Friedenssicherung und Bewahrung des Einzelnen abgeleitet werden. Im Zusammenhang mit der Friedenssicherung spricht sich Karl Barth als *ultima ratio regis* für den Einsatz von Gewalt aus. Wie dies zu beurteilen ist, wird im Folgenden noch von Interesse sein.

Doch zurück zur grundlegenden Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat: In *Christengemeinde und Bürgergemeinde* findet sowohl eine enge Verknüpfung als auch in gewisser Weise eine Abgrenzung zwischen beiden Bereichen statt. Die Zusammengehörigkeit ist begründet durch die Verheißung des Kommens des Reiches Gottes. Gemeinsam stehen beide Bereiche in der noch unerlösten Welt, im Hier und Jetzt, und doch weiß der eine Kreis, die Christengemeinde, um die Zukunft. Ihre Aufgabe liegt nun darin, denjenigen, die noch nichts von der Verheißung wissen, diese zu verkündigen, das Evangelium allen Menschen zugänglich zu machen. Deutlich wird auch, dass sich in der Konsequenz dieses Gedankens die Aufgaben des Staates allein aus dem Evangelium ableiten lassen.

Es stellt sich jedoch die Frage, was geschieht, wenn Menschen dies nicht anerkennen oder gar ablehnen. Wenn beispielsweise der Staat nicht bereit sei, der Christengemeinde „besondere Rechte“ zu gewähren, dann, so stellt Karl Barth in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* fest, wird sich die Christengemeinde fragen, „ob sie wohl der Bürgergemeinde gegenüber den Beweis des Geistes und der Kraft schon so geführt, ob sie Jesus Christus der Welt gegenüber schon so vertreten und verkündigt habe, daß sie ihrerseits erwarten kann, als wichtiger, interessanter und heilsamer Faktor des

[10] *Martin Honecker*, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 328.

öffentlichen Lebens entsprechend berücksichtigt zu werden".[11] Sie hat also zuerst die Schuld bei sich zu suchen und nicht auf der Seite derjenigen, die sie ablehnen. Doch kann sie sich natürlich schlecht einfach anpassen, um gehört zu werden, sie würde ihrer Grundlage untreu.

Wie steht es nun mit dem Anspruch, den Staat und seine Aufgaben aus dem abzuleiten, was den Mittelpunkt der Christengemeinde ausmacht? Ist eine christologische Staatsbegründung überhaupt anschlussfähig? Einerseits wird abgelehnt, dass der Staat zur Kirche werde, andererseits solle er in ihr sein Vorbild finden. Wie kann erwartet werden, dass er eine Begründung, z.B. der Gewaltenteilung, durch christliche Argumente annimmt? Natürlich ist *Christengemeinde und Bürgergemeinde* ein Text aus christlicher Binnenperspektive und als solcher auch nachvollziehbar und konsequent in seiner Gedankenführung, mir scheint jedoch die Frage legitim, ob seine Wirkkraft nicht eher im individuellen Bereich als „Wegweiser" für den einzelnen politisch engagierten Christen zu sehen ist.

Kein Schlusspunkt, sondern bleibende Diskussion

Ausgehend von der BTE konnte gezeigt werden, dass Karl Barth mit jedem Text konkreter wird, also je einen Schritt weiter geht. Von der Abgrenzung der Kirche nach außen über die Verknüpfung der Bereiche der Kirche und des Staates gelangt er schließlich zu einer umfassenden christologischen Staatsbegründung. Parallel dazu findet eine Politisierung des einzelnen Christen statt: von der allgemeinen Anerkennung einer Ordnung, hin zur Unterstützung demokratischer Systeme und letztlich zum Engagement des Christen in der Bürgergemeinde.

Wie die Anfragen an *Christengemeinde und Bürgergemeinde* jedoch gezeigt haben, stellt sich immer wieder das Problem der Kommunizierbarkeit eines christologischen Modells der Staatsbegründung. Nicht nur, da es schlussendlich eine christliche Binnenperspektive (unter womöglich vielen) widerspiegelt, sondern auch, weil sich in der Auseinandersetzung und Übertragung auf die Gegenwart reale Fragen aufdrängen. So viele Aspekte auch positiv zu würdigen sind, schwierig wird es meines Erachtens an jenem Punkt, an dem eine Rechtfertigung für den Einsatz von Gewalt zur Wiederherstellung der Ordnung gegeben wird. In diesem Rahmen ist an

[11] *Karl Barth*, Christengemeinde und Bürgergemeinde, a. a. O., 109.

bewaffnete Abwehr nach außen oder an Tyrannenmord zu denken, heutzutage jedoch auch an so genannte Präventivkriege. Doch wer entscheidet theologisch, ob es in einem Falle gerechtfertigt ist und im anderen nicht? Ist es nicht ein menschenunmöglicher Anspruch, eine solche Entscheidung zu treffen oder ist der Mensch gar verpflichtet, dies zu tun? Folgt man Karl Barth, ist es in extremen Situationen als letzte Möglichkeit manchmal sogar notwendig und in seiner Argumentation auch konsequent. Es zeigt sich an dieser Stelle jedoch auch wieder, wie aktuell und diskussionswürdig die Fragen sind, die sich direkt an eine solche Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat anschließen: Im ÖRK und darüber hinaus wird dies gegenwärtig an Fällen diskutiert, in denen Regierungshandeln eklatant versagt und offensichtlich dringende Schutzpflichten gegenüber wehrloser Bevölkerung entstehen. Das Stichwort hierzu ist „responsibility to protect".[12]

So gesehen bildet die 1934 aus der Bedrohungssituation der Vereinnahmung der Kirche durch den Staat entstandene *Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche* einen erneuten Auftakt zu weiteren Auseinandersetzungen um das rechte Verhältnis von Kirche und Staat und stellt damit auch eine stets neue Herausforderung für den einzelnen Christen dar.

[12] Vgl. www.responsibilitytoprotect.org.

Eine Botschaft „an alles Volk"

Der missionarische Auftrag evangelischer Kirchen in Europa – nach Barmen VI[1]

In Österreich haben wir derzeit eine ganze Fülle zukunftsgewandter Gedenkanlässe. Vor 70 Jahren kam es im März 1938 zum so genannten „Anschluss", im November desselben Jahres zum Pogrom, das in Wien und anderen Städten Österreichs besonders brutal ausfiel. Dass vor 60 Jahren der Staat Israel gegründet wurde, hängt ursächlich mit dieser Geschichte zusammen. Dazu finden in den ersten Maitagen jeden Jahres eine Reihe von Befreiungsfeiern statt, für eine davon habe ich mein Kommen zugesagt. Es ist die Befreiungsfeier des Außenlagers Gunskirchen des KZ Mauthausen. Gunskirchen war eine besonders schlimme Einrichtung, das Lager wurde zur Endstation für zehntausende ungarischer Jüdinnen und Juden, die noch in den letzten Kriegstagen in bis heute weitgehend verdrängten Todesmärschen durch unser Land getrieben wurden.

Einleitung

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) ist eine wachsende Gemeinschaft. Sowohl im Inneren, durch die Vertiefung der Kirchengemeinschaft, wie auch nach außen durch die Zunahme ihrer Mitgliedskirchen. Dass sie das sein kann, verdankt sie auch der UEK (Union Evangelischer Kirchen in der EKD) und ich will die Gelegenheit gerne nützen, mich bei Ihnen und allen, die dafür Verantwortung tragen, herzlich zu bedanken. Zweitens spreche ich zu Ihnen als Bischof der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich. Lassen Sie mich ganz kurz einige Worte zu dieser Kirche sagen, die in vielerlei Hinsichten eine typische GEKE-Kirche ist – vor allem für den Raum Südosteuropa. Unsere Kirche erlebt seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts einen leichten, aber kontinuierlichen Schwund an Mitgliedern. Dramatischer vielleicht als diese zahlenmäßige Entwicklung ist die demographische Perspektive, nach der sich unsere Kirche nicht etwa gesund, sondern bestenfalls alt schrumpft. Derzeit gibt es rund 350 Tausend Evangelische bei 8 Millionen Gesamtbevölkerung. Dazu kommen tief greifende Veränderungen in der religiösen Landschaft Österreichs. Am schnellsten und stärksten wächst der Bevölkerungsteil, der ohne religiöses Bekenntnis ist. Dahinter kann sich mancherlei verbergen, freikirchlicher Fundamentalismus ebenso wie Gewohnheitsatheismus oder bewusst agnostische Einstellungen. In jüngerer Zeit erleben wir, wie alle europäischen Gesellschaften, eine deutliche Zunahme der Muslime. Mittlerweile gehen seriöse Schätzungen davon aus, dass es in Österreich rund 410 Tausend sind, also

[1] Vortrag vom Generalsekretär der GEKE, Bischof Dr. Michael Bünker, im Rahmen des Empfanges der Evangelischen Kirche im Rheinland aus Anlass der UEK-Vollkonferenz am 16. Mai 2008 in der Gemarker Kirche Wuppertal-Barmen.

schon ein ganzes Stück mehr als Evangelische. Alle damit zusammenhängenden Probleme brauche ich hier nicht zu erwähnen, es hieße Eulen nach Athen oder ein Minarett nach Wien tragen. Was vielleicht weniger bekannt ist, ist die Tatsache, dass in Österreich die Zahl der orthodoxen Christinnen und Christen ebenfalls stark im Wachsen begriffen ist. Auch sie haben nach der Einschätzung ihres Metropoliten die Grenze der 400 Tausend bereits überschritten. Gleichzeitig ist der Gesamtanteil der römisch-katholischen Bevölkerung gesunken, in Wien sogar auf unter 50 %, aber insgesamt bleibt Österreich ein mehrheitlich katholisches Land. Pluralisierung und Individualisierung von Religion bei gleichzeitiger Verstärkung der „Kirchenkrise", also Institutionenmisstrauen, Bindungsverlust, Austrittsneigung, prägen die Situation. Ähnliche Entwicklungen ließen sich leicht für andere evangelische Kirchen in ganz Europa ausmachen. Kein Wunder also, dass vermehrt vom missionarischen Auftrag der Kirche gesprochen wird, ja generell von der missionarischen Kirche als einer Selbstdefinition und -festlegung, von der man sich, wenn schon nicht einen Weg aus der Krise, so doch einen gangbaren Weg in der Krise verspricht.

Die Vorschläge sind vielfältig, manchmal schon nicht mehr überschaubar. Es braucht die „Pluralität des Missionarischen" und das „Missionarische im Plural", wie es Michael Herbst formulierte. Den einen Zauberschlüssel gibt es nicht, „es braucht viele Antworten, also einen ganzen Schlüsselbund von Maßnahmen".[2] Das kann und darf natürlich nicht so verstanden werden, als würde es genügen, die Angebotspalette zu erweitern und die Betriebstemperatur etwa durch gesteigerten Mitteleinsatz zu erhöhen. Ich sage es für unsere Kirche: Sie wird ihren missionarischen Auftrag nicht wahrnehmen, wenn das etwas Zusätzliches zu allem, was jetzt schon gemacht wird und geschieht, bedeuten würde. Das wäre eine Überforderung der Strukturen, vor allem aber der Menschen nach innen und durch das *more of the same* eine Produktion von Langeweile nach außen.

Der Einstieg in die Lebensweise einer missionarischen Kirche unter den heutigen Bedingungen beginnt für mich, davon bin ich überzeugt, mit dem Aufhören. Manchmal habe ich den Eindruck, wir machen zuviel und tun zuwenig. Marianne Gronemeyer hat jüngst unter dem Titel „Genug ist genug"[3] die Kunst des Aufhörens beschrieben. Sie zitiert Ingeborg Bachmann, die in einem Interview gefragt wurde, ob sie nicht deshalb mit dem Schreiben von Gedichten aufgehört hätte, weil sie sich zu schwach fühlte. Ingeborg Bachmann antwortete: „Aufhören ist eine Stärke, nicht eine Schwäche." Es meint nicht nur ablassen, abwenden, losreißen, sondern ganz und konzentriert zuwenden, hinhören, ganz Ohr sein. Um ein Aufhören in diesem Sinn, ein Aufhören auf Jesus Christus, dem einen Wort Gottes, geht es mir in den folgenden Überlegungen.

Lassen Sie mich dazu drei Gedankengänge einbringen. Ich greife dazu auf die Barmer Theologische Erklärung (BTE) von 1934, speziell auf die 6. These zurück

[2] *Michael Herbst*, Sagen, was wir glauben, PTH 95 (2006), 127.

[3] *Marianne Gronemeyer*, Genug ist genug. Über die Kunst des Aufhörens, Darmstadt 2008.

und schlage von dort eine Brücke zur Studie „Evangelisch evangelisieren" der GEKE von 2006. Der Zusammenhang zwischen Barmen und Leuenberg ist klar gegeben, auch wenn er nicht immer im Vordergrund steht. Für Ulrich Körtner gehört Leuenberg zu den „Fernwirkungen" von Barmen (mit den Arnoldshainer Thesen als ganz entscheidenden Schritt auf dem Weg) und umgekehrt lässt sich die BTE als gemeinsames Zeugnis in einer besonders herausfordernden geschichtlichen Situation verstehen, somit als Ausdruck der vertieften Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen.

Um Ihnen das Mitgehen auf dem Weg zu erleichtern, werde ich eine wienerische Note ins Ganze einbringen, genauer eine gastronomische. Ich werde vom Schanigarten, vom Kaffeehaus und vom Heurigen sprechen. Als nämlich im März die Wiener Schanigartensaison eröffnet wurde, hat Bürgermeister Michael Häupl laut Zeitungsbericht erwähnt, dass für die Wiener Gastronomie das Beisel mit dem Schanigarten, das Kaffeehaus und der Heurige typisch seien. Er nannte das die Wiener gastronomische Dreifaltigkeit.

Also lade ich zuerst ein, dass wir im Schanigarten einkehren.

Der Schanigarten, oder: von der Innen- zur Außenorientierung

Der Schanigarten ist jener Teil des Wiener Gasthauses, des Beisls, der sich auf der Straße, auf dem Gehsteig, dem Trottoir, abspielt. Der Name kommt vom französischen Vornamen Jean. Das war der gängige Name des hochherrschaftlichen Dieners in den alten Komödien, und Jean ist auf Wienerisch Schani. Der Schanigarten ist also gleichsam das Gegenteil des lauschigen, ruhigen, aber abgeschlossenen Gastgartens im Innenhof, der oft nur über Irrwege und Stufen, also durchaus nicht barrierefrei zu erreichen ist. Der Schanigarten hingegen ist sichtbar, der Zugang absolut niederschwellig. Dafür ist der Schanigarten oft laut, manchmal auch schmutzig, was aber seiner Beliebtheit durchaus nicht abträglich ist. Übertragen auf die Kirche plädiert das Bild des Schanigartens zuerst einmal für die Öffnung nach draußen. „Die große Gefahr der Kirche in aller Welt ist die Gefahr des Introvertiertseins", zitiert Eberhard Busch[4] Hendrikus Berkhof zu Barmen 6: „Sobald sie dieser Haltung verfällt, entzieht sie sich schändlich ihrer Berufung, teilzunehmen an der großen Bewegung von dem Einen zum Universum; sie wird statisch und dergestalt ungehorsam." Dabei sucht sich Kirche den Kontext und die Bedingungen nicht aus. Sie verfehlt aber ihren Auftrag, wenn sie – aus welchen Gründen immer – innerhalb der eigenen Mauern bleibt, im vertrauten Innenhof der gemeinsam praktizierten Christlichkeit.

Kirche kann nicht anders als missionarisch sein. Mission gehört zu ihrem Wesen. These 6 der BTE spricht von diesem Auftrag der Kirche, ich zitiere die Affirmation:

[4] *Eberhard Busch*, Die Barmer Thesen 1934–2004, Göttingen 2004.

„Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk."

Der Theologische Ausschuss der EKU weist in seinem Kommentar eindringlich auf den ungewöhnlichen Umstand hin, dass hier von dem einen Auftrag der Kirche (Singular) die Rede ist. Im Unterschied dazu wäre heute durchgängig von einer großen Vielzahl von Aufträgen (Plural) die Rede, die in der kirchlichen Praxis nicht selten dadurch gegeneinander ausgespielt werden, dass einer zum „eigentlichen" Auftrag erhoben wird. „Die verblüffend einfache und eindeutige ‚evangelische Wahrheit' der 6. Barmer These ist in der Vielgestalt und Unübersichtlichkeit heutiger kirchlicher Praxis ein *Ruf zur Konzentration*. Es gibt nur *einen* Auftrag der Kirche, und in der Wahrnehmung dieses Auftrages hat sie ihre Freiheit."[5]

Dieser eine Auftrag ist der Kirche vorgegeben. Er ist unabhängig von allen aktuellen Herausforderungen, unabhängig von allen Erwartungen an die Kirche. Nur weil und solange er alledem vorausgeht und davon unabhängig ist, nur dann begründet dieser eine Auftrag die Freiheit der Kirche. Darum ist es 1934 gegangen. Heute geht es darum, diese Freiheit aus dem einen Auftrag auch gegenüber allen Interessen geltend zu machen, in erster Linie gegenüber dem kirchlichen Eigeninteresse an Selbsterhalt und Selbstvermehrung.

So setzt auch die GEKE-Studie [6] mit der Einsicht ein, dass das Evangelium kein „Privatbesitz" der Kirche ist, sondern ihr zur Weitergabe an alle Menschen anvertraut ist (1.1). Daraus ergibt sich, dass die Kirche nicht das eigentliche Subjekt der Mission ist und dass ein mögliches Wachsen der Kirche nicht das erstrangige oder womöglich sogar einzige Ziel von Mission ist. Vielmehr ist es Gott, der Dreieinige, der sich selbst den Menschen zuwendet. In diese Selbstzuwendung Gottes an die Menschen ist die Kirche als Instrument hinein genommen. Ziel der Mission ist nicht kirchliches Interesse, sondern die Versöhnung, das Heilwerden der Menschen, die von Gott her immer schon geschehen ist. Kirche ist in die *missio Dei* hinein genommen und wird von Gott dazu befähigt und ermutigt. Das ist die Verheißung, die die kritische Selbstprüfung einschließt.

Das Wiener Kaffeehaus, oder: Wasser des Lebens gibt es gratis

Bekanntlich hat das Wiener Kaffeehaus mehrere existenzbedrohende Krisen souverän bestanden. Zuerst die Espressokrise der siebziger Jahre und jüngst die Attacke der Coffeeshops aus den USA. Aus allen Krisen ist die Institution „Kaffeehaus" gestärkt hervorgegangen. Ein Kennzeichen dieser gastronomischen Besonderheit ist der Umstand, dass die Gäste sitzen bleiben können solange sie wollen, und das auch ohne jede weitere Konsumation. Das ist auch notwendig, wie soll

[5] Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle. Barmen I und VI. Band 2, Votum des Theologischen Ausschusses der EKU, hg. von *Wilhelm Hüffmeier*, Gütersloh 1993, 96.

[6] *GEKE* (Hg.), Evangelisch evangelisieren – Perspektiven für Kirchen in Europa, Wien 2007.

man sonst durch den Berg an Zeitungen kommen, der zu jedem guten Kaffeehaus gehört? Aber man sitzt nicht am Trockenen. Der Kellner, manchmal der Ober selbst, bringt von Zeit zu Zeit ein frisches Glas Wasser an den Tisch. Dieses Wasser wird nicht verrechnet. Der Kellner mag es gern und freundlich tun, oder unwillig und grantig – meistens unwillig und grantig – er tut es. Das gratis Wasser dient mir nun als kleiner Hinweis darauf, dass wir das Grundlegende, das Elementare, das Leben letztlich und erstlich aus Gnade erhalten.

Mission gehört zum Wesen der Kirche. Unvergesslich und oft zitiert: Eberhard Jüngels Bild vom Ein- und Ausatmen, vorgetragen im Rahmen der EKD-Synode im Jahr 1999. Durch Mission hat die Kirche Teil an Wort und Werk Christi. Die 6. und letzte These der BTE spannt den Bogen zurück zur ersten These. Diese Konzentration in allem Vielerlei auf das Eine ergibt sich aus der „Botschaft von der freien Gnade Gottes", die die Kirche der Welt schuldig ist.

„Barmen VI rückt mit der Botschaft von der freien Gnade Gottes die Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben in das Zentrum des Verkündigungsauftrages der Kirche. Die Kirche schuldet der Welt das Zeugnis der alles verwandelnden und erneuernden Gnade Gottes, die die menschliche Selbstverschlossenheit aufbricht und Menschen aus dem tödlichen Kreislauf ihres individuellen und kollektiven Tat- und Wirkzwangs befreit. Das geschieht, indem sie sie auf den Boden der göttlichen Versöhnungstat stellt."[7]

Das Missionsdokument der GEKE beschreibt die Rechtfertigungsbotschaft als zentralen Inhalt der „missionalen Gesamtausrichtung" der Kirche. Zugleich ist dieser Inhalt der kritische Maßstab für die verschiedenen missionarischen und evangelistischen Ansätze und Aktivitäten, der Maßstab, an dem sich der Plural des Missionarischen messen lassen muss, wenn es sich um eine legitime Vielfalt und nicht um unverbundene oder womöglich sogar miteinander konkurrierende oder einander wechselseitig ausschließende Ansätze handelt. Alle haben sich zu relativieren auf diesen Inhalt, auf die Botschaft von der freien Gnade Gottes hin.

Diese kritische Sichtung ist eine ständige Aufgabe. Sie ist notwendig, weil nur eine missionale Grundausrichtung, die die freie Gnade Gottes, die allem menschlichen Tun und Reden immer voraus ist, zum Inhalt hat, dem einen Auftrag der Kirche entspricht. Aus dieser Grundausrichtung spricht die Studie der GEKE mehrmals davon, dass nicht vorschnell Grenzen gezogen werden dürfen, vielmehr – davon ist wiederholt die Rede – geht es um das Öffnen von Räumen. „Die reformatorischen Kirchen in Europa wollen Raum bieten, in dem im Kontext von Pluralisierung und Individualisierung persönliche Orientierung und Weitergabe der befreienden Botschaft geschehen kann" (2.12). Es geht der Studie um die Entsprechung von Form und Inhalt. Inhalt ist die Botschaft von der befreienden Gnade, also muss auch die Verkündigung dieser Botschaft befreiend sein. Die Lebenssituation des heutigen Menschen im Kontext Europas verlangt nach dieser befreienden Botschaft. Denn der Mensch, der vom rechtfertigenden Gott, vom barm-

[7] Das eine Wort Gottes, a. a. O., 103.

herzigen Richter nichts weiß, verleugnet entweder seine Schuld oder bleibt krankhaft auf sie fixiert, etwa in persönlichen Versagensängsten, er stellt „sich und seinesgleichen unter das Dauertribunal wechselseitiger Beschuldigungen und Anklagen".[8] Deshalb profiliert die GEKE-Studie die zum Glauben rufende Evangelisierung in evangelischer Hinsicht als Eröffnung von Wegen in eine neue Freiheit der Kinder Gottes (2.12), Gottes Annahme des Menschen aus reiner Liebe und Gnade erlöst sie aus dem „Gotteskomplex", alles selbst und perfekt machen zu müssen. Deshalb nimmt Evangelisierung – evangelisch verstanden – die Menschen in ihrer Geschöpflichkeit ernst (2.14) und würdigt sie, so wie sie sind (2.15). Vor allem ist für sie ausgeschlossen, Gericht zu halten über Glauben und Unglauben. „Alle Menschen bleiben deswegen auf Glauben weckende Verkündigung angewiesen" (2.13).

Nun ist es aber Zeit, das Kaffeehaus zu verlassen und die letzte Station unserer Rundreise aufzusuchen, den Heurigen.

Der Heurige, oder: alles Volk im Himmel wie auf Erden

Der Wiener Heurige ist ein Kind der Aufklärungszeit. Es war Kaiser Joseph II., dem wir Evangelische die Toleranz verdanken, der es den Weinbauern erlaubte, den eigenen Wein des jeweiligen Erntejahres (also den heurigen Wein, daher der Name) auszuschenken. Dazu gibt es bis heute einfache Lokale, als Sitzgelegenheit eher kommunikative Bänke als individualisierende Stühle (von daher den Kirchen ähnlich) und noch einige andere Produkte, aber eben nicht alle. Der Heurige ist konzentriert auf Wein. Das stellte damals – 1784 – und heute eine gewisse Demokratisierung der Gastronomie dar. Zum Heurigen darf jede/r und geht jede/r. Wer sparen muss, nimmt sich die Jause von zu Hause mit, das ist erlaubt. In vielen Wienerliedern ist der Heurige ein Bild für den Himmel.

Die 6. These der BTE spricht von der Botschaft, die auszurichten ist „an alles Volk". Worauf das damals zielte, erhellt aus einer Reaktion, die Paul Althaus in einem Brief an Landesbischof Meiser noch vor der Synode in Barmen gab: „Da kommt ja nun glücklich das Wort Volk vor: ‚an alles Volk'. Aber es ist nicht der Begriff in unserem Sinne, … sondern eine unverbindliche biblische Wendung."[9] Bischof Meiser stimmte zu: „Über die volksgemäße Verkündigung schweigt die Erklärung."

Das wurde richtig gesehen. Denn sowohl im Bibelzitat aus 2Tim 2,9 („Das Wort Gottes ist nicht gebunden"), wie in den Verwerfungssätzen und in der doppelten Apostrophierung der Freiheit in der Affirmation widerspricht die 6. These jeder Anpassung der Verkündigung an das deutsche Volkstum. Der Irrtum, der da verworfen wird, besteht nicht darin, dass das Evangelium sich nicht in jedem Kontext, in jeder Sprache und jedem Volk Gehör verschaffen könnte, sondern darin, dass die

[8] A. a. O., 104.
[9] A. a. O., 91.

Kirche sich nicht dem Wort unterordnet, sondern dass sie das Wort Gottes ihren eigenen Absichten und Interessen unterwirft. Das war 1934 ein brennender und politisch höchst brisanter Konflikt. In der Sache ist die Herausforderung auch heute gegeben, etwa in der Verhältnisbestimmung von Evangelium und Kontext. Die GEKE-Studie schreibt dazu: „Das Evangelium wurde und wird immer durch die Kontexte mitbestimmt, in die es hinein spricht. Umgekehrt lassen sich die Kontexte nicht neutral erfassen. Als Christen sehen und deuten wir sie immer schon im Licht des Evangeliums" (1.6).

Nun ist doch auffällig, dass die 6. These mit der Formulierung „an alles Volk" einen biblischen Bezug herstellt, der für die biblische Fundierung der missionalen Grundausrichtung der Kirche eher ungewöhnlich ist und der näheren Betrachtung wert ist.

„An alles Volk" ist Zitat aus Lukas 2,10 (*pas ho laos*). Es ist eine für Lukas gängige Formulierung (7,29; 11,53; 18,43; 19,49; 21,38), synonym zu lesen mit *plethos tou laou* (1,10; 6,17; 23,27). Mit beiden Formulierungen ist – so Hans Klein in seinem neuen Kommentar – jeweils die „konkrete Volksmenge" gemeint.[10] Karl Barth hat es unvergleichlich lapidar gesagt: „Das Volk sind ‚die Leute', wie sie immer waren und überall sind." Laos ist das Volk, das Gott retten will. Lukas sieht es trotz seiner Verführbarkeit grundsätzlich positiv. Es ist das Volk, das auf Jesus hört (7,1.29 u. ö.), das die Wunder erlebt (24,19) und das kommt, um sich heilen zu lassen (6,17f). Es ist also nicht mit den *ethne* von Mt 28 gleichzusetzen, denn es heißt wohlüberlegt „alles Volk" und nicht „jedes Volk". Wie sich die Verkündigung an alles Volk zur Verkündigung an alle Völker verhält, bleibt hier außer Betracht. *Laos* hat immer schon eine gewisse Kenntnis des Evangeliums, steht in Beziehung zu Gott in Jesus Christus. Es ist das Volk, das die Glauben weckende Verkündigung – immer neu! – braucht. *Laos* ist der Adressat der Evangelisierung, es sind die Leute, wie sie immer waren und überall sind, aber sie begegnen uns hier sehr konkret. Im Zitat der 6. These aus Lk 2 sind es die Hirten. Eberhard Busch leitet daraus Folgendes ab: Die Bibel versteht das Wort „alle" sehr konkret. Die große Freude, von der in Lk 2 die Rede ist, wurde in den Hirten zuerst den „drunten und draußen Stehenden" kundgemacht, „und hatte erst so die Verheißung, dass sie allem Volk widerfahren wird".[11]

Weil Gott in seiner rettenden Zuwendung an den *laos*, an alles Volk, sich konkret an die drunten und draußen Stehenden wendet, hat das auch Konsequenzen für die missionale Grundausrichtung der Kirche. Ich sehe hier den von manchen diagnostizierten Unterschied von Mission und Diakonie ein Stück weit aufgehoben. „An alles Volk" meint alle, aber in bewusster Adressierung. Zuerst sind es die am Rande Stehenden, die draußen Stehenden. Die Botschaft von der freien Gnade erweist sich genau darin als allgemeingültig, dass sie in besonderer Weise den Hirten zugesprochen wird.

[10] *Hans Klein*, Das Evangelium nach Lukas. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. 1/3, Göttingen 2003, 241.

[11] *Eberhard Busch*, Die Barmer Thesen, a. a. O., 92.

Schluss

An Christi Statt, im Dienste seines Wortes und Werkes, im Reden und Tun richtet die Kirche die Botschaft von der freien Gnade Gottes aus. So erweist sie sich als missionarische Kirche in der Hinwendung zu denen, die drunten und draußen stehen. Im Zentrum steht der gegenwärtige Herr, der Auferstandene, den die Gemeinde in ihrer Mitte weiß und feiert. Diese Christusgegenwart strahlt aus, wo immer sie mehr als einladend, nämlich „gewinnend" (GEKE) gefeiert wird. Darauf, auf diese ausstrahlende und gewinnende Feier des unter uns gegenwärtigen Jesus Christus wird es entscheidend ankommen, um als evangelische Kirchen den missionarischen Auftrag in Europa überzeugend wahrzunehmen. Oder kurzum, wie die GEKE ihren Aufruf an die Gemeinden schließt, „die Welt und die Menschen unverzagt im Licht von Gottes grenzenloser Gnade sehen".

Michael Bünker

(Hon.-Prof. Dr. Michael Bünker ist Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, Vorsitzender des Evangelischen Oberkirchenrates A. u. H.B. in Österreich und Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa [GEKE].)



Gemeinsam auf dem Weg zum gerechten Frieden

Eine Friedenserklärung

von Studierenden der Universität Hamburg

Vorwort

Die Delegierten der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) haben 2006 beschlossen, den Abschluss der „Dekade zur Überwindung von Gewalt. 2001–2010" mit einer *Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation* 2011 zu begehen. Das ist einerseits der Höhepunkt einer 10-jährigen gemeinsamen Lern-Reise, nicht nur der Mitgliedskirchen des ÖRK; andererseits soll die Friedenskonvokation auch Impulse für die nächsten Schritte geben.

Auf dem Weg dorthin soll eine *Ökumenische Erklärung zum Gerechten Frieden* erarbeitet werden, die während der Friedenskonvokation in ihrer endgültigen Form verabschiedet wird. Dies setzt einen partizipatorischen Prozess voraus, der vielen Menschen die Möglichkeit gibt, sich an der Erarbeitung einer solchen Erklärung zu beteiligen.

Im Frühjahr 2007 erging ein Einladungsbrief des ÖRK an Universitäten, Theologische Fakultäten und *Seminaries* überall auf der Welt, sich an diesem Prozess in Form von Lehrveranstaltungen zu beteiligen. Dabei sollen nicht nur Inhalte vermittelt werden, sondern die Studierenden sind eingeladen und aufgefordert, tatsächlich ihre eigene Friedenserklärung zu erarbeiten. In der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen der Universität Hamburg und der Arbeitsstelle „Gewalt überwinden" der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche waren wir uns rasch einig: gemeinsam wollten wir uns auf dieses Abenteuer eines lernenden Schreibens im Gruppenprozess einlassen.

Das Projekt wurde auf zwei Semester angelegt: im Wintersemester 2007/08 konzentrierten wir uns auf den deutschen Kontext, beginnend mit der Analyse der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. Die von der friedenstheologischen Diskussion stark motivierte Gründung des ÖRK 1948 und die Stuttgarter Schulderklärung der Evangelischen Kirchen in Deutschland bildeten den historisch-politischen Ausgangspunkt weiterer Untersuchungen: wir lasen und diskutierten die Friedensdenkschriften der EKD, beginnend mit den Heidelberger Thesen 1959 bis hin zur neuesten Denkschrift „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen", die im Laufe unseres ersten Semesters erschien. Für die ökumenische Dimension der Unternehmung war es unerlässlich, Dokumente aus anderen Konfessionen hinzuzuziehen: aus der Römisch-katholischen Kirche, der Evangelisch-methodistischen Kirche sowie den Historischen Friedenskirchen. Mehrere Sitzungen wurden den theologischen und ethischen Voraussetzungen des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Ost- und in Westdeutschland und vor allem der Ökumenischen Versammlung in der ehemaligen DDR gewidmet, sowie deren politischen Implikationen und gesellschaftlichen Einflüsse, bis hin zur Wende 1989.

Mit diesem Wissen ausgestattet konnten wir im Sommersemester 2008 – je mit Hilfe von zusätzlichen Experten und Expertinnen – gezielt „Tiefenbohrungen" zu einigen der gegenwärtigen, globalen Herausforderungen vornehmen, die in einer Friedenserklärung im 21. Jahrhundert nicht fehlen dürfen: interreligiöse Beziehungen, die wirtschaftliche Globalisierung, auch die davon stark beeinflussten „Neuen Kriege". Ebenso erforschten wir Strategien zur Gewaltüberwindung, wie die pazifizierende Funktion des Rechts und neuere Verständnisse einer restaurativen Gerechtigkeit, das Konzept „Verantwortung zur Schutzpflicht" oder Initiativen zur Bildung einer Kultur der Gewaltfreiheit. Uns wurde bewusst, wie stark die Beurteilung der verschiedenen Dimensionen von Gewalt und ihrer Überwindungsversuche vom eigenen Standpunkt abhängig ist: vom Kontext, von der religiösen Sozialisation, vom Bildungsstand, von theologischen Positionen, aber auch von Vorurteilen, die erst im Dialog erkennbar werden.

In dem begleitenden Tutorium wurden dann die jeweils neu gewonnenen Erkenntnisse in einen gemeinsamen Text überführt. Das war kein leichtes Unterfangen, wie wir schnell feststellten. Offen gebliebene Fragen mussten weiter diskutiert, Meinungsverschiedenheiten argumentativ ausgetragen bzw.

ausgehalten werden. Erst dann konnten wir damit beginnen, einen Text zu formulieren. Sowohl das Seminar als auch das Tutorium waren von einer Atmosphäre gegenseitiger Wertschätzung und Akzeptanz geprägt, was den Teilnehmenden ermöglichte, sehr ehrlich miteinander ins Gespräch zu kommen.

Am Ende wurden es viele zusätzliche Sitzungen, zu denen die Studierenden freiwillig bereit waren – weit über die geforderte Pflichtstundenzahl hinaus. In der Tat ein Lernabenteuer für uns alle. Zusätzliche Motivation erfuhren wir durch die Einladung, unser Projekt dem internationalen *Team-Visit* des ÖRK am Ende unseres Sommersemesters vorzustellen (im Rahmen der Dekade zur Überwindung von Gewalt entsendet der ÖRK international zusammengesetzte Teams in die verschiedenen Regionen der Welt, um sich vor Ort über die Gewalt und deren Überwindungsversuche ein Bild zu verschaffen).

Wir danken allen, die dazu beigetragen haben, dass wir nun diese kleine Schrift als „unsere" Erklärung zum Gerechten Frieden der internationalen Ökumene präsentieren können. Sie dient der Selbstvergewisserung und als Diskussionsbeitrag für weitere Begegnungen mit Anderen. Besonders bedanken wir uns bei Mareile Rösner (Tutorin) und Stephan von Twardowski (wissenschaftlicher Mitarbeiter), die mit großem Fleiß und Geduld das Projekt unermüdlich vorangetrieben haben. Joachim Wöbke ist für die Übersetzungsarbeit ins Englische zu danken, den eingeladenen Fachleuten für die Bereitschaft, uns mit ihren überaus hilfreichen und weiterführenden Informationen, Erfahrungen und eigenen Thesen weiter zu helfen.

Möge unser Ergebnis junge und alte Menschen, Männer und Frauen zu eigenen Lern-Reisen ermutigen, ihre je eigenen Friedenstexte zu schreiben und zu diskutieren. Dadurch können neue ökumenische Horizonte eröffnet werden, die zur Bildung einer Kultur der Gewaltüberwindung beitragen – entsprechend der neutestamentlichen Berufung, Friedenstifter zu sein. Uns alle hat dieses Projekt nicht unverändert gelassen und ist auch ganz sicher nicht unser letztes Wort in dieser Sache.

Dr. Fernando Enns
Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen
Fachbereich Evangelische Theologie
Universität Hamburg

Dr. Marianne Subklew
Arbeitsstelle Gewalt überwinden
Nordelbische Ev.-Lutherische Kirche

Gemeinsam auf dem Weg zum gerechten Frieden

Präambel

Diese Friedenserklärung ist in einem ökumenewissenschaftlichen Seminar der *Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen der Universität Hamburg* in Zusammenarbeit mit der *Arbeitsstelle „Gewalt überwinden" der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche* im Wintersemester 2007/2008 und im Sommersemester 2008 entstanden. Das Seminar folgte damit einer Einladung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Rahmen der *Dekade zur Überwindung von Gewalt. 2001–2010: Kirchen für Frieden und Versöhnung*, an der Erarbeitung einer ökumenischen Friedenserklärung mitzuwirken. Mit diesem Beitrag wollen wir den Weg des gerechten Friedens mitgehen.

Als theologisches Seminar setzen wir uns – ausgehend von den Fragen und Herausforderungen der Gegenwart – mit der christlichen Botschaft und Tradition auseinander. Hierzu gehört für uns der historisch-kritische Umgang mit der Bibel als Grundlage unserer Argumentation, sowie die kritische Rezeption verschiedener christlicher Traditionen. Nach christlichem Selbstverständnis orientieren wir uns an dem durch die Thora geprägten Doppelgebot der Liebe (Dtn 6,4f.; Lev 19,18; Mk 12,29–31[1]). Das Gebot der Liebe zu dem Einen Gott und der Liebe zum Nächsten erkennen wir auch in anderen Religionen.[2] Wir sind uns bewusst, dass manchen Menschen Glaubensaussagen und christliche Standpunkte fremd erscheinen und sie sich ausgeschlossen fühlen könnten. Diese Friedenserklärung

[1] Wenn nicht anders angegeben, verwenden wir die Übersetzung der *Zürcher Bibel* (2007). Dtn 6,4f: *„Höre Israel: Der HERR, unser Gott, ist der Eine HERR. Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft."*; Lev 19,18: *„Du sollst nicht Rache üben an den Angehörigen deines Volks und ihnen nichts nachtragen, sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der HERR."*; Mk 12,29–31: *„Jesus antwortete: Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist allein Herr, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand und mit all deiner Kraft. Das zweite ist dieses: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Höher als diese beiden steht kein anderes Gebot."*

[2] Am 11. Oktober 2007 schrieben 138 muslimische Gelehrte einen offenen Brief an die ganze Christenheit, der die gemeinsame friedliche Zukunft als Voraussetzung des Überlebens der Menschheit thematisiert. Dieser Brief ist in englischer und deutscher Fassung im Internet zugänglich unter: www.acommonword.org.

lädt alle zu kritischer Auseinandersetzung, Reflexion und zu eigenem Weiterdenken ein und möchte zum Dialog anregen. Der Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit ist Aufgabe eines jeden Menschen.

Unser Verständnis von *Frieden* gründet im biblischen Schalom. Schalom bedeutet mehr als die bloße Abwesenheit von Krieg. Schalom ist das gemeinschaftliche Leben in gerechten Beziehungen und steht für Ganzsein, Heilsein und Wohlsein. Auf diesen Frieden Gottes hoffen wir, nach diesem Frieden Gottes streben wir. Wir glauben, dass Gott diesen Frieden in der Welt will und alle Menschen zur Mitwirkung befähigt und ruft.

Frieden und *Gerechtigkeit* gehören zusammen und sind laut biblischen Zeugnissen von Gott verheißen: *„Und das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein und der Ertrag der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit für immer"* (Jes 32,17)[3]. Das biblische Verständnis von Gerechtigkeit meint nicht neutrales Urteilen, sondern Parteinahme für die Armen, Recht für die Entrechteten und Zurechtbringen derer, die Schuld auf sich geladen haben. Gerechtigkeit ist die Heilung zerbrochener Beziehungen und die Wiederherstellung gerechter Verhältnisse. Deshalb sind Barmherzigkeit und Wahrheit elementare Bestandteile dieser Gerechtigkeit Gottes. In diesem Sinne werden wir ausgerichtet auf einen „gerechten Frieden".

Das Erkennen und Bekennen von persönlicher und gesellschaftlicher *Schuld* ist für einen gerechten Frieden unabdingbar. Wir müssen erkennen und eingestehen, dass wir in unserer Welt an Menschen und Schöpfung schuldig werden, indem wir handeln, aber auch, indem wir Handlungen unterlassen. Dieses Wissen befreit uns nicht von der Verantwortung für unser Tun.

Weil Gott uns auch als Schuldige liebt und uns vergibt, können wir untereinander *Vergebung* üben. Vergeben zu können und Vergebung zu erfahren, gibt uns Hoffnung darauf, dass wir den Weg des gerechten Friedens gehen können.

„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn wenig geringer gemacht als Gott, mit Ehre und Hoheit hast du ihn gekrönt. Du hast ihn zum Herrscher

[3] Im Zusammenhang der *Hebräischen Bibel* beschreibt dies einen Prozess, der dem Volk Israel verheißen wird, wenn der Geist aus der Höhe im endzeitlichen Geschehen über ihm ausgegossen wird. Recht und Gerechtigkeit sind Voraussetzungen für den umfassenden Schalom, der Natur und Menschen erfasst. Wenn wir uns als Christinnen und Christen an dieser Verheißung orientieren, schließen wir das Volk Israel ein.

gesetzt über die Werke deiner Hände, alles hast du ihm unter die Füße gelegt" (Ps 8,5–7). Wir Menschen tragen *Verantwortung* für diese Welt. Die Menschheit missbraucht ihre Macht oft im Sinne eines gewalttätigen, absoluten Herrschaftsanspruches. Verantwortung nimmt den Menschen aber vielmehr in die Pflicht, fürsorglich mit dieser Welt umzugehen, denn diese Verantwortung setzt einer gewaltvollen Machtausübung Grenzen. Diese Grenzen schließen Ausbeutung und Missbrauch von Mitmenschen, Mitgeschöpfen, Ressourcen und der Natur aus. Die Pflicht, verantwortlich zu handeln zum Wohl eines jeden Menschen und der gesamten Schöpfung, haben sowohl jede und jeder Einzelne als auch die Gesellschaft als Ganze.

Die Selbstverpflichtungen am Ende einer jeden These sind daher für uns ein Schritt, auch persönlich Verantwortung zu übernehmen. In dieser Verantwortung werden wir getragen durch das Wort Jesu aus der Bergpredigt: *„Selig die Gewaltlosen – sie werden das Land erben. Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit – sie werden gesättigt werden. Selig, die Frieden stiften – sie werden Söhne und Töchter Gottes genannt werden"* (Mt 5,5–6.9).

Gemeinsam auf dem Weg – für ein gerechtes Leben in Solidarität, Freiheit und Gleichheit

„Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie" (Gen 1,27).

Jesus Christus spricht: *„Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand und mit all deiner Kraft"* (Mk 12,30–31).

Wir erkennen, dass die Achtung der Würde vieler Menschen und damit verbunden auch die menschliche Sicherheit und Solidarität in unserer Gesellschaft gefährdet sind.

Dies geschieht unserer Auffassung nach u. a. durch:

- den oft nicht hinterfragten Glauben an eine weitgehende Selbstregulierung des Marktes, welche die Menschen auf ihre Rolle als Marktteilnehmende und Konsumenten reduziert und Arbeitslosigkeit und Mittellosigkeit eines größer werdenden Teils unserer Gesellschaft zur Folge hat,

- die steigenden Rüstungsausgaben, den auch von Deutschland massiv betriebenen Waffenexport und die damit ermöglichten nationalen und internationalen kriegerischen Auseinandersetzungen,
- die vielerorts unzulängliche Anerkennung und Integration von Zuwanderern, von Menschen mit Migrationshintergrund und von Flüchtlingen aus anderen Ländern,
- die Stigmatisierung und Terrorverdächtigung von Menschen anderer Herkunft und Religionszugehörigkeit,
- die sich ausweitenden staatlichen Kontroll- und Überwachungsmechanismen,
- den unverhältnismäßigen Einsatz staatlicher Gewalt,
- den latent vorhandenen Rassismus und die Wiederbelebung nationalsozialistischen Gedankenguts in Teilen unserer Gesellschaft,
- die Billigung und Ausübung von Gewalt durch extremistische Gruppierungen,
- die vielerorts wahrzunehmende mangelnde gesellschaftliche Anerkennung und Förderung von Kindern und Jugendlichen.

Wir bekennen, dass auch wir in unserem täglichen Leben auf aktive und passive Weise die Würde unserer Mitmenschen missachten und damit die Liebe zu Gott verweigern.

Wir glauben, dass Gott, Schöpfer und Bewahrer der Welt, jeden Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat. In ihrer von Gott geschaffenen Vielfalt sind alle Menschen vor ihrem Schöpfer gleich, unabhängig von ihrer ethnischen, nationalen oder sozialen Herkunft, ihrem Geschlecht, ihrer Sprache, ihrer Religion, ihrer kulturellen Prägung, ihrer sexuellen Orientierung und ihrer politischen oder sonstigen Überzeugung. Als Ebenbild Gottes wohnt jedem Menschen eine unantastbare und unverlierbare Würde inne.

Wir glauben, dass Gott im Geschehen der Rechtfertigung jedes Leben bejaht. Daher ist eine Reduzierung des Menschen auf seine Taten unmöglich (Röm 3,28[4]). Die Trennung von Person und Tat in der bedingungslosen Rechtfertigung durch Gottes Gnade verdeutlicht die einem jeden Menschen innewohnende Würde. Diese Würde stattet alle Menschen mit gleichen und unveräußerlichen Rechten aus, welche die Grundlage der Freiheit, der

[4] Röm 3,28: *„Denn wir halten fest: Gerecht wird ein Mensch durch den Glauben, unabhängig von den Taten, die das Gesetz fordert."*

Gerechtigkeit und des Friedens bilden. Gottes Liebe befreit uns zu friedenschaffendem Handeln.

Der Glaube an den Einen Gott und das Evangelium Jesu Christi stellen uns in eine verantwortliche Beziehung zu unseren Mitmenschen, unseren Nächsten und unseren Feinden. Dem Einen Gott entspricht Eine Schöpfung, Eine Welt, Eine Menschheit, die in aller Vielfalt Anteil hat an der Einheit und Einzigkeit des Lebens.

Wir verpflichten uns, in der von Gott geschenkten Freiheit in unserem Umfeld, in unseren Gemeinschaften und überall dort, wo wir Anderen begegnen, die Liebe zu Gott und zueinander zu üben.[5] Wir wollen Ausgrenzung, Unterdrückung und Ungerechtigkeit durchbrechen und bereits im Kleinen an der kreativen Gestaltung einer freien, gerechten und vielfältigen Gesellschaft mitwirken, in der jeder und jede Einzelne ein Leben in Fülle erfahren kann.

Wir verpflichten uns, auf aktive Weise für *menschliche* Sicherheit (im Gegensatz zu einer rein nationalen oder militärischen) dort einzutreten, wo staatliche Maßnahmen Menschengruppen und Einzelne pauschal verdächtigen, stigmatisieren und ausgrenzen und somit die allen Menschen zustehenden Freiheitsrechte einschränken.

Wir verpflichten uns, der Auffassung entgegenzutreten, dass menschliche Sicherheit und die Anerkennung der menschlichen Würde durch irgendeine Form von Gewalt – physischer, psychischer oder struktureller Art – wiederhergestellt werden kann.

Wir verpflichten uns, die für die internationalen Beziehungen zuständigen Personen unseres Landes aufzufordern, bei internationalen Gesprächen und Verhandlungen nachdrücklich für die vollständige Abschaffung der Todesstrafe und Folter jeglicher Art einzutreten und jeder aufweichenden Definition von Folter entschieden entgegenzutreten.

Wir verpflichten uns, auch in unserem persönlichen Bereich in Solidarität mit von Bedrohung, Ausgrenzung und Not gefährdeten Menschen zu leben und mit ihnen den Dialog und eine gemeinschaftliche Lebensgestaltung zu suchen.

---

[5] Gal 5,1: *„Zur Freiheit hat uns Christus befreit! Steht also fest und lasst euch nicht wieder in das Joch der Knechtschaft einspannen."*

Gemeinsam auf dem Weg – erinnern, heilen und versöhnte Zukunft gestalten

„Denn ich bin gewiss: Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat" (2 Kor 5,19).

Wir erkennen, dass wir auch als Glieder der Kirche in einer Geschichte der Billigung und Ausübung von Gewalt stehen, die unzählige Menschen zu Opfern gemacht hat. Die Folgen tragen wir alle als Nachkommen der Opfer und der Täter, in persönlicher Trauer, in vielerlei Erfahrung von Verlust, Ausgrenzung und Not; die Verantwortung für das Geschehene prägt unser Leben und auch das Leben nachfolgender Generationen.

Im *deutschen* Kontext gilt dies vor allem für die durch den Zweiten Weltkrieg verursachten Leiden vieler Völker und insbesondere für die Schoah. Zur jüngeren Vergangenheit gehört das am eigenen Volk verübte Unrecht, das von der Parteiführung in der ehemaligen DDR ausging und in das viele Bürgerinnen und Bürger verstrickt waren.

Im *globalen* Kontext existieren ebenfalls historisch gewachsene und tradierte Formen der Gewalt. Bis heute sind wir in manche dieser Formen gedankenlos gefangen, und es fällt uns schwer, ihre Auswirkungen wahrzunehmen und unser Verhalten zu ändern. Dies erkennen wir etwa in der ökonomischen Fortführung kolonialistischer Abhängigkeiten (z. B. der Ausbeutung von Menschen und mangelhaften Standards bei der Produktion in Billiglohnländern) und den daraus resultierenden Fehlentwicklungen der Globalisierung.

Wir glauben, dass Gott Unrecht sieht, es den Menschen vor Augen führt und nicht dem Vergessen überlässt. Er ruft uns zur Umkehr und Neuausrichtung (Mk 1,15[6]). Wir vertrauen auf die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes und wollen auf das Wort von der Versöhnung hören, das uns offene und verborgene Gewalt erkennen lässt und uns die Kraft schenkt, ihr zu widerstehen und sie zu überwinden.

Wir verpflichten uns daher in der Nachfolge Christi, an der Überwindung von Unrecht mitzuwirken und für einen gerechten Frieden einzutreten. Da-

[6] Mk 1,15: *„Erfüllt ist die Zeit, und nahe gekommen ist das Reich Gottes. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!"*

bei müssen wir uns der Verantwortung für die Schuld der Vergangenheit stellen, um neue Wege in einem Geist der Versöhnung gehen zu können. Wir widersprechen dem Geist der Anpassung an bestehende Rechtfertigung und Ausübung von Gewalt und der Gleichgültigkeit gegenüber den Folgen früher geschehenen Unrechts.

Wir verpflichten uns, auch in unserem persönlichen Bereich die Ereignisse der deutschen Vergangenheit nicht zu vergessen, die Erinnerung wach zu halten und eine mündige und kritische Auseinandersetzung zu fördern, um jegliches Aufkommen von menschenverachtendem Gedankengut zu verhindern.

Gemeinsam auf dem Weg – Kirche sein für eine gerechte und friedliche Gesellschaft

„Jedermann ordne sich den staatlichen Behörden unter, die Macht über ihn haben. Denn es gibt keine staatliche Behörde, die nicht von Gott gegeben wäre ... Denn Gottes Dienerin ist sie, zu deinem Besten. Tust du jedoch das Böse, dann fürchte dich! Denn nicht umsonst trägt sie das Schwert ... Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid: Steuern, wem ihr Steuern schuldet, Zoll, wem ihr Zoll schuldet, Respekt, wem ihr Respekt schuldet, Ehre, wem ihr Ehre schuldet" (Röm 13, 1–7).[7]

Wir erkennen, dass der Staat eine das Gemeinwesen ordnende, Macht begrenzende Funktion hat. Sein Auftrag ist es, Raum zu schaffen für einen jeden und eine jede zum gewaltfreien, gerechten und partizipatorischen Leben in der Gesellschaft.

In einem demokratischen Rechtsstaat sind Recht und Gesetz an Gerechtigkeit orientiert, um deren Verwirklichung sich *alle* Menschen in einem ständigen Diskurs bemühen müssen. Nach E.-W. Böckenförde lebt der „freiheitliche, säkularisierte Staat (...) von Voraussetzungen, die er selbst

[7] Diese Textstelle ist in der Geschichte des Christentums häufig als theologische Legitimierung für jede Form der Herrschaftsausübung durch staatliche Macht bis hin zur Vergötzung von Herrschaftsstrukturen herangezogen worden. Diese Auslegung widerspricht jedoch der eigentlichen Intention des Textes, in dem es lediglich um die ordnende und friedensstiftende Funktion staatlicher Behörden geht.

nicht garantieren kann".[8] Die Durchsetzung eines an Gerechtigkeit orientierten Rechts ist Voraussetzung dafür, dass Menschen sich im Gemeinwesen des Staates sicher fühlen können. Eine solche Rechtssicherheit dient zuerst dem Schutz der Schwachen und Verwundbarsten und macht die Aufrechterhaltung des Rechts notwendig und glaubwürdig.

Wir erkennen, dass in dem Gewaltmonopol einer Regierung die Gefahr des Missbrauchs liegt, dem in einem demokratischen Rechtsstaat durch die Gewaltenteilung vorgebeugt wird. In der Geschichte Deutschlands ist der Machtmissbrauch sowohl in der Zeit des Nationalsozialismus als auch in der ehemaligen DDR zur Realität geworden, indem die jeweiligen Regierungen das Recht nicht nach Gerechtigkeit, sondern auf Machterhalt ausrichteten, das Gesetz beugten und Unrecht an die Stelle von Recht setzten. Viele Christinnen und Christen, insbesondere Kirchenleitungen, haben zum Unrecht in der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur geschwiegen oder diese auch um ihres eigenen Vorteils willen unterstützt. Sie legitimierten die Herrschaft und ihr Tun sogar theologisch und rechtfertigten damit die nationalsozialistische Ideologie einer rassisch definierten Volksgemeinschaft.

Der Mut von Christinnen und Christen, die bereit waren, im Widerstand gegen den Nationalsozialismus und in der ehemaligen DDR im Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung persönliche Nachteile in Kauf zu nehmen und erhebliche Risiken bis hin zum Einsatz ihres Lebens einzugehen, ruft auch uns heute zu einem klaren Bekenntnis auf, besonders dort, wo der Staat seine begrenzenden und begrenzten Funktionen überschreitet.

Wir erkennen, dass Staat und Kirche zwei unterschiedliche Mandate in der Gesellschaft haben. Das Mandat des Staates ist primär ein politisches, nicht ohne ethische Verantwortung, das der Kirche primär ein ethisches, nicht ohne politische Verantwortung. Die Kirche muss den politischen Auftrag des Staates respektieren. Gleichwohl muss sie ihrem ethischen Auftrag nachkommen und die Institution und das Handeln des Staates an dessen ursprünglichem Auftrag messen. Dabei muss sie in ihrem Urteil und in ihren Strukturen vom Staat unabhängig sein. Eine klare Trennung von Staat

[8] *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 914, Frankfurt am Main 1991, 112.

und Kirche ist notwendig, damit sie sich gegenseitig auf ihre Aufgaben und Grenzen hinweisen können – zum Wohle der Gesellschaft.

Wir glauben, dass uns als Kirche, als Gemeinschaft aller Gläubigen, ein prophetisches Amt aufgetragen ist und wir gegenüber dem Staat unsere Stimme klar erheben müssen, wenn er seinen Auftrag nicht erfüllt und seine Grenzen überschreitet. Das Mandat der Kirche beinhaltet ein Wächteramt gegenüber dem Staat,[9] das sie dazu anhält, das Zusammenleben *aller* Menschen beständig zu reflektieren und neu auszurichten, für die Menschenwürde einzutreten und das Handeln der Staatsorgane kritisch-solidarisch zu begleiten. Die Kirche muss Anwältin für die Schwachen sein, Stimme für die Stimmlosen und sie muss das Recht derer aktiv vertreten, denen elementare Menschenrechte verweigert werden.

Wir verpflichten uns, politische Ereignisse und Entwicklungen aufmerksam zu verfolgen und diesen Staat mündig und aktiv mit zu gestalten. Dazu gehört, dem Staat erinnernd, mahnend und kritisch Grenzen aufzuzeigen, ungerechtem Handeln zu widerstehen, auf Lösungsmöglichkeiten im Sinne des Evangeliums hinzuweisen und Alternativen zu bieten, um ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit zu fördern.

Gemeinsam auf dem Weg – Globalisierung gerecht gestalten

„Dies aber ist ein Fasten, an dem ich Gefallen habe: Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast, lass ledig, auf die du das Joch gelegt hast! Gib frei, die du bedrückst, reiß jedes Joch weg! Brich mit dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus! Wenn du einen nackt

[9] Vgl. These V der Barmer Theologischen Erklärung: „‚*Fürchtet Gott, ehret den König*' (1 Petr 2,17). Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden." (www.reformatio.de/bekenntnisse/BarmerTheologischeErklaerung.pdf)

siehst, so kleide ihn, und entzieh dich nicht deinem Fleisch und Blut!" (Jes 58,6f).[10]

„*Ich bin der HERR, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir*" (Ex 20,2f).

Die Zeit, in der wir leben, wird in der Regel mit dem Begriff ‚Globalisierung' charakterisiert. Globalisierung beschreibt einen mehrdimensionalen Prozess. Sie umfasst: die *technologische Dimension*, mittels derer Kommunikation weltweit möglich wurde und welche ständig ausgebaut wird, die *politischen Entwicklungen*, die die Voraussetzungen für ein weltweit vernetztes Handeln bilden, *soziokulturelle Verschiebungen* vom Lokalen zum Globalen und die damit einhergehende zunehmende Fremdbestimmung und schließlich die *ökonomische Dimension*. Wirtschaftliche Globalisierung ist das Ergebnis von politischen Entscheidungen mit dem Ziel, marktwirtschaftliche Prinzipien wie Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung weltweit durchzusetzen.

Wir erkennen, dass die einseitige Verfolgung dieser marktwirtschaftlichen Prinzipien ungerechte Strukturen entstehen lässt und verschärft. Insbesondere wirtschaftlich schwächere Länder können dem Wettbewerb des Marktes so nicht standhalten, aber auch in den wirtschaftlich stärkeren Ländern geht die Schere zwischen Arm und Reich immer weiter auseinander.

Wir erkennen, dass die Logik des Kapitalmarktes zum alles entscheidenden Fundament gesellschaftlicher und internationaler Beziehungen erklärt wird. Im Zuge der wirtschaftlichen Globalisierung hat sich zudem neben der Realwirtschaft ein Finanzmarkt herausgebildet, der unabhängig von produktiven Leistungen der Wirtschaft ausschließlich auf Kapitalspekulationen fußt, wodurch die Wirtschaft und damit die Lebensgrundlage vieler Länder und Menschen stark geschädigt wird.

Wir erkennen, dass das heutige weltwirtschaftliche System *strukturelle* Gewalt ausübt, wodurch Menschen und Tiere geschädigt werden und die Umwelt zerstört wird. Dieses System führt auch zu direkter, bisweilen zum Einsatz militärischer Gewalt, um wirtschaftliche Macht durch Kontrolle über die natürlichen Ressourcen zu erlangen. Letztlich ist das Streben nach

[10] Hier nach der Übersetzung von *Martin Luther* (1984).

Verfügungsgewalt über natürliche Ressourcen auch ein Grund für die explodierenden Rüstungsausgaben der Industrieländer und für die „neuen Kriege" in wirtschaftlich ärmeren Ländern.

Wir erkennen, dass die negativen Auswirkungen der wirtschaftlichen Globalisierung Resignation in uns hervorrufen. Oftmals wird die Frage nach Alternativen zu dem scheinbar unausweichlichen und determinierten Weg der einseitigen Globalisierung im Keim erstickt.

Wir glauben, dass Gott ein Gott des Friedens und der Gerechtigkeit ist, der aus der Sklaverei ungerechter Strukturen befreien will. Das Leben Jesu Christi und die Verkündigung des Reiches Gottes zeugen davon, dass Gott auf der Seite der Armen, Entrechteten, Ausgegrenzten und Unterdrückten steht. Er fordert uns auf umzukehren, ungerechte und gewaltsame Strukturen aufzudecken und nach neuen Formen gemeinschaftlichen Lebens zu suchen, die das Kapital nicht zum alleinigen und absoluten Maßstab machen.

Wir glauben, dass eine andere Welt möglich ist, die von gerechten Strukturen und Leben in Fülle für *alle* geprägt ist, wenn wir uns als *eine* Welt begreifen. Dabei wollen wir dem ersten Gebot Folge leisten, indem wir keinen Götzen, sondern allein Gott dienen (Ex 20,2f).

Wir verpflichten uns, unsere Lebensweise zu hinterfragen und zu verändern. Wir wollen gemeinschaftliches Leben mitgestalten, das auf gerechten Beziehungen gründet und im Schalom Gottes ruht. Dies ruft uns dazu auf, aktiv zu werden und nach unseren Möglichkeiten auf eine alternative Form der Globalisierung hinzuwirken.

Wir verpflichten uns, im Rahmen von Kirchengemeinden, Netzwerken oder Initiativen nach politischen und durch unser Kaufverhalten auch wirtschaftlichen Einflussmöglichkeiten zu suchen. Damit zielen wir auf ein gemeinschaftliches Leben in einer gerechten Welt, das die Teilhabe und Partizipation *aller* ermöglicht.

Gemeinsam auf dem Weg – verantwortlich leben in einer gefährdeten Umwelt

„Und Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie untertan, und herrscht über die

Fische des Meers und über die Vögel des Himmels und alle Tiere, die sich auf der Erde regen" (Gen 1,28).

Wir erkennen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, dass der Mensch einen großen Teil der Schöpfung unwiederbringlich zerstört hat. Fast täglich weisen neue wissenschaftliche Studien nach, dass der Klimawandel durch menschliches Handeln stark beeinflusst wird und dass mit der vom Menschen verursachten Erderwärmung Lebensgrundlagen auf das Äußerste bedroht sind. „‚Es gibt keine wissenschaftliche Arbeit, die zeigen würde, dass ein anderer Faktor als vom Menschen verursachte Emissionen für die Erderwärmung verantwortlich ist', erklärt Martin Claussen, Meteorologe von der Universität Hamburg."[11] Die Menschen drängen die Natur überall zum Rückzug, jeden Tag werden viele Tier- und Pflanzenarten durch menschliches Verschulden geschädigt und ausgerottet. Umweltzerstörung führt damit auch zu Leid und Tod unserer Mitgeschöpfe.

Wir erkennen, dass veränderte Ernährungsgewohnheiten eine erhöhte Nachfrage nach Fleisch erzeugt haben, die durch eine maßlose industrielle, artwidrige Tierhaltung erfüllt wird. Die dafür erforderliche Futtermittelproduktion entzieht vor allem in Armut lebenden Menschen Anbauflächen für ihre Nahrung, schädigt Gewässer und Grundwasser, vergrößert Seuchengefahr und den Hunger in der Welt.

Wir erkennen, dass die durch die Menschen verursachte Umweltzerstörung den auf der Welt schon existierenden Unterschied zwischen Armen und Reichen verstärkt, da die wirtschaftlich ärmeren Länder ungleich stärker unter der Umweltzerstörung leiden. Veränderungen in der Natur zwingen viele Menschen zum Verlassen ihrer Heimat und führen zu Konkurrenzkämpfen um wichtige Rohstoffe und Wasser, bei denen erneut die Menschen der wirtschaftlich ärmeren Länder das Nachsehen haben. Die Natur ist die Lebensgrundlage *allen* Lebens. Wenn sie zerstört wird, wird damit ebenfalls der kostbare Lebensraum der Menschen zerstört, was zu neuer Gewalt und kriegerischen Auseinandersetzungen, zu Elend und Tod führt.

Wir glauben, dass die Schöpfung Gottes gutes Werk ist (Gen 1,31a).[12] Gott, der jedes Leben schenkt und bejaht, hat dem Menschen diese Schöp-

[11] www.taz.de/index.php?id=archivseite&dig=2006/09/25/a0110 [download am: 09.12.2007].
[12] Gen 1,31a: „*Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und sieh, es war sehr gut.*"

fung anvertraut. Aus dem Vertrauen Gottes in den Menschen und dessen Gottesebenbildlichkeit erwächst für uns der Auftrag zu einer verantwortungsvollen Haushalterschaft und einem fürsorglichen Umgang mit der Schöpfung.

Wir verpflichten uns, die Natur als etwas Wertvolles, von Gott Geschaffenes anzuerkennen und sie nicht zu unserem Nutzen auszubeuten. Wir wollen Zuständen in unserer Gesellschaft, die Gottes guter Schöpfung nicht entsprechen, entgegen wirken. Umweltschutz erfordert von uns allen Investitionen, z. B. in Energieeinsparung, in die Nutzung regenerativer Energiequellen und die Verringerung des CO_2-Ausstoßes. Wir wollen dafür eintreten, dass Agrarsubventionen nicht länger an Unternehmen fließen, die die Umwelt schädigen, Tiere leiden lassen und den Hunger in der Welt vergrößern.

Wir verpflichten uns, auch in unserem persönlichen Bereich das, was in unseren Möglichkeiten steht, zu tun, um Gottes Schöpfung zu schützen und zu erhalten. Wir wollen unseren Lebensstil und unser Konsumverhalten kritisch hinterfragen und uns aktiv für die Bewahrung der Schöpfung einsetzen.

Gemeinsam auf dem Weg – einander zuhören in einem respektvollen Miteinander

Auf die Frage eines Schriftgelehrten, welches Gebot das erste von allen sei, antwortete Jesus, indem er die Tora zitierte: „*Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist allein Herr, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand und mit all deiner Kraft. Das zweite ist dieses: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Höher als diese beiden steht kein anderes Gebot*“ (Mk 12,29–31).

„*Ich sage in Christus die Wahrheit, ich lüge nicht, mein Gewissen bezeugt es mir im Heiligen Geist: Voll Trauer bin ich, unablässiger Schmerz macht mir das Herz schwer. Ja, ich wünschte, selber verflucht und von Christus getrennt zu sein, anstelle meiner Brüder, die zum gleichen Volk gehören, die Israeliten sind, die das Recht der Kindschaft und die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse und die Gabe des Gesetzes und die Gottesdienstordnung und die Verheißungen haben, die die Väter haben und aus*

deren Mitte seiner irdischen Herkunft nach der Christus stammt; Gott, der über allem waltet, er sei gepriesen in Ewigkeit, Amen!" (Röm 9,1–5).

Wir erkennen, dass die multikulturelle und multireligiöse Vielfalt, in der wir leben, eine entscheidende Herausforderung für unser Zusammenleben darstellt. Unkenntnis, einseitige Meinungsbildung, Polemik, medial gesteuerter Einfluss, Vorurteile, Misstrauen und Angst führen nicht selten zur Ablehnung uns fremder Glaubensrichtungen und Religionen und damit zur Gefährdung freier Religionsausübung. Diese Freiheit aber ist Bestandteil unseres Glaubensverständnisses selbst und gehört zu Recht zum Grundbestand der Menschenrechte. Religiöse Verschiedenheiten haben oft Spannungen, Konflikte, Trennungen und gewaltsame Auseinandersetzungen zur Folge. Glaube und Religion werden zudem häufig missbraucht, um Gewalt und Kriege zu schüren und zu legitimieren.

Wir erkennen, dass der interreligiöse Dialog auf dem Weg des gerechten Friedens unbedingt notwendig ist.[13] Zugleich ist er eine Bereicherung und Chance. Ein solcher Dialog verlangt von uns Offenheit, um Gemeinsamkeiten, aber auch Differenzen und Widersprüche wahrzunehmen. Er fordert von uns den Mut, kontroverse Themen und Auffassungen wechselseitig anzusprechen und die Bereitschaft, die jeweils Anderen zu hören, zu respektieren und anzunehmen.

Wir erkennen, dass der jüdisch-christliche Dialog aufgrund der gemeinsamen Wurzel dieser Religionen unverzichtbar ist. Wir erkennen, dass Christen und Christinnen häufig jüdische Glaubensinhalte als exklusiv christliche auffassen. Dies resultiert daraus, dass sie ihre Wurzel, die in der jüdischen Tradition liegt, aus Unkenntnis negieren und die christliche Tradition als Überhöhung – oder gar als Ersatz – der jüdischen verstehen. Wenn wir vom hebräischen Begriff ‚Schalom' ausgehen, müssen wir Israel als ersten Empfänger der Verheißung und des Liebesgebots mitdenken, nicht in einem historischen, sondern in einem geschichtlich-gegenwärtigen Sinn. Wir müssen der Beziehung Gottes zu Israel und zu allen Menschen gedenken, weil auch Gott seines Bundes gedenkt. Es ist Wesen und Auftrag

[13] Diese Notwendigkeit gilt für den Dialog mit allen Religionen und Glaubensrichtungen, allerdings beschränken wir uns im Folgenden auf den Dialog zwischen Christentum und Judentum und den zwischen Christentum und Islam, da wir uns in unserem Seminar mit diesen auseinandergesetzt haben. Aus der Perspektive des Christentums ist das Verhältnis zu Israel von besonderer Bedeutung.

der Kirche, Begegnungen mit dem Volk Israel zu suchen, um die bleibende Verbindung zu vergegenwärtigen.

Wir erkennen, dass uns aktuell besonders stark Konflikte zwischen christlichen und muslimischen Gläubigen begegnen. Wir fühlen uns häufig in Konkurrenz zueinander und verwenden die Differenzen, um uns gegenseitig anzufeinden, anstatt Gemeinsamkeiten zu suchen und darauf aufbauend reflektierte Differenzen als konstruktiv und anregend wahrzunehmen. Solche Gemeinsamkeiten hat beispielsweise der „Offene Brief und Aufruf von religiösen Führern der Muslime an die religiösen Führer des Christentums: Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist“[14] neu in den Vordergrund gerückt.

Wir glauben an den Einen Gott, den Barmherzigen, der uns und den Menschen jüdischen und muslimischen Glaubens gemeinsam ist und uns verbindet. Wir glauben, dass dieser Eine Gott ein treuer Gott ist (Ex 32,7–14[15]). Diese Treue Gottes gilt *allen* Menschen. Konkurrenz zwischen den Anhängern und Anhängerinnen verschiedener Glaubensrichtungen und Ausschließlichkeitsansprüche dürfen das Verhältnis nicht bestimmen. Ein Dialog erfordert vielmehr gegenseitiges Anerkennen, jeweils auf der Grundlage des eigenen Glaubens.

Wir glauben, dass wir durch das Gebot der Nächstenliebe dazu angehalten sind, *allen* Menschen – unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit und bis hin zu unseren Feinden – mit Liebe zu begegnen (Mt 5,44–45a).[16] Dies bedeutet, miteinander in respektvolle und gleichberechtigte Beziehungen zu treten und die Würde und Freiheit eines und einer jeden anzuerkennen. Wir glauben, dass uns der Wunsch nach Frieden und Gerechtigkeit

---

[14] Siehe Anm. 2.

[15] Ex 32,7.11.13f: *„Da redete der HERR zu Mose: Geh, steige hinab. Denn dein Volk, das du aus dem Land Ägypten heraufgeführt hast, hat schändlich gehandelt. … Da besänftigte Mose den HERRN, seinen Gott, und sprach: Warum, HERR, entbrennt dein Zorn gegen dein Volk, das du mit großer Kraft und mit starker Hand aus dem Land Ägypten herausgeführt hast? … Gedenke deiner Diener Abraham, Isaak und Israel, denen du bei dir selbst geschworen und zu denen du gesagt hast: Ich will eure Nachkommen mehren wie die Sterne des Himmels, und dieses ganze Land, von dem ich gesprochen habe, will ich euren Nachkommen geben, und sie werden es für immer in Besitz nehmen. Da reute es den HERRN, dass er seinem Volk Unheil angedroht hatte.“*

[16] Mt 5,44–45a: *„Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde, und betet für die, die euch verfolgen, so werdet ihr Söhne und Töchter eures Vaters im Himmel.“*

gemeinsam ist und schöpfen daraus Hoffnung auf die gewaltfreie Lösung bestehender Konflikte und auf eine gemeinsame friedvolle Zukunft.

Wir verpflichten uns, in einen gleichberechtigten Dialog mit Menschen anderen Glaubens zu treten. Dabei geht es darum, Missverständnisse und Missinterpretationen aufzudecken und zu überwinden, Gemeinsamkeiten und Differenzen zu sehen, klar zu benennen und einander unvoreingenommen zuzuhören, mit dem festen Willen verstehen zu wollen. Dies setzt voraus, dass wir unsere eigene Position kennen und kritisch zu hinterfragen bereit sind, Vorurteile bei uns und unseren Mitmenschen aufzeigen und ihnen entgegentreten.

Gemeinsam auf dem Weg – dem Krieg wehren und Frieden fördern

„Und er wird für Recht sorgen zwischen den Nationen und vielen Völkern Recht sprechen. Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Speere zu Winzermessern. Keine Nation wird gegen eine andere das Schwert erheben, und das Kriegshandwerk werden sie nicht mehr lernen" (Jes 2,4).

„Um zu leuchten denen, die in Finsternis und Todesschatten sitzen, um zu lenken unsere Füße auf den Weg des Friedens" (Lk 1,79).

Wir erkennen, dass bis auf den heutigen Tag Menschen durch militärische Gewalt ihr Leben verlieren und den Überlebenden von gewalttätig ausgetragenen Konflikten unermessliches, nicht wieder gut zu machendes Leid zugefügt wird. Dies geschieht trotz der Erfahrung zweier Weltkriege und der vielfältigen Bemühungen, bewaffnete Auseinandersetzungen künftig zu verhindern. Es ist zwar bisher gelungen, einen dritten globalen und womöglich nuklearen Krieg zu vermeiden, die Ost-West-Konfrontation zu beenden und in Europa ein größtenteils friedliches Zusammenleben der Völker auch institutionell zu sichern. Kriegsursachen und Konfliktherde bestehen aber weiterhin in vielen Teilen der Welt und haben in den vergangenen Jahrzehnten hunderte von Kriegen ausgelöst. Dabei ist zu beobachten, dass Kämpfe immer seltener unter Einsatz umfangreicher Kampfverbände ausgefochten werden, die hohe Kosten verursachen. In den Kriegen der letzten Jahrzehnte haben hochgerüstete Staaten waffentechnisch weit

unterlegenen Gegnern gegenüber gestanden. Andererseits wurden und werden von wirtschaftlich ärmeren Staaten, Kriegsherren, Rebellen und Revolutionären unter Einsatz billiger, in anderen Armeen ausgemusterter Waffen und unter Rekrutierung von Kindern und Jugendlichen so genannte „neue Kriege" geführt, die oft aus einem Staatszerfall und dem damit einhergehenden Machtvakuum herrühren. In ihnen kommt es zu einer ständigen Bedrohung der Zivilbevölkerung. Entscheidende Ursache dieser Gewaltexzesse sind die ungerechten wirtschaftlichen Verhältnisse, Armut und Perspektivlosigkeit. Da häufig kein einheitliches Interesse der ständigen Mitglieder des Weltsicherheitsrates an der Beendigung solcher Konflikte besteht, dauern sie oft Jahre und Jahrzehnte, fordern hohe Opferzahlen und zerstören langfristig die Lebensgrundlagen in den betroffenen Regionen und das Vertrauen ganzer Generationen in die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens.

Wir erkennen, dass es gegenwärtig keine international abgestimmten und mit Nachdruck verfolgten Strategien gibt, diese Konflikte und Kriege weltweit zu beenden, ihre Verletzungen und Folgen zu heilen und den Ausbruch weiterer gewaltsamer Konflikte gezielt zu verhindern. Versuche in diese Richtung werden zwar von einzelnen Staaten und Allianzen unternommen, sie scheitern jedoch häufig an gegensätzlichen Interessenlagen. Auf dem Weg zu einem weltweiten Frieden bedarf es daher eines von allen anerkannten und praktizierten internationalen Rechts, das dem Frieden und der *menschlichen* Sicherheit weltweit und nicht nur regional verpflichtet ist.

Wir erkennen, dass angesichts der Komplexität der Konfliktursachen und der mangelnden internationalen Übereinstimmung Lösungen schwer zu finden sind. Dies führt zu weit verbreiteter Resignation und vielfach zu der falschen Annahme, Kriege werde es immer geben, man müsse auf sie vorbereitet und zur Sicherung des Friedens auch zum Kampf mit der Waffe bereit sein.

Wir glauben: Gott ruft uns Menschen dazu auf, die Erde – seine Schöpfung – in Frieden und Sicherheit zu bewahren und in einem friedlichen Miteinander zu leben. Gewalt und Krieg sollen nach seinem Willen nicht sein. Im Vertrauen auf Gottes Verheißung finden wir die Kraft, Resignation angesichts verbreiteter und scheinbar unabwendbarer Gewalt zu überwinden, und die Hoffnung, an der Schaffung eines friedlichen Zusammenlebens mitwirken zu können.

Wir glauben, dass Gott auf der Seite der Opfer jeglicher Gewalt steht. Das bedeutet für Staaten und jeden einzelnen Menschen, Krieg und Gewalt aus der Perspektive der Opfer wahrzunehmen. Das Leid der Opfer darf niemals der Preis sein, der für vermeintliche Konfliktlösungen gezahlt wird. Deshalb dürfen Regierungen bei ihren Bemühungen um Frieden und Sicherheit nicht auf Herstellung und Bewahrung militärischer Stärke setzen, sondern müssen Gewaltfreiheit und Gewaltprävention durch die Entwicklung ziviler Konfliktlösungsmöglichkeiten anstreben und auf dem Wege des internationalen Rechts, der Rechtsprechung und der Abrüstung durchsetzen. Dazu gehört der langfristige Vertrauensaufbau in internationale Institutionen.

Wir verpflichten uns, nach unseren Möglichkeiten Initiativen von Staaten, Kirchen und nichtstaatlichen Netzwerken und Organisationen zu fördern und zu unterstützen, die darauf ausgerichtet sind, Ursachen gewaltvoller Konflikte zu erkennen und wirksam zu beseitigen. Dies gilt im Bereich der Kirchen besonders im Hinblick darauf, Christinnen und Christen zur Mitarbeit an der ökumenischen *Dekade zur Überwindung von Gewalt* zu gewinnen und deren Ziele einer Kultur der Gewaltfreiheit und der Versöhnung dauerhaft im Leben der Kirchen und Gemeinden zu verankern.

Wir verpflichten uns, Regierungen und Parlamente aufzufordern, finanzielle Aufwendungen für menschliche Sicherheit verstärkt für den Aufbau ziviler Konfliktlösungen einzusetzen und dafür auch internationale Übereinkommen anzustreben. Zur Sicherung dieser Übereinkommen und zum Schutz bedrohter Bevölkerungsgruppen gehören auch die Schaffung internationaler und nichtmilitärischer Polizeikräfte und die Förderung internationaler Zivilorganisationen zur Friedenssicherung.

Wir verpflichten uns mitzuhelfen, die Folgen von Krieg zu heilen und durch aktive Versöhnungsarbeit künftigen Konflikten den Boden zu entziehen. Auch hier sehen wir uns als Christinnen und Christen in der besonderen Verantwortung, die Arbeit unserer Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft und in allen Teilen der Welt tatkräftig zu unterstützen.

Wir verpflichten uns dafür einzutreten, dass auf dem Wege zur Durchsetzung der aktiven Gewaltfreiheit noch bestehende Wehrpflicht abgeschafft wird. Besonders der Einsatz von Kindern und Jugendlichen in bewaffneten

Konflikten ist zu ächten und wirksam zu unterbinden. Ein solcher Einsatz ist ein Verbrechen gegen die Menschheit.

Gemeinsam auf dem Weg – zu einer Kultur der Gewaltfreiheit

Gemeinsam wollen wir weiter gehen. Wir hoffen auf den Schalom Gottes. Nach diesem *Frieden Gottes* streben wir. Wir glauben, dass Gott diesen Frieden in der Welt will und alle Menschen dazu aufruft, für einen solchen gerechten Frieden einzutreten.

Die Erstellung dieser Friedenserklärung war ein *fortlaufender Prozess*. In ihm wurde jeder und jede von uns herausgefordert, die eigene Position im Dialog kritisch zu reflektieren. Wir erlebten unsere Diskussionen und Auseinandersetzungen als Horizont erweiternd und förderlich für die Entwicklung der eigenen Identität.

Die *Themen unserer Thesen* spiegeln die Schwerpunkte des zwei Semester umfassenden Seminars wider, das sich zunächst auf die Friedensdiskussionen im deutschen Kontext der letzten 60 Jahre bezog, um dann den Blick auf internationale Themen zu richten. Mit dem Ende des Seminars kommt auch die Formulierung unserer Friedenserklärung, die unsere Diskussionen und damit unseren derzeitigen Standpunkt abbildet, zu einem Abschluss. Viele wichtige Themen, die wir nicht behandeln konnten, stehen noch aus und bedürfen der weiteren Beschäftigung.

Beim Verfassen der Erklärung und der damit verbundenen Auseinandersetzung mit Begriffen und einzelnen Formulierungen stellten wir fest, wie selbstverständlich wir im *alltäglichen Sprachgebrauch* mit der Verwendung von Worten umgehen, ohne diese weiter zu hinterfragen. In unserem alltäglichen Sprachgebrauch wird uns häufig nicht bewusst, welche Formen von Gewalt wir implizit zum Ausdruck bringen oder gar legitimieren.

Die Einübung und Verwirklichung einer *Kultur der Gewaltfreiheit* sind unverzichtbar für das Zusammenleben in unserer Gesellschaft und in der Weltgemeinschaft und gehören für uns zum Weg des gerechten Friedens.

Zu dieser Kultur der Gewaltfreiheit gehören der *aktive Gewaltverzicht* in Konflikten und damit die Investition in alternative, gewaltfreie Konfliktlösungen. Viele Initiativen zur Gewaltprävention, zivile Friedensdienste und Netzwerke haben bereits erfolgreich Modelle und Kompetenzen der

gewaltfreien Konfliktlösung entwickelt, die auch in der Gesellschaft einen festen Ort gefunden haben und häufig bei der Förderung von Kindern und Jugendlichen ansetzen.

Auf diesem Weg, der das Leben in gerechten Beziehungen umfasst und für *Ganzsein, Heilsein und Wohlsein* steht, soll der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung unsere persönliche Handlungsgrundlage sein.

Wir wollen den Weg nun weiter gehen – in neuen Begegnungen, Auseinandersetzungen und in der Entwicklung neuer Perspektiven.

„Fügt euch nicht ins Schema in der Welt, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung eures Sinnes, dass ihr zu prüfen vermögt, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene" (Röm 12,2).

Unterzeichnende:

Aline Betz
Franziska Bonk
Johannes Bucher
Gerlinde Burgert
Chang-Mi Dallat
Fernando Enns
Sonja Greiff
Lena Grimm
Günther Huland
Nadia Kamoun
Marianne Linnighäußer
Jutta Meerjanssen
Daniela Meyer
Helga Mohr
Sarah Momoh
Anne-Kathrin Peters
Elisabeth Petras
Janin Petschenig
Mathias Radtke
Mareile Rösner
Hans-Jürgen Roth
Dorothea Sabirowsky
Ulrike Schuh
Julian Sengelmann
Marianne Subklew
Stephan von Twardowski
Anne Waschulewski
Joachim Wöbke
Martina Wüstefeld

Erklärung der Bonner Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) zum Verhältnis Christen und Juden

Die Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit Bonn hat sich an den Vorstand der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bonn gewandt und die Sorge der Synagogengemeinde Bonn weitergegeben, dass Mitglieder der Synagogengemeinde von christlichen Gruppen in Bonn gezielt abgeworben werden.

Die ACK hat sich theologisch damit auseinandergesetzt mit dem Ergebnis:

Christen und Juden bezeugen in unterschiedlicher Weise die Treue Gottes, von der sie beide leben. Jesus als Jude verkündet den einen, wahren, einzigen Gott Israels. Für uns Christen ist Jesus, den wir als den menschgewordenen Sohn Gottes glauben, der Garant dieser Treue Gottes. Das hindert uns Christen aber nicht, jüdische Menschen als Schwestern und Brüder im Glauben an den einen Gott zu achten.

Nach 1 Petr 3,15 f sollen wir Christen in Bescheidenheit Rechenschaft geben von der Hoffnung, die in uns ist. Mit den Juden hoffen wir auf die endzeitliche Offenbarung des Messias. Aus dieser Hoffnung heraus engagieren wir uns jetzt schon für das von Gott verheißene Heil dieser Welt.

Wir entdecken voller Dankbarkeit die vielfältigen Gemeinsamkeiten, die uns bis heute mit dem Judentum verbinden. Wir übersehen dabei aber nicht die Unterschiede, die uns vom Judentum trennen. Das verpflichtet uns zum respektvollen Umgang und Dialog miteinander und lässt nicht zu, dass Christen den Juden ihren christlichen Glauben aufdrängen.

Wir hoffen, dass die Synagogengemeinde mit dieser Erklärung ihre Sorgen ernst genommen und beantwortet sieht. Die ACK Bonn würde sich freuen, wenn diese Erklärung zu unmittelbaren Kontakten und Gesprächen mit der Synagogengemeinde führte.

Der Theologische Arbeitskreis der ACK Bonn (Prof. Jorissen, Hr. Pfr. Jochum, Fr. Lanzerath, Hr. Pfr. Schaefer, Hr. Diakon Schmidt, Fr. Schubbe, Hr. Dr. Vliagkoftis) hat auf mehreren Sitzungen und im Umlaufverfahren die folgende Erklärung beraten und verabschiedet. Er legt sie der Vollversammlung zur Beschlussfassung vor.

„Promised Land"

Internationale Theologische Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen, des Schweizerischen Ev. Kirchenbundes und der reformierten Kirchen in Bern-Jura-Solothurn im Rahmen des „Ökumenischen Forums für Palästina und Israel" in Bern, 10.–14. September 2008

Mit der Konferenz „Promised Land" initiierte der ÖRK das zwischenkirchliche Gespräch über bibelhermeneutische und theologische Implikationen des Nahostkonflikts. Dies war auf der Ökumenischen Friedenskonferenz für Palästina und Israel in Amman (2007) von Kirchen weltweit gefordert worden. Ein besonderer Schwerpunkt lag auf der Begegnung von Vertreterinnen und Vertretern einer dem palästinensisch-arabischen Kontext verpflichteten Theologie und einer maßgeblich im Dialog mit jüdischen Theologen entwickelten Post-Schoa-Theologie. In ihrer Auswertung bezeichneten die 85 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Kirche und Wissenschaft die Konferenz als „historisch".[1]

Die Konferenz war bewusst innerchristlich ausgerichtet. Ihr Fokus bestand in der Sensibilisierung für die Unvermeidbarkeit, Notwendigkeit und Gefahr politischer Implikationen von Theologien, die sich auf einen konkreten geographischen Raum beziehen. Eine christliche Gemeinschaft, die sich ihrer weltweiten Verbundenheit als „Leib Christi" und der ethischen Verantwortung gegenüber der gesamten Menschheit verpflichtet weiß, darf die politischen Implikationen ihres Theologietreibens nicht ignorieren. So hat die Rede vom „verheißenen Land" in der Auslegung der Bibel auch Verantwortung für ihre konkreten Folgen im Leben der Menschen in und um dieses Land heute zu tragen. Die Konferenzteilnehmer waren der Ansicht, dass die bis heute vor allem im nordatlantischen Kontext formulierten Theologien diese Zusammenhänge weitgehend übersehen und somit zum aktuellen Konflikt im Nahen Osten beitragen. Wertschätzend und zukunftsweisend wurde im Abschlussdokument formuliert: „Während der ganzen Konferenz wurde uns vor Augen geführt, dass die europäische und nordamerikanische theologische Forschung einen bedeutsamen Beitrag zur Heilung der Beziehungen zwischen Juden und Christen geleistet und neue Horizonte für die christliche Theologie eröffnet hat. Unsere Hoffnung ist, dass diese Theologien durch die fortgesetzte Auseinan-

[1] Der Abschlussbericht der Konferenz steht zum Download unter http://www.oikoumene.org/?id=6281&L=2 bereit; das Abschlussdokument der Friedenskonferenz in Amman unter http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-programme/public-witness-addressing-power-affirming-peace/middle-east-peace/20-06-07-aufruf-von-amman.html.

dersetzung mit der palästinensisch-israelischen Wirklichkeit und den Dialog mit Muslimen in aller Welt bereichert werden. Christen, die in Palästina-Israel leben und ihre eigene Beziehung mit den Juden haben, müssen als Weggefährten in der theologischen Reflexion über diese Fragen willkommen geheißen werden."

In Podiumsdiskussionen und Arbeitsgruppen zu Unterthemen wie „Heiligkeit des Landes", „Landnahme", „Bundesschluss" und „Volk Gottes" wurde deutlich, dass diese Zusammenhänge nicht nur ein spezielles theologisches Thema betreffen: Da Theologie immer das konkrete Leben von Menschen berührt, immer von Menschen in einem bestimmten Kontext betrieben wird und oft zugleich den Anspruch hat, generell von der Beziehung zwischen Mensch und Gott zu sprechen, sollte Theologie in einem ökumenischen Horizont entwickelt werden – im Gespräch mit den Anderen, die zwar außerhalb meiner eigenen Lebenswelt, aber ebenso in der Gottesbeziehung stehen. Die Konferenz in Bern setzte damit erneut die Frage auf die ökumenische Agenda, wie heute das Verhältnis von Bibelexegese und lebensweltlichem Kontext in einer ökumenischen Sozialethik gestaltet werden kann und muss: „Wir sind nicht nur aufgerufen, Manipulationen der Schrift, die Kontext und Komplexität des biblischen Wortes ignorieren, anzuprangern, sondern die Bibel so auszulegen, dass die Werte des Reiches Gottes gestärkt werden: Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung und Vergebung."

Das Gespräch mit Judentum und Islam zu diesem Thema wurde als besonders wichtig bezeichnet. Während manche Teilnehmende einen interreligiösen Ansatz auf der Konferenz vermissten, betonten andere, zukünftige Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner könnten erwarten, dass innerchristliche Verwerfungen und Konflikte, wenn nicht gelöst, so doch wenigstens reflektiert worden seien. Wenn die Konferenz in ihrem Abschlussdokument über das Stadium von Aufarbeitung hinaus positiv formuliert, es müssten neue „Theologien des Landes" entstehen, die proaktiv ein gerechtes und friedliches Miteinander aller Menschen im Nahen Osten fördern, so kann dies gewiss erst dann geschehen, wenn wirklich alle im Kontext des betroffenen Landes beteiligten Seiten gehört worden sind.

Unter den Teilnehmenden waren viele Theologen aus Palästina und dem Nahen Osten, eine marginale Zahl entsandter Frauen und eine relativ große Gruppe jüngerer Theologinnen und Theologen. Vor allem letzterer Aspekt hatte einen bedeutenden Einfluss auf das gegenseitige Verstehen und die Diskussionskultur. So betonten palästinensische Christen den großen Fortschritt gegenüber ihren Erfahrungen vor zwanzig Jahren, als sie an theologischen Fakultäten in Europa noch nicht einmal als existent wahrgenommen wurden. Europäische Theologinnen und Theologen, die dezidiert Positionen des jüdisch-christlichen Dialoges vertraten, berücksichtigten auch Einsichten in die konkreten Lebensumstände in Palästina. Junge Theologen aus dem Libanon konnten ihre eigenen Perspektiven aus dem jüdisch-christlichen Gespräch einbringen. Die Konferenz bestätigte diese positiven Entwicklungen des Diskurses in einer neuen Generation, die es bereits in ihrer Ausbildung gelernt hat, gedanklich die Kontexte zu wechseln, und fordert die Kirchen weltweit auf: „Lasst uns zusichern, dass sich mit dem Heranwachsen einer

neuen Generation ein neuer Diskurs in diesen Fragen abzeichnet. In diesem Sinne sollten sich unsere Kirchen zu ökumenischer und interreligiöser Bildungsarbeit verpflichten."

An der Frage, ob der moderne Staat Israel eine theologische Bedeutung hat, werden derzeit die divergierenden christlichen Positionen besonders deutlich; sie reichen von der Interpretation einer Rückkehr aller Juden ins Land als Bedingung der Wiederkehr des Messias (christlicher Zionismus), über die Annahme der Erfüllung der biblischen Verheißung an Abraham durch den Staat Israel (Fundamentalismus), über Formulierungen, die der Gründung des Staates eine spezielle Bedeutung für den christlichen Glauben nach der Schoa zusprechen,[2] neben solchen, die den politischen Ereignissen jegliche religiöse Funktion absprechen, bis hin zur Ablehnung des Staates Israel mit dem Argument, er stünde gegen die von Gott gewollte Vertreibung der Juden in die Diaspora (christlicher Antisemitismus). Nicht alle Extrempositionen waren vertreten – fast alle kamen aber zur Sprache.

David M. Neuhaus (Pontifical Biblical Institute Jerusalem) schärfte den Blick für den undifferenzierten Umgang mit erzählter Geschichte in der Bibel und plädierte dafür, Aussagen über „Geschichte" stets als Interpretationen wahrzunehmen. Othmar Keel (Fribourg) trug maßgeblich zur Beurteilung der biblischen Gestalt „Abraham" als religiöse Identifikationsmetapher bei, die leicht politisch instrumentalisiert werden kann, wenn sie nicht historisch-kritisch wahrgenommen wird. Robert O. Smith (Spezialist für „christlichen Zionismus" in der Ev.-Luth. Kirche in Amerika) machte auf die nachweislich politischen Hintergründe in allen historischen Stadien zionistischer Bewegungen aufmerksam. Eine seiner empirischen Untersuchungen zeigt, dass das Alte Testament für eine kontextuelle Theologie im Nahen Osten durch seine zionistische Lesart in Verruf geraten ist und es eine große Verunsicherung bezüglich seiner Auslegung gibt. Dr. Rutishauser (Lassalle Haus, Schweiz) sprach dem Land Israel aus der Perspektive katholischer Ekklesiologie sakramentale Bedeutung zu. Nach Jesper Svartvik muss christliche Rede über die Berechtigung des Terminus „erwähltes Volk" fehlschlagen, da sich über religiöse Identität immer nur aus der Innenperspektive reden lässt; mit der christlichen Identitätsbeschreibung als „Leib Christi" stünde die Kirche weniger in der Gefahr, die religiöse Identität anderer dekonstruieren zu wollen. Fadi Daou (Libanon) brachte auf den Punkt, dass es um eine Differenzierung von politischer Theologie versus theologisierter Politik gehen müsse und Dr. Maluleke (Südafrika), Dr. Kamta (Kamerun) und Dr. Mungure (Tansania) plädierten für eine stärkere Einbeziehung kontextueller Sichtweisen aus Afrika, da der Kontinent mit seinen Erfahrungen dem

[2] 1948 sprach der ÖRK in Bezug auf den Staat Israel von einer „sittlichen und geistigen Frage, die das religiöse Leben der Welt im Innersten berührt" (vgl. *Rolf Rendtorff/Hans H. Henrix*, Die Kirchen und das Judentum; Bd. I: Dokumente von 1945–1985, Paderborn ^{3}2001, 328), die Niederländisch-Reformierte Kirche schrieb 1970, dass die „Besinnung auf den Staat Israel" eine Aufgabe sei, „die uns durch unseren Glauben gestellt ist" (a. a. O., 462) und für die Rheinische Synode bedeutet die „Errichtung des Staates Israel [ein] Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk" (a. a. O., 594).

Kontext im Nahen Osten viel näher stünde, als von der europäisch-nordamerikanischen Theologie angenommen. So schließt der Abschlussbericht mit der Aufforderung: „Lasst uns diesen Dialog öffnen und Ansätze in der Bibelauslegung und theologischen Forschungsarbeit einbeziehen, die aus anderen Situationen stammen, in denen es ebenfalls Konflikte, Landlosigkeit, Enteignung, Unterdrückung und Ausgrenzung gibt. Dies wird uns helfen, den Konflikt genauer zu analysieren, Ideologien wie Antisemitismus und christlichen Zionismus zu hinterfragen und zu Friedensstiftung und Friedensarbeit in Palästina-Israel beizutragen."

Christina Biere

(Die evangelische Theologin Christina Biere ist zur Zeit Stipendiatin des Alfried Krupp Wissenschaftskollegs Greifswald im Projekt „Rezeption des Judentums durch die christliche Theologie". Seit 2006 ist sie Mitglied im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen und Koordinatorin von More Ecumenical Empowerment [MEET], einem Netzwerk jüngerer Ökumenikerinnen und Ökumeniker und ökumenischen Initiativgruppen.)

In memoriam Patriarch Alexij II. von Moskau und der ganzen Rus'

Obwohl er in den letzten Jahren immer wieder ernsthafte gesundheitliche Probleme hatte, kam am 5. Dezember 2008 die Nachricht vom Tode seiner Heiligkeit, des Patriarchen Alexij II., doch völlig unerwartet.

Geboren 1929 in Estland entstammte Patriarch Alexij II. einer deutsch-baltischen Kaufmannsfamilie und trug den bürgerlichen Namen Alexij (von) Rüdiger. Als Student am Leningrader theologischen Seminar heiratete er 1950 in Tallinn Vera Alekseeva, aber die Ehe wurde nach kaum einem Jahr geschieden.[1] Im selben Jahr empfing er die Priesterweihe und hatte verschiedene Funktionen in Tallinn und Tartu inne. 1961 wurde er Mönch und im selben Jahr Bischof von Tallinn und Estland. Im Juni 1990 wurde er nach dem Tod von Patriarch Pimen I. zum Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' gewählt.

Die Zeit seines Patriarchats war für die Russische Orthodoxe Kirche keine einfache. Direkt nach der Wende war die Kirche nicht vorbereitet auf das neu ermöglichte religiöse Suchen des Volkes. Zu wenige Priester und zu geringe Finanzen standen zur Verfügung, um den Nachfragen nach Taufen und der Notwendigkeit von Katechese und religiöser Bildung gerecht zu werden. Dadurch wurde die plötzlich vorhandene Religionsfreiheit und die damit entstehende religiöse Pluralität eine schwierige Herausforderung für die Kirche. Auf der Suche nach ihrer Rolle in der neuen Gesellschaft hatte sie mit schnell entstehenden kontroversen Strömungen zu kämpfen. Alexij gelang es in diesen 18 Jahren, die Russische Orthodoxe Kirche trotzdem zusammenzuhalten und ihr zu einer Vormachtstellung unter den religiösen Gruppierungen in Russland zu verhelfen. Hervorzuheben ist dabei vor allem die Wiedervereinigng mit der im Zusammenhang der Oktoberrevolution abgespaltenen Russisch-Orthodoxen Auslandskirche.

Betrachtet man diese Wiedervereinigung, die an sich schon ein ökumenischer Akt ist, im weiteren Kontext der ökumenischen Aktivitäten der Russischen Orthodoxen Kirche und insbesondere des Patriarchen Alexij, dann zeigt sich ein widersprüchliches Bild. Alexij selbst war bereits 1961 Mitglied der russischen Delegation bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Neu-Delhi gewesen, wo die Russische Orthodoxe Kirche als Mitglied in den ÖRK aufgenommen wurde. Er war von 1961 bis 1968 Mitglied im Zentralausschuss des ÖRK sowie von 1964 bis 1968 Mitglied in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Von 1964 bis 1992 war er dann auch in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) tätig als Mitglied in deren Präsidium (ab 1987 Vorsitzender).[2] Damit hat er sich viel Erfahrung in der internationalen Ökumene erworben. Ver-

[1] Mehr über diese meist weniger bekannte Tatsache s. *Evgeniy Sidorenko*, Wife of the Patriarch, Moscow News, No. 21, 22.5.2001, www.religio.ru/mediamirrow/165.html.

[2] Zur ökumenischen Laufbahn des Patriarchen ist Genaueres zu erfahren unter http://www.mospat.ru/?mid=99&lng=1.

mutlich hat dieser Hintergrund ihn dazu bewegt, in mehreren heiklen Situationen, in denen der Heilige Synod der Russischen Orthodoxen Kirche – u.a. auch auf Drängen der Auslandskirche – kurz davor stand, die Mitgliedschaft in den internationalen ökumenischen Organisationen aufzukündigen, genau diesen Schritt zu verhindern. Andererseits wurden von Seiten des Patriarchen heftige Vorwürfe der Proselytenmacherei an die Römisch-katholische Kirche, aber auch an protestantische Gruppierungen gerichtet und mit dem Konzept des ‚kanonischen Territoriums' untermauert. Bei genauerem Hinsehen wird deutlich, dass Alexij geschickt die Balance zu halten verstand zwischen reformorientierten Strömungen und sehr konservativen, teils nationalistisch orientierten Kräften innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche.

1995 besuchte Alexij II. Deutschland und entschuldigte sich öffentlich für die kommunistische Diktatur und deren Folgen, die den Deutschen durch die UdSSR aufgezwungen worden war, eine mutige Tat, für die er bei Kommunisten in Russland heftig kritisiert wurde.

Zu Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland hatte Alexij u.a. persönliche Beziehungen durch seine Mitarbeit im bilateralen theologischen Dialog zwischen den beiden Kirchen. In diesem Zusammenhang gab es 2005 eine Begegnung zwischen ihm und dem Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfang Huber, in Moskau, anlässlich des 60. Jahrestages des Kriegsendes, die ihren Höhepunkt in einem gemeinsamen Totengedenken in der Kapelle der Patriarchenresidenz fand, bei dem – vor laufenden Fernsehkameras – zunächst eine orthodoxe Panhagia und dann eine lutherische Andacht gefeiert wurden, trotz der in Russland immer wieder laut werdenden Kritik am gemeinsamen Gebet zwischen Orthodoxen und Nichtorthodoxen.[3]

Als Bischof hatte Alexij zu Sowjetzeiten intensive Auslandskontakte, was ihm den Vorwurf einbrachte, Kontakte zum Geheimdienst KGB zu haben. Die Menschenrechtsorganisation Memorial machte nach seinem Tode aber deutlich, dass der Verstorbene viel zur Rehabilitierung der Opfer stalinistischen Terrors beigetragen habe.

Mit dem plötzlichen Tod Seiner Heiligkeit hat die Russische Orthodoxe Kirche einen Verlust erlitten, dessen Bedeutung vermutlich erst in einiger Zeit deutlich wird. Die Verdienste Alexijs für die Wiedergeburt der Orthodoxie in Russland nach dem Ende des Kommunismus, seine Verdienste für den Zusammenhalt der Kirche in schwierigen Zeiten wie auch sein Einsatz für die Verbindung seiner Kirche zur Ökumene sind bereits jetzt nicht zu übersehen.

Dagmar Heller

---

[3] Mehr dazu vgl.: *Dagmar Heller*, Im Dialog mit der Orthodoxie. Gedanken zum Ertrag der Orthodoxie-Dialoge der EKD anhand der letzten zwei Begegnungen 2004 und 2005, in: Mitteilungen aus der Ökumene und Auslandsarbeit, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hauptabteilung III, Ausgabe 2005, Breklum 2005, 101–111, insbesondere 106-109.

Auf einer Tagung, die auf Einladung und unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen Bartolomaios vom 10. bis 12. Oktober in Istanbul (Türkei) zustande kam, verpflichteten sich *Patriarchen, Primasse und Vertreter östlich-orthodoxer Kirchen* aufs Neue, innerorthodoxe Konflikte zu überwinden und den theologischen Dialog mit Christen anderer Konfessionen fortzusetzen.

Die *XII. Ordentliche Generalversammlung der Weltbischofssynode*, die vom 5. bis zum 26. Oktober im Vatikan unter dem Thema „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche" zusammentrat, beriet u.a. über die *Bedeutung der Bibel als Mittelpunkt jedes christlichen Lebens*. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Sam Kobia, schrieb in seinem Grußwort an die römisch-katholischen Bischöfe, dass die Suche nach der sichtbaren Einheit aller Christen ein unverzichtbarer Bestandteil des Lebens und der Kirche sei. Die Botschaft wurde am 7. Oktober vor den über 250 Bischöfen aus allen Kontinenten sowie mehr als 100 weiteren Experten und Beobachtern des Bischofstreffens im Vatikan verlesen. Am 18. Oktober predigte zum ersten Mal ein Orthodoxer Patriarch, der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I., vor der Weltbischofssynode.

Vom 9. bis 12. Oktober fand die *Generalversammlung des Evangelischen Bundes* in Stuttgart statt. Gut 200 Teilnehmende aus dem gesamten Bereich der EKD gingen in Gottesdiensten, Bibelarbeiten, Vorträgen und Arbeitsgruppen dem Thema *„Gotteswort oder Menschenwort?"* nach. Der Wiener Theologieprofessor Ulrich Körtner hielt das Hauptreferat unter dem Thema „Nur Christus selbst ist Gottes Wort".

Die *Russische Orthodoxe Kirche* lässt ihre Mitgliedschaft in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ruhen. Als Grund wurde die fehlende Bereitschaft des Leitungsgremiums genannt, eine Aufnahme der mit Moskau verbundenen Estnischen Orthodoxen Kirche zu befürworten. In Estland gibt es auch noch die Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche, die dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel untersteht.

Der *Kirchliche Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirche (EED)* beging sein *40-jähriges Bestehen* am 16. Oktober in der Berliner Friedrichstadtkirche. Er fördert Projekte von lokalen Hilfsorganisationen in Entwicklungsländern.

Zum Abschluss einer Konferenz *„Reconciliation in South-East Europe"* vom 17. bis 18. Oktober in Oradea (Rumänien), die im Rahmen des Projektes „Healing of Memories" initiiert wurde, das von der Konferenz Europäischer Kirchen und vom Konfessionskundlichen Institut Bensheim getragen wird, wurden die anstehenden Aufgaben zusammengefasst: *„Europa am Scheideweg – und wir begleiten die Kirchen Europas auf einem Gang durch ihre eigene Geschichte"*.

Der *Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich* (ÖRKÖ) hat am 22. Oktober mit einem ökumenischen Gottesdienst sein *50-jähriges Jubiläum* begangen. Gründungsmitglieder waren: die Altkatholische Kirche, die Evangelische Kirche A.B., die Evangelische Kirche H.B. und die Methodistenkirche.

Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)* hat auf

ihrer Mitgliederversammlung (22.–23. Oktober 2008, Fulda) über das Schwerpunktthema *„die Gemeinschaft mit dem Judentum vertiefen“* beraten. In einer offen geführten Diskussion haben die kirchlichen Vertreter die große Nähe zur jüdischen Tradition hervorgehoben. Kontroverse theologische Fragen sollen künftig verstärkt bearbeitet werden. Dies gilt insbesondere für die Bezeichnung „Volk Gottes“ für Israel und die Kirche. In das zweite Schwerpunktthema der Versammlung, *Pfingstkirchen in Deutschland*, führte Prof. Dr. Erich Geldbach (Marburg) ein. In den kommenden Jahren wird die ACK die Zusammenarbeit mit den Pfingstkirchen verstärken. Anlass ist unter anderem, dass der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) einen Antrag auf Gastmitgliedschaft in der ACK stellen wird.

Das *Heilige Konzil der Serbischen Orthodoxen Kirche (SOK)* tagte vom 11. bis 15. November. Dem Gremium gehören alle Bischöfe der SOK, einschließlich der Erzdiözese Ohrid (Makedonien) an. Die Leitung hatte Metropolit Amfilohije von Montenegro, der den erkrankten Patriarchen Pavle I. vertrat. In einer Abschlussmitteilung des Konzils heißt es, dass sich das Konzil mit den Fragen der Religionspädagogik in Schulen und Pfarreien, sowohl in Bezug auf das Heimatland als auch auf die Diaspora, beschäftigt habe. Auch die Situation im Kosovo-Metohija wurde thematisiert. Es wurde betont, dass hinsichtlich des Wiederaufbaus der Heiligen Stätten in der Provinz „alle Missverständnisse“ gelöst worden seien. Der 94-jährige Patriarch Pavle I. akzeptierte die Bitte des Hl. Konzils, auch weiterhin im Amt zu bleiben und segnete die weitere Arbeit des Konzils.

Die *Herbsttagung des Vereins für Freikirchenforschung (VFF)* befasste sich vom 14. bis 15. November im Begegnungszentrum Weltersbach mit der Frage *„Unterwegs zur ‚Einheit der Kinder Gottes‘? Freikirchliche Allianzen, Unionen und Bünde“*. Dabei hat Gilberto da Silva einen Einblick in die Entstehung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) und den Einfluss der lutherischen Missouri-Synode auf diesen Prozess gegeben. Andreas Liese referierte über die Entstehung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden durch Zusammenschluss von Baptisten-, Brüder- und Elim-Gemeinden. Die angelsächsische Föderaltheologie untersuchte in ihren Auswirkungen auf die Freikirchen im deutschsprachigen Raum Erich Geldbach.

Die *Advocacy-Woche*, die von dem ÖRK/UN-Verbindungsbüro in New York organisiert wird, fand vom 16. bis 21. November in New York statt. Es versammelten sich 120 Personen in New York, die bei Kirchen, Nationalen Kirchenräten, kirchlichen Diensten und Werken, regionalen ökumenischen Organisationen oder regionalen Advocacy-Netzwerken für die Fürsprachearbeit zuständig sind. Die drei wichtigsten Themen waren: *Migration, Klimawandel und Sri Lanka*. Das Treffen stand ganz im Zeichen von *„60 Jahre Menschenrechte“*, da sowohl der ÖRK als auch die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ in diesem Jahr ihr 60-jähriges Bestehen feierten.

Eine internationale ökumenische Delegation von kirchlichen Vertretern und Vertreterinnen hat *Kirchen, ökumenischen Organisationen und zivilgesellschaftlichen Bewegungen auf Haiti* vom 24.–28. November einen *Solidaritäts-*

besuch abgestattet. Das Team hat die Hauptstadt Port-au-Prince besucht und ist in Gebiete gereist, die von den jüngsten Hurrikans heimgesucht wurden.

Religionsfreiheit und interreligiöser Dialog standen auf der Tagesordnung einer *internationalen ökumenischen Delegation*, die Pakistan vom 24. November bis 1. Dezember besucht hat. Die Gruppe diskutierte mit Vertretern/innen von Kirchen und der muslimischen Gemeinschaft sowie mit Regierungsbeamten darüber, wie Kirchen zum Abbau politischer und religiöser Spannungen beitragen können. Der Solidaritätsbesuch der internationalen Ökumenischen Delegation ist Teil der *ÖRK-Initiative „Lebendige Briefe"*, die in Vorbereitung auf die Internationale ökumenische Friedenskonvokation 2011 im Rahmen der ÖRK-Dekade zur Überwindung von Gewalt in aller Welt stattfinden.

Unter dem Motto *„Es ist genug für alle da"* startete *„Brot für die Welt"* am 1. Advent (30. November) mit einem Festgottesdienst in Berlin ihre 50. Aktion. Wie die Direktorin der Hilfsinitiative der evangelischen Landes- und Freikirchen, Pfarrerin Cornelia Füllkrug-Weitzel, betonte, sei es ein Skandal, dass mittlerweile über 930 Millionen Menschen weltweit hungern. Das liege an einer ungerechten Verteilung der Ressourcen. Die Hilfsaktion wurde 1959 in Berlin gegründet. Am 1. Advent riefen die Kirchen zum ersten Mal unter dem Motto „Brot für die Welt" zu Spenden für Arme und Bedürftige in den Ländern des Südens auf.

Ein „Ich-bin-Wort" Jesu aus dem Johannes-Evangelium steht im Zentrum des *Ökumenischen Bibelsonntags 2009*, der am 25. Januar gefeiert wird. Die Gottesdienste folgen der Losung *„Auf dem Weg zu Gottes Wohnungen"*. Sie nehmen einen Text aus Johannes 14,1–14 auf, in dem Jesus sagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben". Zur Vorbereitung erscheint jährlich das Bibelsonntagsheft, eine fundierte ökumenische Arbeitshilfe. Das Heft enthält eine exegetische Einführung, Bausteine für einen Familiengottesdienst, für einen weiteren Gottesdienst, Lieder und Gebete. Das Materialheft wird gemeinsam herausgegeben von der Deutschen Bibelgesellschaft (DBG), dem Katholischen Bibelwerk (KBW) und der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK).

Die neue *Fachmesse für kirchliche Produkt- und Dienstleistungen „pro communio"* findet vom 12. bis 14. März 2009 in Dortmund statt, nachdem die Kölnmesse Mitte Oktober das Aus der *Kirchenfachmesse „ecclesia"* erklärt hatte.

Zum *Calvinjahr 2009* gibt es eine Vielzahl von Veranstaltungen, in denen *Johannes Calvin*, dessen Geburtstag sich am 10. Juli zum 500. Mal jährt, und der von ihm ausgehenden reformierten Traditionslinie gedacht wird. Dies würdigen die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und der Reformierte Bund mit einer Feier in der Französischen Kirche (Hugenottenkirche) am Gendarmenmarkt in Berlin. Außenminister Frank-Walter Steinmeier hält den Hauptvortrag über die europäische Dimension von Calvins Wirken. Die EKD verleiht den Calvin-Preis für die beste wissenschaftlich-theologische Seminararbeit. In der Schweiz gedenken am Jahrestag von Calvins Geburt Vertreter aus Kirche, Politik, Recht und Universität mit internationalen Gästen aus dem Reformierten Weltbund vor

der Mauer der Reformatoren in Genf des Lebens und Wirkens Calvins.

Die *13. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK) findet unter dem Motto *„Zu einer Hoffnung berufen in Christus"* vom 15.–21. Juli 2009 in Lyon statt. Die Vollversammlung wird zugleich eine Gelegenheit zur Feier des 50. Jahrestages der KEK, die im Januar 1959 gegründet wurde, sein, wobei ein Rückblick auf die Vergangenheit wie ein Vorausblick auf die Zukunft der ökumenischen Bewegung vorgesehen ist.

Das Schwerpunktthema 2009 der *Dekade zur Überwindung für Gewalt* ist die Karibik mit dem Thema: *„Ein einig Band der Liebe: Für Frieden in der Karibik."* Kirchen und Bewegungen, die sich in dieser Region für Frieden einsetzen und das Bewusstsein der Kirchen für das Gewaltpotenzial schärfen, sollen gestärkt und unterstützt werden. Vier Ländern soll im Laufe des nächsten Jahres besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden: Haiti, Grenada, Surinam und Kuba. Der Fokus Karibik wurde anlässlich einer Zusammenkunft vom 11.–14. November in Panama von Vertreter/innen nationaler Kirchenräte, der Karibischen Konferenz der Kirchen sowie der ÖRK-Regionalgruppe für die Karibik beschlossen. Gastgeber war der Ökumenische Ausschuss von Panama.

Das Gemeinsame Präsidium für den 2. Ökumenischen Kirchentag, der vom 12. bis 16. Mai 2010 in München stattfinden wird, hat das Leitwort *„Damit ihr Hoffnung habt"* beschlossen. Das Leitwort ist dem Petrusbrief im Neuen Testament (Kapitel 1, Vers 21) entlehnt.

Von Personen

Jochen Kramm ist seit 1. September Beauftragter für Kirchenbeziehungen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) mit Sitz in Wien.

Hans-Wilhelm Kasch, Landespastor für Mission und Ökumene in der lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, ist zum Direktor des Zentrums des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Wittenberg berufen worden. Die von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) eingerichtete Stelle wurde mit Blick auf das Reformationsjubiläum 2017 geschaffen.

Rosemarie Wenner, seit Februar 2005 Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK), wurde von der Zentralkonferenz, dem Kirchenparlament der EmK, für weitere acht Jahre in ihrem Amt bestätigt. Seit Mai 2008 ist sie auch Präsidentin der Vereinigung Evangelischer Freikirchen e.V. (VEF), dem 1926 gegründeten Freikirchen-Dachverband mit neun Mitglieds- und fünf Gastkirchen.

Karl-Heinz Wiesemann, katholischer Bischof von Speyer, ist neuer stellvertretender Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK). Er ist Nachfolger des Regensburger Bischofs *Gerhard Müller*, der aus Zeitgründen auf das Amt verzichtete.

Reinhard Mawick, Redakteur des evangelischen Magazins „chrismon", folgt als Pressesprecher der Evangelischen Kirche in Deutschland *Christof*

Vetter nach, der zum 31. Dezember aus dieser Funktion ausscheidet.

Klaus Holz wird ab Februar 2009 Generalsekretär der Evangelischen Akademien in Deutschland als Nachfolger von *Franz Grubauer*, der zukünftig die Arbeitsstelle für Sozialforschung und Statistik bei der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau übernimmt.

Volker Erbacher ist zum neuen Generalsekretär des evangelischen Gustav-Adolf-Werks gewählt worden. Er wird sein Amt zum 1. Juli 2009 antreten als Nachfolger von *Hans Schmidt*, der in den Ruhestand geht.

Johan Bonny, Rektor des Belgischen Kollegs in Rom und Mitarbeiter im Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen, wird neuer Bischof von Antwerpen, Er folgt auf *Paul Van den Berghe*, dessen altersbedingten Rücktritt Papst Benedikt XVI. annahm.

Der Zentralvorstand des Evangelischen Bundes hat am 9. Oktober in Stuttgart mit *Gury Schneider-Ludorff* (Professorin für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau) die erste Frau in das leitende Amt des Evangelischen Bundes gewählt. Die Kirchenhistorikerin folgt *Hans-Martin Barth* (Professor em. für Ökumenische Theologie), der sein Amt im März 2009 nach zwölf Jahren abgeben wird.

Hartmut Steeb wurde in seinem Amt als Generalsekretär der Deutschen Evangelischen Allianz für weitere sechs Jahre bestätigt.

Hans-Martin Weiss, Regionalbischof in Regensburg, ist neuer Präsident des Martin-Luther-Bundes. Er tritt die Nachfolge von *Claus-Jürgen Roepke* an, der sein Amt aus Altersgründen aufgegeben hat.

Es vollendeten
das 65. Lebensjahr:

Jürgen Johannesdotter, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe, am 6. Oktober;

Eberhard Cherdron, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in der Pfalz, am 7. November;

Peter Steinacker, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, trat Ende 2008 in den Ruhestand, am 12. Dezember;

das 70. Lebensjahr:

Manfred Sorg, Altpräses der Evangelischen Kirche von Westfalen, am 25. Oktober;

Leonardo Boff, einer der Begründer und profiliertester Verfechter der brasilianischen Befreiungstheologie, am 14. Dezember;

das 80. Lebensjahr:

Dietrich Ritschl, Prof. em. für Systematische Theologie, Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Heidelberg, langjähriger Direktor des dortigen Ökumenischen Instituts, Mitarbeit in verschiedenen Gremien des ÖRK, Mitglied im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss, am 17. Januar.

Verstorben sind:

Gerd Albrecht, langjähriger Filmbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland, im Alter von 78 Jahren, am 6. Oktober;

Wilhelm Geerlings, katholischer Theologe mit Schwerpunkt Augustinus-Forschung, im Alter von 66 Jahren, am 24. Oktober 2008;

Alexij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', im Alter von 79 Jahren, am 5. Dezember 2008.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Anselm Verbeek, Auf der Spurensuche nach der Einheit – Vor 60 Jahren wurde der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet, Der christliche Osten, 252–255;

Jutta Koslowski, Die Einheit der Kirche – das Ziel und der Weg, DtPfBl 10/08, 531–534;

Walter Andreas Euler, Um die Einheit der Kirche. Die Bedeutung des Nikolaus von Kues für die Ökumene, KNA-ÖKI 42/08, Thema der Woche, 1–12;

Hans Joachim Meyer, Ökumene als Weg. Gedanken zur ökumenischen Situation, ebd. 44/08, Thema der Woche, 1–12.

II. Ablass – ein altes Streitthema

Bernd Buchner, Ablass als Anlass. Ein altes Streitthema rückt wieder in den Blickpunkt der ökumenischen Diskussion, KNA-ÖKI 45/08, 3–4;

Burkhard Neumann, Element der Frömmigkeit. Der Ablass aus gegenwärtiger katholischer Sicht, ebd., Thema der Woche, 1–12;

Wolfgang Thönissen / Theodor Dieter, Ökumenische Kommentierung der 95 Ablassthemen Martin Luthers, ebd. 42/08, 11–13;

Friedrich Weber, Ablass und kein Ende? Warum die theologische Auseinandersetzung geführt werden muss, VELKD-Informationen 124/08, 1–5.

III. Gerecht Wirtschaften

Heinrich Bedford-Strohm, „Gründlich missverstanden". Droht eine neoliberale Wende der evangelischen Kirche? Ein Mitautor der Unternehmerdenkschrift der EKD antwortet den Initiatoren des kritischen Aufrufs „Frieden mit dem Kapital", PublForum 21/08, 30–32.

IV. Christologie

Larry W. Hurtado, Jesusverehrung und die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels, EvTheol 4/08, 266–284;

Gerd Theißen, Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie, EvTheol 4/08, 285–304.

V. Biblisch-theologische Anmerkungen

Klaus Wengst, Geschichte(n) und Wahrheit. Anmerkungen zum biblischen Wirklichkeitsverständnis, EvTh 3/08, 178–192;

Werner H. Schmidt, Die Frage nach einer „Mitte" des Alten Testaments, EvTh 3/08, 168–178;

Manfred Görg, Abrahamsbilder in der Bibel. Mythos – Erinnerung – Glaube, KNA-ÖKI 34, Thema der Woche, 1–11.

VI. Theologie in Afrika

Wolfgang Schonacke, Kein Systemwechsel. Simbabwe ist noch nicht zurück in der Weltgemeinschaft, HerKorr 11/08, 585–589.

VII. Begegnung mit dem Islam

Stefan Orth, Wie dem Islam begegnen? HerKorr 11/08, 541–543;

Franz Dähler, Indonesiens Islam zwischen zwei Fronten, Orientierung 21/08, 227–230.

VIII. Mariologie

Themenheft: Die vielen Gesichter Marias mit Beiträgen u. a. von *Elizabeth A. Johnson*, Wahrlich unsere

Schwester. Ein feministisch-hermeneutischer Zugang, 387–394; *Elzbieta Adamiak*, Wege der Mariologie, 410–417; *Clodovis Boff*, Für eine soziale Mariologie, 418–429; *Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi*, „Verehrungswürdiger als die Cherubim …" Marias orthodoxes Gesicht, 430–437; *Ludwig Hagemann*, „Maria, Gott hat dich auserwählt …" (Koran 3,42). Zum Verständnis Marias, der Mutter Jesu, im Islam, 437–447. Concilium 4/08.

George Khodr, The Mother of God, the Theotokos and her Role in God's Plan for our Salvation, EcRev 1–2/08, 29–34;

Mercy Amba Oduyoye Née Yamoah, Women's Presence in the Life and Teaching of Jesus with particular emphasis on his Passion, ebd., 82–89;

Dagmar Heller, Authority and the Communion of Women and Men in the church. Bible Study on 1 Cor 12:12–31, ebd, 90–94.

IX. Weitere interessante Beiträge

Ulrich Ruh, Annäherungen und Sprachspiele. Dogmatiker und Fundamentaltheologen über Zeit und Ewigkeit, HerKorr 11/08, 570–573;

Markus Lersch, Ungeklärtheit als Chance. Zwischenbilanz zur Entwicklung des Ständigen Diakonats, HerKorr 11/08, 582–585;

Ludger Weckel, „… das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung …". Zu einem befreiungstheologischen Streit über die Bedeutung der Armen in der Theologie, Orientierung 20/08, 214–218;

Johannes Schidelko, Papst und Patriarch eröffnen Paulusjahr mit 2000-Jahr-Feiern in Rom, Der Christliche Osten 5/08, 224–225;

Karl G. Peschke, Orthodoxie auf Versöhnungskurs. Die Patriarchen legen den Streit zwischen Moskau und Konstantinopel bei, HerKorr 12/08, 628–632;

Thomas Krapf, Der Kampf geht weiter. Sechzig Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte – Ignoranz und Widerstand, Zeitzeichen 12/08, 13–15;

Ernst Christoph Suttner, Wann und wie kam es zur Union von Melkiten mit der Kirche von Rom, ebd., 226–233;

Karl Kardinal Lehmann, Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, KNA-ÖKI 40/08, 15–17.

X. Dokumentationen

Ökumenischer Lagebericht 2008: „Ökumene lebt von dosierter Überforderung. Konfessionskundliche Beobachtungen und Aufgaben" von Pfarrer Dr. theol. Walter Fleischmann-Bisten M.A., Generalsekretär des Evangelischen Bundes und Leiter des Konfessionskundlichen Instituts, epd-Dok 43 a/08;

Die Bedeutung von Taufe und Konversion im Asylverfahren, epd-Dok 47/08;.

Themenheft: „Aktuelle Probleme in den innerorthodoxen Beziehungen" mit Beiträgen u. a. von *Constantin Miron* (Der Spaziergang im Park – einige Anmerkungen zu den innerorthodoxen Beziehungen in Deutschland); *Thomas Bremer* (Zu den Brennpunkten der innerorthodoxen Diskussionen); *Grigorius Larentzakis* (Die Strukturen der orthodoxen Kirche und das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel); *Hilarion Alfeyev* (Primat und Katholizität in der orthodoxen Tradition); *Athanasios Vletsis* (Der Letzte macht das Licht aus: Orthodoxie vor dem Kollaps? Die Grenzen und die Belastbarkeit panorthodoxer Einheit), UnSa 3/2008.

KONFESSIONSKUNDE

Wolfgang Thönissen (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007. 765 Seiten. Gb. EUR 45,–.

Das Lexikon umfasst etwa 750 Stichwörter auf 1462 Lexikonspalten und an Beigaben das Mitarbeiter- und das Abkürzungsverzeichnis, die Stichwort- und Verweisindices, eine Konfessionsstatistik (Daten von 2001 und 2005) sowie eine Einführung des Herausgebers und ein Geleitwort von Walter Kardinal Kasper. Es wurde auf der Basis der 3. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (erschienen 1993–2001) erarbeitet, und zwar so, dass Artikel von dort übernommen, gekürzt, korrigiert und aktualisiert, ergänzt und ggf. mit Literaturnachträgen versehen wurden. Etwa 50 Artikel wurden eigens für das Lexikon geschrieben. Diese Redaktions- und Schreibarbeit lag in den Händen des wissenschaftlichen Kollegiums des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn. Es führt damit seine wissenschaftliche Arbeit für Belange der Ökumene und Konfessionskunde fort, die sich seit Jahrzehnten in vielen Arbeiten manifestiert, etwa im mehrbändigen *Handbuch der Ökumenik* oder in der Mitarbeit an der Textedition *Dokumente wachsender Übereinstimmung*.

Es handelt sich also um einen für ökumenische und konfessionskundliche Belange aktualisierten und erheblich ergänzten Auszug aus dem LThK. Nach dem Gebrauchswert für beide Belange ist zu fragen, beginnend mit dem letzteren. Der Bereich der klassischen Konfessionskunde ist sehr gut abgedeckt. Die Artikel sind zahlreich und präzise, es wird auch über sehr kleine und weithin vergessene Gruppierungen berichtet, etwa über die Shakers (1245f). Erfreulich ist auch die Informationsbreite über die Kirchen des Ostens, über die es je einen eigenen Artikel gibt, die von einem zusammenfassenden erschlossen werden – die diesem beigefügte Übersicht zeigt sich als katholisch inspiriert, indem autokephale und den Petrusprimat anerkennende Kirchen einander konfrontiert werden (1005f). Der protestantische Bereich wird nicht nur kirchenkundlich, sondern auch durch theologische Artikel (u. a. Liberale Theologie, Protestantische Theologie, Reformatorisch) gut erschlossen. Weithin wird man hier also gut und zuverlässig informiert. Einschränkend ist zu sagen, dass der Bereich der neuen Kirchen und christlichen Bewegungen in Südamerika und Afrika kaum erschlossen ist. Über den Neopentekostalismus, über die neuen und zahlenmäßig riesigen Heilungsbewegungen christlichen Ursprungs in Afrika wird nur sehr knapp berichtet, der Teilartikel Heilungsbewegungen in der 3. Welt umfasst gerade eine Spalte (547f). Hier könnte sich der Nachteil des Rückgriffs auf ein bereits existierendes Werk zeigen, da gerade in den letzten Jahren rasante Wachstumsbewegungen in Afrika und Brasilien zu verzeichnen sind und auch die Forschungs- und Dialogarbeit in Gang kam. Die Neuapostolische Kirche – zu finden unter Apostelgemeinden – ist im Stichwortverzeichnis nicht ausgewiesen.

Für den ökumenischen Bereich des Lexikons gelten diese Einschränkungen nicht. Hier ist eine sehr gute Kombination aus Aktualisierungen eines be-

währten kirchlichen und theologischen Arbeitslexikons und der neuen Artikel gelungen. Die Stärke des Werkes ist hier die Menge und die Qualität der systematisch-theologischen Artikel. Denn dass über Institutionen, Programme und zentrale Texte berichtet wird, darf man von einem solchen Lexikon ohnehin erwarten und überdies würde dies allein es nicht von einschlägigen kleineren Nachschlagewerken unterscheiden, etwa vom *Kleinen Handbuch der Ökumene*, dem *Taschenlexikon Ökumene* oder den *Stichwörtern zur Ökumene* des Hg.s. Nachgerade spannend am vorliegenden Werk ist, dass neben diesen Berichtspflichten klassisch-theologische Themen von ökumenischer Relevanz und zudem neue und neueste Stichworte geboten werden. Unter die klassischen zählt etwa der glänzende Artikel Rechtfertigung von O.H. Pesch (NT-Teil von M. Theobald, kurze Ergänzung vom Hg.; 1120–1141). Dass dieser und manche andere hier aktualisiert wieder im Rahmen eines Speziallexikons vorliegen, ist ein Gewinn, von dem nicht nur zuverlässige Information ausgeht, sondern auch – beispielhaft von Peschs erwähntem Artikel – systematische Erschließungskraft für die weiter zu führenden Diskussionen erwartet werden kann.

Ein Lexikon kann und darf sich nicht einer einzigen theologischen Programmatik verschreiben. Die Landschaftsskizze in der Einführung (9*–12*) ist entsprechend vielfältig. Hg. macht v.a. Arbeitsbedarf in ökumenischer Hermeneutik und Methodologie aus und vermutet, dass die Lernchancen des komplementären Denkens noch nicht hinreichend erschlossen sind (11). Dafür und darüber hinaus haben seine Mitarbeiter und er ein ausgezeichnetes Werk vorgelegt. Es gehört in die Handbibliothek ökumenisch interessierter Theologen/innen aller Konfessionen – gerade weil es seine katholische Herkunft auf keiner Seite verleugnet.

Martin Hailer

KONFESSIONEN IN DER ÖKUMENE

Eberhard Busch, Reformiert. Profil einer Konfession, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2007. 224 Seiten. Pb. EUR 24,–.

Darstellungen des christlichen Glaubens, auch und gerade in seiner jeweiligen konfessionellen Gestalt, scheinen im Augenblick wieder das Interesse vieler Leserinnen und Leser zu finden. Darum ist es besonders zu begrüßen, dass mit Eberhard Busch, dem langjährigen Professor für Reformierte Theologie in Göttingen, ein wirklicher Kenner eine ansprechende Darstellung des reformierten Glaubens vorgelegt hat. Das Buch beginnt mit der Frage, was die reformierte Konfession eigentlich heißt, und es beantwortet sie mit dem Verweis auf Christus als dem bleibenden Haupt seiner Kirche und der sich daraus ergebenden Erneuerung aus dem Wort Gottes. Die spezielle Weise reformierter Glaubenserkenntnis wird an vier Punkten festgemacht: der Ehre Gottes als Leitperspektive, der Schrift als dem maßgeblichen Zeugnis von Gott, der Bestimmung des Glaubens als eines erkennenden Glaubens und dem Verständnis der Kirche als wanderndem Volk Gottes (11–29). In einem zweiten Abschnitt wird, ausgehend von dem reformierten Bekenntnisbegriff, versucht darzustellen, was die reformierten Kirchen in der Welt von heute bei allen Unterschieden miteinander verbindet und wo es zu ille-

gitimen Aussagen kommt, die gerade auf der Basis reformierten Christseins abzulehnen sind (31–48). Die folgenden Kapitel gehen dann, immer aufbauend auf einer breiten und informativen Textbasis, zentrale Themen reformierten Selbstverständnisses durch: das eine Wort Gottes als ein reformierter Grundansatz (49–69), das Verständnis von Gottes Gnadenbund (71–97), das Verhältnis von Gesetz und Evangelium (99–119) sowie von Gebet und Arbeit als Einsatz für die Menschlichkeit (121–130), die Frage nach dem Bilderverbot und seiner Aktualität (131–150), das Verständnis von Kirche bzw. Gemeinde (151–172) und Amt (173–190) sowie das Verhältnis der Kirche zur staatlichen Politik (191–214). In allen diesen Punkten bietet Busch eine gediegene, gut lesbare und immer auch um die aktuelle Bedeutung bemühte Darstellung dessen, was reformiertes Christsein in Geschichte und Gegenwart ausmacht. Als römisch-katholischer Leser wünschte man allerdings die Position seiner eigenen Kirche manchmal doch etwas differenzierter dargestellt, etwa im Blick auf das immer wieder fehlinterpretierte Zitat Johann Adam Möhlers von der Kirche als Fortsetzung der Inkarnation (vgl. 181). Eine gewisse Distanz der Ökumene gegenüber ist immer wieder spürbar, auch wenn ihre Ergebnisse vom Verfasser nicht ausdrücklich abgelehnt werden. Da der Verfasser die Differenzen zwischen lutherischem und reformiertem Glauben deutlich betont (etwa im Verständnis von Gesetz und Evangelium), stellen sich in diesem Zusammenhang zwei Fragen, die über das Buch hinausweisen: Wie viel ökumenisches Potenzial steckt in jenen Punkten, in denen der reformierte Glaube Aspekte hervorhebt, die auch für die römisch-katholische Lehre wichtig sind? Und welche Geltung haben diese so deutlich markierten Differenzen zwischen Lutheranern und Reformierten innerhalb des gegenwärtigen evangelischen Christentums? Ein Desiderat sei abschließend noch genannt: Leider fehlen Ausführungen zur Prädestinationslehre als einem der zentralen Streitpunkte der Reformationszeit sowie zum reformierten Sakramenten- und vor allem Abendmahlsverständnis. Sie hätten eine lesenswerte Publikation, die einen Einblick in reformiertes Christentum gibt, sicherlich nicht nur für den römisch-katholischen Leser noch wertvoller und informativer gemacht.

Burkhard Neumann

Klaus Peter Voß, Ökumene und freikirchliches Profil. Beiträge zum zwischenkirchlichen Gespräch. WDL-Verlag, Berlin 2008. 278 Seiten. Br. EUR 20,–.

Die Ökumene in Deutschland ist immer in der Gefahr, in bilateraler Selbstbeschränkung und nationaler Engführung zu leben. Wie oft ist ganz selbstverständlich von einer *bilateralen Ökumene* die Rede, als ob Ökumene – die weltweite bewohnte Erde! – sich in eine Zweierbeziehung einfangen ließe. Wer im lokalen und nationalen Bereich ökumenisch handeln will, muss global – also wirklich ökumenisch – fundiert sein und in einem weiten Horizont denken. Da haben wir in Deutschland noch eine Menge zu lernen.

Klaus Peter Voß legt nach zehnjähriger Erfahrung im Knotenpunkt der innerdeutschen Ökumene als freikirchlicher Referent in der Frankfurter Ökumenischen Centrale eine Art Summe seiner Einsichten und Erfahrungen vor. Was der freikirchliche Theologe in seinem zusammenfassenden Aufsatzband

veröffentlicht, ist wie ein Geschenk, das er der gesamten deutschen Ökumene macht.

Insgesamt 21 Einzelthemen hat Voß unter drei Leitthemen strukturiert. Er beginnt mit dem Thema „Freikirche sein. Identifizierbar bleiben und in ökumenischer Gemeinschaft leben". Sieben Fragen zu freikirchlicher Identität werden nacheinander behandelt: Zunächst (1) Freikirchen als Teil der Ökumene in Deutschland, danach die Frage nach einer (2) „freikirchlichen Ekklesiologie", aus der sich (3) Überlegungen zur Kirchengemeinschaft unter den Mitgliedskirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) ergeben. Dann wird der Blick (4) von den klassischen Freikirchen fragend auf die neu entstehenden Freikirchen gerichtet, ehe (5) das Leben in versöhnter Vielfalt als Chance und Herausforderung bewertet wird und (6) die Bedeutung des Credo als verbindende Kraft so gesehen wird, dass (7) der kongregationalistische Autor beschreiben kann, was ihn an der römisch-katholischen Kirche beeindruckt.

Das zweite Leitthema richtet die Aufmerksamkeit auf die multilaterale Ökumene, die mehrstimmig und nicht monoton sein soll. Fünf Aspekte werden aufgegriffen: (1) Der Stand der ökumenischen Beziehungen zwischen den Landes- und den Freikirchen, dazu passend, (2) einige Anmerkungen eines Freikirchlers zum EKD-Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis". Es werden (3) Freikirchliche Hoffnungen und Erwartungen an den 1. Ökumenischen Kirchentag zur Reflexion angeboten. (4) Hoffnungen, die sich mit der Charta Oecumenica verbinden, dürfen nicht fehlen und schließlich (5) steht die Frage nach dem „Gemeinsamen Kirche sein?" in Verbindung mit den Migrantenkirchen im Raum.

Im dritten Teil leuchten thematische Streiflichter auf mit der Zielperspektive: Im Gespräch sein und die Einheit des Glaubens vertiefen. Der ökumenische Praktiker listet (1) Neuralgische Punkte des zwischenkirchlichen Gesprächs auf, (2) greift die Frage gegenseitiger Taufanerkennung mit der Bezugnahme auf täuferische Positionen auf, (3) geht von dort zur ökumenischen Dimension der Tauferneuerung. Die Frage des Amtes ist immer ein unerledigtes ökumenisches Thema, das Voß (4) in Verbindung stellt mit dem Allgemeinen Priestertum und Leitungsaufgaben. Weiter fasst er (5) freikirchliche Perspektiven einer missionarischen Ökumene zusammen und (6) skizziert Impulse der Athener Weltmissionskonferenz für die Kirchen Europas. Zwei Aufsätze sind dem heiklen Thema (7) des unterschiedlichen Verständnisses der Kirchengliedschaft und (8) der schwierigen Frage nach dem Kirchenwechsel durch Übertritt gewidmet, ehe der an Anregungen reiche Band mit einem Blick auf (9) die Ökumenische Gebetswoche abschließt, den der Autor mit der Alternative verbindet „Quelle der Erneuerung oder Zeichen der Stagnation".

Nicht zufällig steht der Aufsatz „Freikirchen als Teil der kirchlichen Ökumene in Deutschland" unter den 21 Beiträgen an erster Stelle. Der Autor zeigt darin auch, dass die ungewöhnlichen deutschen Verhältnisse von zwei Mehrheits- und einer größeren Anzahl kleiner Minderheitskirchen weltweit nur „eine Variante von vielen ist". Wenn man ökumenisch weiterdenkt, könnte in unserer Lage angesichts dieser histo-

risch gewordenen Wirklichkeit als ökumenischer Beitrag für die Weltchristenheit erprobt werden, wie Ökumene unter solchen Bedingungen für den Weg zur Gestaltung der Einheit aktiv und respektvoll weiterentwickelt werden kann. Dazu gäbe es ja viele Möglichkeiten, die weit unter der Schwelle gegenseitiger eucharistischer Gastbereitschaft liegen und darum heute schon „machbar" erscheinen.

Die Mehrzahl der Aufsätze zeigen, wie bereichernd es werden kann, wenn die Kirchen sich in theologischen und praktischen ökumenischen Fragestellungen aus der Engführung einer sog. bilateralen Ökumene herausrufen lassen. Voß zeigt nicht nur die Rolle von Freikirchen in der gegenwärtigen ökumenischen Entwicklung auf, sondern er zeigt auch konkrete Wege und sogar einzelne Schritte, die die Kirchen aufeinander tun können. Wenn die permanenten öffentlichen Erklärungen zur „Unverzichtbarkeit der Ökumene" und die Klagen über den Stillstand, auch die überdrüssige Diskussion über das Hochziel der „eucharistischen Gastfreundschaft" Ernst gemeint sind, dann müssen sie durch zwei Konsequenzen glaubhaft gemacht werden: (1) nach der Bereitschaft zur finanziellen Ausstattung der Ökumenischen Centrale ist es (2) das ernsthafte Gespräch über Fragen, wie sie der bisherige Referent z. B. in einem Beitrag unter der Überschrift „Neuralgische Spannungspunkte" formuliert. Wer ist eigentlich „evangelisch"? Dazu gehört die Frage: Wer formuliert, was „Kirchengemeinschaft nach *evangelischem* Verständnis" ist? Wie steht es mit der konsequenten Anwendung der ACK-Klausel? Lebt sie nur auf der Grundlage eines freundschaftlichen, aber letztlich unverbindlichen Gentleman's Agreement oder ist sie kirchenrechtlich verankert und zwischen den Kirchen vereinbart? Wie ist es mit freikirchlichen Religionslehrern in – meistens nur kirchenrechtlichen – Konfliktfällen in einem Land, das alle Möglichkeiten der Verkündigung nutzen müsste? Was geschieht bei einem Übertritt, der leider noch in vielen Fällen mit dem theologisch unmöglichen „Austritt" verbunden ist? Wie ist die landeskirchliche „Eintritts"-praxis (Wiedereintrittsstellen) theologisch fundiert? Angesichts landeskirchlicher Positionen gegenüber der Gruppe täuferischer Freikirchen müsste die Frage aufgeworfen und diskutiert werden, wie weit die Positionen der sog. Lima-Erklärung zur Taufe überhaupt ins Gespräch gekommen sind.

Wer nicht nur die „ökumenische Eiszeit" beklagt, sondern wirklich den möglichen Fortschritt sucht und bereit ist, Schritte in eine vielfältige und reiche ökumenische Zukunft zu gehen, der sollte diese freikirchlichen Zwischenrufe zu ganz unterschiedlichen Themen hören. Für die Gespräche der lokalen Ökumene hat der Autor viele Gesprächsthemen vorbedacht und ausgebreitet. Wegen der fundierten Kenntnisse und praxisverbundenen Klarheit gehört diese Veröffentlichung nicht nur in jede theologische Bibliothek, sondern auch auf die Schreibtische derer, die für die Einheit der Kirche Christi arbeiten, beten und leben.

Karl Heinz Voigt

Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte. 1900 – 2006, hg. v. Athanasios Basdekis. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main / Bonifatius Verlag, Paderbron 2006. 896 Seiten. Gb. EUR 48,–.

Der vorliegende Band hat es sich zur Aufgabe gemacht, orthodoxe Dokumente in deutscher Sprache zu veröffentlichen, die mit der ökumenischen Bewegung im Zusammenhang stehen. Das betrifft also Erklärungen einzelner oder aller orthodoxer Kirchen, Stellungnahmen von orthodoxen Delegationen bei ökumenischen Versammlungen, Beschlüsse panorthodoxer Konferenzen, Ergebnisse orthodoxer theologischer Konsultationen und Dokumente von ähnlichem Charakter. Der zeitliche Rahmen erstreckt sich von der berühmten ersten Enzyklika der Kirche von Konstantinopel (1902) bis zur Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Porto Alegre 2006. Insgesamt handelt es sich um 87 Texte, die ungekürzt publiziert werden. Eine Reihe von ihnen ist bisher in deutscher Sprache nicht oder nur an entlegener Stelle veröffentlicht; die Belegstellen für frühere Publikationen (auch in anderen Sprachen) werden zu jedem Text angegeben.

Dieser umfangreichen Sammlung ist ein „Anhang" beigegeben, in dem drei wichtige ökumenische Texte veröffentlicht werden: die Verfassung und Satzung des ÖRK, die berühmte Toronto-Erklärung des ÖRK-Zentralausschusses von 1950 und der Abschlussbericht der Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK. Das sind zwar keine innerorthodoxen Dokumente, aber doch solche, die für die Mitarbeit der orthodoxen Kirchen in der ökumenischen Bewegung von zentraler Bedeutung waren.

Es ist nahe liegend, dass ein derart breit angelegtes Unterfangen immer eine Auswahl der zu berücksichtigenden Texte treffen muss. Dennoch ist es dem Hg. hier gelungen, alle relevanten Dokumente zu erfassen und darüber hinaus auch solche zu publizieren, die bisher nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit standen. Somit liegt mit dem besprochenen Band ein wichtiges Kompendium vor, das gerade in Zeiten ökumenischer Krisen und Schwierigkeiten aufzuzeigen vermag, wie groß das Engagement der Orthodoxie von den Anfängen der ökumenischen Bewegung an war und wie konsistent die Stellungnahmen orthodoxer Theologen zu ökumenischen Themen waren. Für Studium und Forschung wird dies ein unentbehrliches Hilfsmittel sein.

Thomas Bremer

LEHRGESPRÄCHE

Walter Klaiber, Wolfgang Thönissen (Hg.), Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven. Bonifatius Verlag und Edition Ruprecht, Paderborn und Göttingen 2007. 245 Seiten. Kt. EUR 22,90.

Der Band dokumentiert die Vorträge der dritten Tagung freikirchlicher und römisch-katholischer Theologen, die im Februar 2006 stattfand. Bei den vorhergehenden Treffen wurden die Rechtfertigung und die Tauffrage diskutiert. Bei der Arbeit an diesen Fragen ergab sich „wie von selbst" (10), dass sie nur unter expliziter Rücksicht auf die Schrifthermeneutik weitergetrieben werden kann. Der Band enthält Beiträge dazu aus römisch-katholischer, baptistischer und methodistischer Sicht sowie solche aus der Perspektive der Siebenten-Tags-Adventisten, der herrnhutischen Losungstradition, der pentekostalen Tradition und der ökumenischen Bewegung. Diese Beiträge werden von einleitenden Bemerkungen und einer Zusammenfassung – die allerdings bewusst nicht als

Konsenspapier gestaltet ist – aus der Feder von Walter Klaiber gerahmt. Beigegeben sind noch die Texte zweier auf der Tagung gehaltener Andachten.

Die Fülle der Autoren/innen und der beteiligten Konfessionen macht bereits deutlich, dass man es mit einem facettenreichen Album zu tun hat, ein Kompendium zum Thema aber nicht vorliegen kann und soll. Als Anregung für ein solches sei allerdings gleich genannt, dass hier nicht nur aus der Warte einer jeweiligen konfessionellen Theologie argumentiert, sondern auch aus der jeweiligen gemeindlichen Praxis des Bibel*gebrauchs* berichtet wurde, was die selbstkritische Anerkenntnis von Defiziten wie die Formulierung von Forderungen an die Adresse der Theologie ausdrücklich einschließt (explizit C. Geißer für den Baptismus, 69ff, M. Hardt für die katholische Kirche, 147ff, die anderen Konfessionen im Rahmen der Überblicksaufsätze). Diese Doppelperspektive erweist sich als sinnvoll und sollte auch bei anderen ökumenischen Konsultationen Anwendung finden. Man erfasst damit das eigentümliche Phänomen besser, dass Konfessionen in der Regel nach innen eine sehr viel größere Bandbreite zulassen, als sie sich das in der Außendarstellung genehmigen.

Die Aufsätze haben größtenteils informierenden und konfessionskundlichen Charakter. Interessant ist hier z. B. die Auskunft über den Schriftgebrauch in der römisch-katholischen Liturgie (B. Neumann, 127ff) oder der – leider recht knappe – Aufsatz über die Rolle der Bibel in den Pfingstkirchen (R. Krüger, 199ff). Freilich geht dieser berichtende Stil immer wieder ins theologische Argumentieren über, wobei bis auf ganz wenige Ausnahmen binnenperspektivisch verfahren wird: Es wird stets aus der eigenen Konfession berichtet und es wird die Einladung an andere ausgesprochen, mit den Augen des/der jeweiligen Berichtenden und seiner/ihrer Konfession theologisch zu denken. Die hermeneutische Hauptfunktion des Sammelbandes besteht deshalb darin, über denkbar große konfessionelle Unterschiede hinweg einander zuzutrauen, konsistent christliche Theologie zu betreiben. Findet so anfänglich praktische Anerkennung von Kirchesein statt, das theoretisch nach wie vor verwehrt wird? Falls ja, wäre dieser Weg ökumenisch verheißungsvoll.

Eine Sonderstellung nimmt der Aufsatz von P. Lüning über die „Geschichtlichkeit der Wahrheit" aus katholischer Perspektive ein (19ff). Er richtet diskussionswürdige und -bedürftige Anfragen an die lutherische Adresse (v.a. 29) und argumentiert mit allgemeinem Geltungsanspruch für das Miteinander von Schrift und Tradition: „So wenig sich Wahrheit geschichtlich ‚entkleiden' lässt, so wenig kann das Wort Gottes aus dem Lebenszusammenhang der Kirche herausabstrahiert und gegen diese gewendet werden. Der Geschichtlichkeit als Horizont der Wahrheit entspricht die Kirchlichkeit als Horizont der göttlichen Selbstzeugnisse." (41) Dass diese Schlussfolgerung von freikirchlicher Seite nicht unwidersprochen blieb (W. Klaiber, 229) lässt sich denken. Theologien, die das sola scriptura behaupten, werden erklären können – oder sollen! – inwiefern sie in ihm mehr als ein zeitloses Formalprinzip sehen.

Martin Hailer

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Jürgen Micksch (Hg.), Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die

EKD gegen den Islam profiliert. Interkulturelle Beiträge Nr. 23. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2007. 335 Seiten. Kt. EUR 19,80.

Zur Vorgeschichte des Buches: Im November 2006 hat der Rat der EKD unter dem Titel „Klarheit und gute Nachbarschaft – Christen und Muslime in Deutschland" eine Handreichung (EKD Texte 36) herausgegeben. Diese neue Ausarbeitung soll, wie es im Vorwort des Ratsvorsitzenden, Bischof Huber, heißt, „den Mitgliedern der evangelischen Kirche und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zur Orientierung dienen". Als Ausgangspunkt für Dialog und Zusammenarbeit von Muslimen und Christen wird dort verwiesen auf den „Respekt für den Glauben und die Überzeugungen von Muslimen", der einschließe, dass man „kritische Rückfragen stellt und auch selbst bereit ist, sich solchen Rückfragen auszusetzen". Ziel sei „ein selbstverständliches Zusammenleben in gegenseitiger Achtung und die Wahrnehmung gemeinsamer Aufgaben, wo immer dies möglich erscheint".

Anders als vermutlich erwartet, hat die Handreichung (HR) erhebliche Kritik hervorgerufen, und dies nicht nur bei Muslimen, sondern auch auf christlicher Seite. „Evangelisch aus fundamentalem Grund" ist ein Sammelband mit Beiträgen von 14 jüdischen, christlichen und muslimischen Professoren und Professorinnen, die meisten Theologen. Ausgehend von ihrem jeweiligen Wissenschaftsbereich und der konkreten Praxis haben die Autoren die Handreichung befragt und Stellung genommen. Das Ergebnis ist eine sehr kritische Wahrnehmung und Beurteilung der HR, die – liest man die beiden Publikationen parallel – im Blick auf die Selbstdarstellung des christlichen Glaubens, auf Absolutheits- und Wahrheitsansprüche, einseitige theologische Interpretationen und eine oft undifferenzierte und unsensible Sprache im Kern berechtigt ist.

Die Beiträge beziehen nicht alle Punkte der HR ein, sie konzentrieren sich auf spannungsreiche Schwerpunkte wie: Verständnis und Notwendigkeit christlicher Mission, Verhältnis von Dialog und Mission, Klarheit und Offenheit im Gottesbild, religionstheologische Hermeneutik, interreligiöses Beten, Abgrenzungstendenzen statt Offenheit und Zuwendung seitens der Evangelischen Kirche, Gründe für die neue Positionierung der EKD. Behandelt werden Fragen nach Integration und Demokratiefähigkeit von Muslimen, Interpretation von Dschihad, Scharia und Menschenrechten, die Verbreitung von Negativ-Bildern und pauschalisierenden Beurteilungen des Islam und der Islamophobie.

Immer wieder benannt werden von den Autoren folgende Kritikpunkte: a) der Islam sei in der HR herabwürdigend dargestellt, b) Ideale im Christentum seien mit schlechter Praxis im Islam verglichen, c) Gemeinsamkeiten der abrahamischen Religionen Judentum, Christentum und Islam seien nicht thematisiert worden, d) ausgeprägte Kritik am Islam bei fehlender Selbstkritik.

Die schärfste Kritik betrifft den (7-seitigen) theologischen Teil der HR mit den Themen: Wahrheit und Toleranz der christlichen Mission, Chancen und Grenzen des Glaubens an den „einen Gott" und die Intention der Evangelischen Kirche bei der Begegnung mit Muslimen. Angesichts einer Reihe nicht begründeter Behauptungen, of-

fener Widersprüche und Belehrungen in diesen Kapiteln, wird den theologischen Aussagen attestiert, dass sie „unter dem Niveau (bleiben), das man von ausgewiesenen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland billigerweise erwarten darf".

Wenn ein echter und ernsthafter Dialog über Differenz und Verschiedenheit in Glaubenserfahrungen, Tradition und Kultur wirklich weiterführen und Klarheit schaffen soll, dann können nicht einseitig Vorgaben diktiert werden. Wenn Christinnen und Christen mit Muslimen in guter Nachbarschaft leben und kooperieren wollen, reicht die alleinige Orientierung an dieser HR nicht aus.

Gemeinden, kirchlichen Arbeits- und Projektgruppen sei darum das Buch empfohlen. Es ist ein gut lesbares, lehrreiches und offenes Buch, das andere Perspektiven und Aspekte theologischer Grundpositionen einbringt und zu eigenem Nachdenken herausfordert. Die einzelnen Beiträge zeigen, dass man – ohne den eigenen Glauben aufgeben zu müssen – mit Menschen anderen Glaubens zusammen leben kann. Was uns verbindet, ist unser Menschsein.

Johanna Linz

NEUES TESTAMENT

Martin Hengel, Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 224. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2008. 420 Seiten, Ln. EUR 99,–.

Diese Publikation ist in mehrfacher Hinsicht ein Glücksfall: Zum *einen* zentriert sie den Ertrag jahrzehntelanger Forschungen des Autors zum NT und zur frühen Kirche darauf, was die vier Evangelien in ihren unterschiedlich auf den *Lebensweg Jesu* bezogenen Erzählungen mit dem *einen Evangelium* verbindet, das der Apostel Paulus als unmittelbare Offenbarung von Jesus Christus empfangen hat (Gal 1,12–16). Wie konnte beides zur Grundlage werden, auf der sich das trinitarische und christologische Bekenntnis der Kirche entwickelte (I. „Einleitung: Eine Aporie und zwei Fragen", 1–12)? *Zweitens* hat H. stets den Zusammenhang mit und die Ablösung vom zeitgenössischen Judentum sowie die Bemühungen im Blick, *wie* die Gemeinden der ersten zwei Jahrhunderte *diese Divergenz durch Einheit in Vielfalt* bewältigten (II. „Die vier Evangelien und die *Versuchungen* der Harmonisierung", 13–63 und III. „Die vier Evangelien, ihre Autoren und das eine Evangelium", 64–196). Vor allem aber sorgt er *methodisch* dafür, dass über den unbestreitbaren anonymen Einwirkungen der religiösen Umwelt auf das NT und die junge Kirche die *Augenzeugen* des Geschehens auch *als Gewährsleute ernst genommen* werden, also ihre Person nicht von Gemeindeeinflüssen verdeckt wird, ihr Glaubenszeugnis nicht in Geschichtlichkeit versinkt und ihre Theologie als missionarische Herausforderung bis heute erkennbar bleibt.

Der ökumenische Dialog wird aus diesem Kapitel vor allem III.8 „Das Markusevangelium als ältestes Evangelium und die Bezeichnung Evangelium" (141–184, vor allem 8.1 „Der Evangelist Markus und die Petrustradition", 141–158) und III.9 „Das Evangelium als Heilsbotschaft für die ganze Kirche" (184–196) zu beachten haben.

Eine Kostbarkeit ist Kap. IV „Die ‚Gegenprobe': Die Entstehung der Vierevangeliensammlung und der christliche Bücherschrank – ein Rekonstruk-

tionsversuch" (197–237). Sie zeigt auf, wie bedeutsam für die Ausbreitung der Botschaft, für ihre geistige Durchdringung und für die Übereinstimmung in der Liturgie und ihren Bibellesungen in der Gesamtkirche die so genannten „Skriptorien" der städtischen Zentren waren, also öffentliche oder gemeindliche Schreibbüros, dazu die „Bücherschränke der Gemeinden" vor allem in Rom (siehe dazu schon 1 Thess 5,17).

Die in der Einleitung festgestellte Aporie und die sich aus ihr ergebenden Fragen finden ihre Beantwortung in Kap. V „Das Evangelium als Kerygma und Erzählung" (238–261). Das Ergebnis sei wörtlich zitiert:

„Meines Erachtens geht die bei Markus erstmalig klar auffallende Verbindung zwischen dem Begriff ‚Evangelium' und Jesu ‚Dienst' (Mk 10.45), seiner Verkündigung und Passion in Form einer Erzählung auf den petrinischen Ursprung seines Werkes zurück, weil schon Petrus, der führende Augenzeuge (1Kor 15,5) und von diesem gegründete und beeinflusste Gemeinden in dem Wort ‚Evangelium', das heißt ‚Heilsbotschaft', das messianische Wirken Jesu in Wort und Tat einschließlich seines Sühnetodes und seiner Auferstehung zusammenfassen konnten. Der petrinische Sprachgebrauch mag sich zwar durch seine besondere Form der Erzählung von Jesusgeschichte von der bei Paulus üblichen Wortbedeutung der argumentativen Verkündigung des Kerygmas unterscheiden. Wie aber 1Kor 15,1–11 und 11,23ff zeigen. weiß auch Paulus, dass zur Verkündigung dieses ‚Evangeliums' das Erzählen der Passion Jesu und der ‚Auferstehungsereignisse' elementar dazugehört und *dass diese eine ‚Heilsbotschaft' alle Verkündiger Jesu von Petrus und Jakobis über die Zwölf und ‚alle Apostel' bis hin zu ihm selbst verbindet.* [kursiv durch den Autor] Die Bedeutung von 1Kor 15,11, eine Stelle, die allzu leicht vergessen wird, kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sie begründet bei allen – zum Teil großen – Unterschieden, ja Spannungen und Kämpfen die letzte Einheit der urchristlichen Christusverkündigung, man könnte auch aufgrund von 1Kor 15,1–8 sagen *„die christologische Einheit des Evangeliums"*. Am Anfang steht nicht ein ‚deterministisches Chaos' [F. Vouga], sondern die unverbrüchliche Jesusbindung" (260f).

Wo solches festgestellt wird, sollte das gerade heute *ökumenische Konsequenzen* haben. Konkret: Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) sollte sich entschließen, in die Vorbereitungen des Ökumenischen Kirchentags 2010 in München die Empfehlung an die Gemeinden einzubringen, den jeweiligen Trinitatis-*Sonntag vor* oder *nach* dem *Apostelgedenktag Peter und Paul* (29. Juni, falls dieser nicht schon kalendarisch auf einen Sonntag fällt) dem *gemeinsamen Gedenken an den Apostel Petrus als geistlichen Stammvater der Evangelien und an den Apostel Paulus als Protagonisten der Völkermission* zu feiern.

Der „Deutsche Ökumenische Studienausschuss" der ACK, die Liturgischen Institute und die Bibelwerke der Kirchen könnten sich in die Gestaltung einbringen. Nach der gegenseitigen Anerkennung der Hl. Taufe unter den meisten Mitgliedskirchen wird so das Fundament erkennbar, auf das sich die Kirchen stützen, wenn sie sich im Glaubensbekenntnis als ‚*apostolisch*' bezeichnen.

Bleiben VI. „Fazit: *Tora und Evangelium als Erzählung des Heilsgeschehens*“ (262–273) mit dem wichtigen Abschluss 8.3 „Die Einheit in der Vielfalt“ (269–273) sowie VII. als ausführliches Postscriptum: „Überlegungen zur Logienquelle, zum Lukas- und zum Matthäusevangelium“ (274–353). Dazu kommen eine „Chronologische Übersicht“ (354–356) sowie ein ausführliches Stellen-, Autoren- und Sachregister. *Chronologisch* setzt H. für die Entstehung des Mk-Evang. in Rom die Jahre 69/70 an, für das Doppelwerk des Lukas 75–85, für Matthäus 90–100 in Syrien/Palästina, für das johanneische Korpus die Jahre 70-105 in Ephesus.

Einer *Logienquelle ‚Q‘* steht H. reserviert gegenüber. Er verspricht sich mehr davon, die Parallelen in der Logienüberlieferung bei Matthäus und Lukas von einer *Abhängigkeit des Matthäusevangeliums vom Lukasevangelium* her zu erklären und begründet das in VII.8.3 „Die zeitliche Priorität des Lukasevangeliums vor dem Matthäusevangelium“ (320-350). In VII.8.4 wird das Ergebnis in zehn Punkten zusammengefasst, deren letzter in einer Anmerkung auf den neuesten Lukaskommentar von *M. Wolter, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008* hinweist. Für Wolter ist *Lukas* mit dem Reisebegleiter des Paulus identisch, sein Werk ist „in den Anfang der 80er Jahre des 1. Jahrhunderts zu legen“.

Zugunsten von Augenzeugenschaft und erzählter Geschichte schlägt das Buch beherzt Schneisen in ein undurchdringlich gewordenes Dickicht der Perspektiven und ist auch deshalb seinen Preis wert.

Hans Vorster

HIV / AIDS

Kirchenamt der EKD (Hg.), Für ein Leben in Würde. Die globale Bedrohung durch HIV/Aids und die Handlungsmöglichkeiten der Kirche. EKD-Texte 91, Hannover 2007.

Die Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung hat eine neue Studie zur Aids-Problematik vorgelegt. In fünf Kapiteln werden die wesentlichen Überlegungen zusammengestellt:

1. Von Würde, Verantwortung und Gemeinschaft: Hier wird in Kürze eine christliche Anthropologie entfaltet, die die praktische Konsequenz hat, dass HIV/Aids-Kranke in die heilende und vermittelnde Gemeinschaft der Christen zu integrieren sind.
2. HIV/Aids – Ausbreitung und medizinische Grundlagen: Hier werden die Fakten noch einmal aktualisiert dargestellt. Wesentlich: Es gibt keine Heilung, aber durch die antiretrovirale Therapie Lebensverlängerung. Entscheidend in der ökumenischen Diskussion ist der Satz: „Auch der korrekte und konsequente Gebrauch von Kondomen schützt weitgehend vor Infektion.“ Dies mag in Deutschland nicht besonders revolutionär sein, ist aber in vielen Kirchen durchaus umstritten und in der katholischen Kirche bekanntlich tabuisiert.
3. Herausforderung und Handlungsfelder: Hier wird das Gesundheitssystem angesprochen, das Frauen nicht länger benachteiligen sollte. Es geht vor allem um die Änderung von patriarchalen Strukturen. „Gefordert ist eine verantwortliche Haltung der Männer, Frauen nicht dem Risiko der HIV-Infektion auszusetzen. Dazu gehört die Verwendung von Kondomen

sowie der Verzicht auf Promiskuität und die Bekämpfung von sexueller Gewalt." (23)

Zur Aids-Prävention gehören drei so genannte „ABC-Strategien":

A. Für negativ getestete Menschen: Abstain – Be faithful – Condomise: Sei enthaltsam bzw. bleibe treu. Wenn du beides nicht kannst, benutze Kondome. Hier gilt es zu beachten, dass Frauen keine Kontrolle über diese Methoden haben, wenn sich ihre männlichen Partner nicht danach richten.

B. Für positiv getestete Menschen gilt zusätzlich: Acknowledge – Belong – Competence, erwirb Kompetenz im Blick auf Krankheitsbild und Verlauf.

C. Für Menschen mit Aids kommt hinzu: Antiretroviral Medicine – Belief – Care: Achte auf die richtige Einnahme antiretroviraler Medikamente, betrachte deine Glaubensüberzeugungen und sorge für Zugang zu angemessener Pflege.

Das ist für viele kirchliche Gruppen und kirchlich gebundene Menschen sicherlich ein großer Schritt vorwärts zur Überwindung von Tabuisierung und Stigmatisierung.

D. Das kirchliche Engagement wird vor allen Dingen durch Hilfs- und Missionswerke geleistet, aber auch in der ökumenischen Zusammenarbeit mit Partnerkirchen und in der Aids-Arbeit in Deutschland. Hier ist besonders das Aktionsbündnis gegen Aids zu nennen. Dieses führte übrigens in der Evangelischen Akademie Bad Boll eine Tagung durch, die am 13.11.2004 mit dem Boller Appell endete. Dieser wird leider nirgends erwähnt. Er enthält 17 konkrete Forderungen und Empfehlungen an die kirchliche Öffentlichkeit. Aufgrund der Mitwirkung katholischer und orthodoxer Theologen konnte allerdings die „theologische Freigabe" von Kondomen nicht erreicht werden. Diese sind sicher kein Allheilmittel, aber die kirchliche Tabuisierung erschwert die Aufklärung. Es wird sich zeigen, wie mutig evangelische Kirchen diese Einsichten umsetzen werden. Schließlich gibt es nicht nur im evangelikalen Lager gewichtige Einwände.

E. In dem Schlusskapitel „Handeln, Heilen, Hoffen" werden noch einmal die kirchlichen Möglichkeiten dargestellt, und es wird insbesondere zur Zusammenarbeit mit säkularen Gruppen ermuntert. Diese sind in der Regel nämlich mutiger vorangegangen. Hier wird auch die verdienstvolle Arbeit des Bündnisses gegen Aids gewürdigt, das personell in der Kammer der EKD allerdings nicht vertreten war.

Wolfgang Wagner

FRIEDEN

NEIN zu Krieg und Militär – JA zu Friedensdiensten. 50 Jahre evangelische Arbeit für Kriegsdienstverweigerer. Hg. v. der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer (EAK), Bremen 2007. 320 Seiten. Pb. EUR 10,–.

Bereits 1950 hatte sich die Evangelische Kirche in Deutschland deutlich für die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen ausgesprochen, die in Artikel 4,3 des Grundgesetzes verankert ist. Deshalb war es nur konsequent, dass mit der Wiedereinführung der Wehrpflicht in der Bundesrepublik Deutschland 1956 mit der EAK eine Einrichtung zur Information, Beratung

und Betreuung der Kriegsdienstverweigerer geschaffen wurde. Zum 50-jährigen Bestehen dieser Arbeit liegt nun eine Textsammlung vor, welche die Arbeit der Vergangenheit bilanziert und sich mit gegenwärtigen wie auch künftigen Herausforderungen der Arbeit für Kriegsdienstverweigerer beschäftigt. Die hier zusammengestellten Beiträge aus über fünf Jahrzehnten kirchlicher Diskussion zum Thema „Krieg" – und wie er durch aktive Friedensgestaltung vermeidbar oder auch überwindbar wäre, machen auf eindrückliche Weise deutlich, dass der Protest gegen Krieg und Gewalt hierzulande in Kirche und Gesellschaft nie verstummt ist; sie bilden gleichsam eine Art Protokoll friedensethischer Entwicklung in Deutschland.

Besonders wichtige Texte, die das unterstreichen, sind etwa die Dokumentation eines Studientages 2005 in Augsburg innerhalb der Dekade zur Überwindung von Gewalt zur Problematik von Artikel 16 der „Confessio Augustana": Die Problematik von „Rechtmäßig Krieg führen oder sich widersetzen" (271ff) ist ökumenisch höchst virulent. Gewichtige Korrekturen der Lehrverdammung gegen die Täufer und ihre Gewaltlosigkeit sind Gott sei Dank ja bereits erreicht worden! Oder die Stellungnahme des EAK-Bundesvorstands zum Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 21. Juni 2005 mit dem Freispruch eines Soldaten der Bundeswehr, der im März 2003 aus Gewissensgründen seine mögliche Unterstützung und Beteiligung am völkerrechtswidrigen Angriffskrieg der USA und Großbritanniens gegen den Irak verweigerte (277ff). Die seinerzeitige Argumentation könnte ja – „mutatis mutandis" – noch einmal aktuell werden in der Abwehr der unsäglichen Verfassungsbrüche, wie sie sich die Minister Schäuble und Jung auf ihre politischen Fahnen geschrieben haben – wo bleibt hier eigentlich der Aufschrei der Kirchen und ihrer Repräsentanten? Auch in das Ringen um die öffentliche Anerkennung sowie um die Rehabilitierung der Deserteure und Kriegsdienstverweigerer während des Dritten Reiches scheint nun endlich Bewegung zu kommen. Auf das bis heute fortwirkende Unrecht an diesem Personenkreis macht insbesondere Ludwig Baumann als Vorsitzender der Bundesvereinigung Opfer der NS-Militärjustiz in seinem Beitrag (115ff) aufmerksam.

Seit August 2002 können anerkannte Kriegsdienstverweigerer anstelle des Zivildienstes ein Freiwilliges Soziales oder Ökologisches Jahr (FSJ/FÖJ) leisten, das als jugendpolitische Bildungsmaßnahme im Inland wie im Ausland abgeleistet werden kann. Zuvor stand der Zivildienst der anerkannten Kriegsdienstverweigerer über vier Jahrzehnte unter der verteidigungspolitischen Maßgabe, ein bloßer Beschäftigungsdienst und damit „Ersatzdienst für den im Einzelfall rechtmäßig verweigerten Wehrdienst zu sein". Erst in jüngster Zeit steigt das politische Interesse, den Zivildienst als Lerndienst zu qualifizieren und zu gestalten. Damit besteht die Chance, diesen Dienst in friedensethischer Hinsicht als Beitrag zur Überwindung von Gewalt und zugleich als Beitrag zur Förderung einer Kultur der Freiwilligkeit attraktiv zu propagieren. Wie solche „soziale(n) Friedensdienste als experimentelle Lernorte mit Werkstattcharakter" aussehen könnten und wie Kirche sich wirkungsvoll dafür stark machen sollte und könnte, dafür

liefert der Beitrag von Alf Seippel (123ff) anschauliches Material in Fülle.

Solange die offizielle Kirche hier nicht grundsätzlich umsteuert, wird allerdings ein Ärgernis weiter bestehen: dass nämlich die EAK weder publizistisch noch gar finanziell jemals mit der Militärseelsorge wird mithalten können. Nicht nur, weil heute bereits mehr Wehrpflichtige zum Zivildienst einberufen werden als zum Militär, ist dieses Missverhältnis besonders unzeitgemäß. Noch deutlicher wird der Skandal, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass etwa in Afghanistan das Verhältnis der Ausgaben für militärische Zwecke zu denen für den zivilen Wiederaufbau etwa 900:1 (!) beträgt.

Was hier an Glaubwürdigkeit verspielt wird, das lässt sich weder ausmalen noch beschreiben! Es wäre an der Zeit, dass Kirche hier ihr prophetisches Wächteramt entschieden wahrnimmt – zumal ansonsten kaum politischer oder medialer Widerspruch zu vernehmen ist. Leider sieht es danach aber gar nicht aus. Im Gegenteil deuten unter dem sattsam bekannten Sparzwang (besser formuliert: falsche Prioritätensetzung!) eingeleitete Strukturreformen darauf hin, dass zumindest die Evangelische Kirche diesen ohnehin nicht besonders populären Zweig ihrer Arbeit in Zukunft nur noch auf Sparflamme betreiben wird. Das Grundsatzpapier der EAK von 1976 trägt den Titel: „Innerkirchliche Unruhe, die nach dem Friedenshandeln der Kirche fragt" (333ff). Dieses Selbstverständnis erscheint heute dringender und nötiger denn je, wenn anders Religionen und demzufolge auch die Kirchen nicht nach wie vor „als Konflikt-*Quelle* angesehen" werden sollen: „als Institutionen, die zur Rechtfertigung von Gewalt mehr beitragen als zu ihrer Überwindung" (266).

Eine möglichst weite Verbreitung dieses Jubiläumsbandes überall dort, wo kirchliche Bildungsarbeit Menschen aller Altersstufen erreicht, wäre ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung.

Wieland Zademach

Markus A. Weingardt, Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2007. 480 Seiten. Kt. EUR 24,–.

Wie ist es möglich, dass die Religionen der Welt heutzutage oft als Komplizen der Gewalt und des Terrors hingestellt werden? Gibt es keine Geschichten, die das Gegenteil beweisen? Genau dies unternimmt Markus A. Weingardt. Sein Buch mit dem Titel „Religion Macht Frieden" erzählt bewegende Geschichten von der Religion als Friedensmacht. Den zentralen Teil bilden sechs Fallbeispiele. Sie beschreiben die Bedeutung des Vatikan in der Beilegung des Konfliktes zwischen Argentinien und Chile (49ff), die Evangelische Kirche „als Mutter und Hebamme der friedlichen Revolution" (67ff) in der DDR, die Bewegung der Gewaltfreiheit des „muslimischen Gandhi" Khan Abdul Ghaffar Khan in Pakistan (86ff), die Friedensarbeit des buddhistischen Mönches Maha Ghosananda in Kambodscha (115ff), die zentrale Rolle der katholischen Laienbewegung von Sant' Egidio bei der Beendigung des Bürgerkrieges in Mosambik (137ff) und den Einfluss der Kirche bei der „People Power Revolution" in den Philippinen (159ff). Es schließen sich 34 „ergänzende Fallbeispiele" an (181–372). Den

Abschluss bilden eine „Zusammenfassung und Analyse" sowie ein Literaturverzeichnis, das allein 58 Seiten umfasst.

Findigkeit und Kenntnisreichtum des Verfassers sind beeindruckend. Beeindruckend ist auch der Nachweis, in wie vielen Fällen religiös geprägte Menschen und religionsbasierte Institutionen kriegerische Konflikte zwischen benachbarten Völkern sowie bürgerkriegsartige Auseinandersetzungen innerhalb von Völkern zu entschärfen vermochten. Es ist besonders verdienstvoll, dass Weingardt sich nicht auf Friedensprozesse beschränkt, in denen Christen eine zentrale Rolle gespielt haben, sondern auch muslimische und buddhistische Beispiele vorstellt. Wer kennt zum Beispiel Khan Abdul Ghaffar Khan, den Friedenspolitiker und Friedenserzieher der Paschtunen in Pakistan und seine Bewegung der „Diener Gottes"? Ihn bezeichnet Weingardt als einen der „größten Friedensstifter der letzten hundert Jahre" (113). Er habe die „Grundzüge einer muslimischen Friedensethik und Friedenstheologie" entwickelt und damit ein Erbe hinterlassen, das „im Islam ebenso weitgehend vergessen zu sein scheint wie Khan Abdul Ghaffar Khan selbst" (114).

Was versetzt religiös geprägte Personen und Gruppen in die Lage, zwischen verfeindeten Parteien zu vermitteln, und zwar gerade dort, wo säkulare Vermittler gescheitert sind? Weingardt nennt vier Faktoren:

Fachkompetenz, Glaubwürdigkeit, Verbundenheit, Vertrauensbonus.

Dass eine präzise und einfühlsame Kenntnis der Konfliktlagen nötig ist, versteht sich ohne viele Worte. Wer zwischen verfeindeten Parteien vermitteln will, muss nachweisen, dass er die Gründe, die dem Konflikt zu Grunde liegen, genau studiert und seine Reichweite und Vielschichtigkeit präziser vor Augen hat, als es die eigentlichen Konfliktparteien vermögen; denn das ist ja das Wesen der Verfeindung, dass sie eine Verzerrung und Verkürzung der Gründe, die einen Konflikt anheizen, bewirkt. Verfeindung macht engstirnig, gefühllos und stiernackig.

Fachkompetenz ist eine unmittelbar einleuchtende Bedingung für jede Mediation von Konflikten. Freilich nützt sie wenig, wenn nicht die *Glaubwürdigkeit* des Mediators hinzutritt. Das Vertrauen in die ethisch-moralische Qualifikation des Friedensstifters ist zentral. Anders gesagt, die fachliche und wissenschaftliche Kompetenz von Mediatoren muss um ihre ethisch-moralische Kompetenz ergänzt werden. Dazu gehören Unabhängigkeit, Fairness und Diskretion. Es muss zweifelsfrei klar sein, dass die Vermittler keine Eigeninteressen haben und auch nicht von den machtpolitischen, religiösen oder wirtschaftlichen Interessen anderer Mächte abhängig sind. Dass diese Art von Kompetenz sich nur über lange Zeiträume hinweg aufbauen lässt, dass sie auch leicht wieder diskreditiert werden kann, ist einsichtig.

Das trifft natürlich auch auf religiös geprägte Drittparteien zu. Oft sind Religionsgemeinschaften selber so tief in Konflikte verstrickt, und zwar nach innen wie nach außen, dass ihnen von Konfliktparteien keine souveräne und selbstlose Kompetenz zugestanden wird. Es ist klar, wer mit sich selbst uneins ist, wie soll der anderen zur Einigkeit verhelfen?!

Das dritte Moment, das Weingardt nennt, ist „*Verbundenheit*". Er meint damit die Nähe zum Konflikt, die Ver-

bundenheit mit den Beteiligten, den Opfern, den Notleidenden. Er verweist jedoch auch auf die Nähe zu den emotionalen Motiven eines Konfliktes. Hier spielen Begriffe wie Stolz und Ehre, Würde und Demütigung entscheidende Rollen. Kulturspezifische Eigentümlichkeiten, die einer „Kultur der Rache" oder einer „Kultur der Versöhnung" Vorschub leisten, müssen nicht nur rational gewusst, sondern emotional empfunden werden.

Wenn Weingardt schließlich als vierten Faktor den „*Vertrauensbonus*" nennt, dann vertieft er noch einmal, was unter dem Stichwort „Verbundenheit" bereits anklingt. Er sagt: „Religiöse Akteure erlangen auch dadurch Vertrauen, dass sie nicht nur „harte Fakten" thematisieren, sondern überdies tiefer liegende Konfliktdimensionen wie Moral und Verantwortung, Unrecht und Gerechtigkeit, Schuld und Vergebung, Verletztheit und Versöhnung, unter Umständen auch interethnische oder interreligiöse Spannungen ... zur Sprache bringen." (403)

Weingardts Forschungsarbeit verdient besondere Beachtung, nicht nur weil sie uns zu sehen lehrt, wie oft sich religiös motivierte Gruppen bei tief sitzenden Konflikten als Anwälte und Hebammen für friedliche Lösungen erwiesen haben. Darüber hinaus ist dieses Buch auch geeignet, mit einem beliebten Vorurteil aufzuräumen, auf das Dieter Senghaas und Hans Küng in ihrem Geleitwort hinweisen. Die vierzig Fallbeispiele, die Weingardt vorstellt, dokumentieren ein Friedenspotential in den Weltreligionen, das selbst religiös motivierte Leserinnen und Leser überrascht. Warum ist dies so? Weil wir weithin Opfer eines „medialen Zeitgeistes" geworden sind, der „aus Kalkül oder einfach aus Routine sich an der Devise ausrichtet: ‚If it bleeds, it leads', was zur Folge hat: „Good news, no news!" Gute Nachrichten erregen keine Aufmerksamkeit oder doch nur solche am Rande. Diese selektive Wahrnehmung dokumentiert sich jedoch nicht nur in der Medienwelt, sondern auch in den Wissenschaften und ... auch in den Religionsgemeinschaften" (9).

Küng und Senghaas fahren fort: „Dieser Sachverhalt ist umso erstaunlicher, als Religionsgemeinschaften heute mit einem medienwirksamen Zerrbild konfrontiert sind: ‚Religionen' gelten vielfach als konfliktverursachend, zumindest als konfliktverschärfend und folglich nicht hilfreich zur Lösung gewalttätiger und kriegerischer Auseinandersetzungen, vielmehr eben als deren Mitverursacher" (9).

So wichtig es ist, die friedliche und gewaltfreie Überwindung von kriegerischen Konflikten durch religiöse Gruppen zu betonen und ihre exemplarische Bedeutung hervorzuheben, so tritt damit doch auch die Frage ins Zentrum: Warum sind es in der Regel besonders begabte oder inspirierte Persönlichkeiten oder friedensmotivierte Gruppen, die als Vermittler auftreten? Warum sind sie oft innerhalb ihrer eigenen Religionsgemeinschaften misstrauisch beäugte Minderheiten? Anders gewendet, was hält die Religionsgemeinschaften als Ganze, d.h. auch ihre Basis sowie ihre leitenden Institutionen davon ab, diese Mission des Friedens und der Versöhnung anzunehmen und durchzuhalten? Manchmal bleiben Friedensmissionen auf halbem Wege stecken, weil sie aus dem eigenen Umfeld heraus nicht die Unterstützung finden, die sie benötigen. Das gilt sowohl für finanzielle und organisatorische Hilfe-

stellungen wie für den breiten spirituellen und politischen Rückhalt.

Es ist offensichtlich, dass die Arbeit für den Frieden auf ein breiteres Fundament gestellt werden muss. Das gilt für die Religionsgemeinschaften und die Gesellschaften, in denen sie leben. Dazu gehören eben nicht nur die Vermittlung *in* akuten Konflikten, sondern auch die Konflikt*vermeidung* sowie die Konflikt*nachsorge*. So schreibt Weingardt: „Aktivismus wird erst und vor allem in Konflikten entwickelt, die infolge exzessiver Gewalt den Weg in die Medien schaffen. Durch ein weitsichtigeres, ernsthafteres und konsequenteres Engagement in Krisen- und Entwicklungsländern könnten die Industrienationen manche gewaltförmige Konflikteskalation verhindern oder eindämmen" (407).

An dieser Weitsicht, Ernsthaftigkeit und Konsequenz mangelt es eben auch in den Religionen. Oft unterschätzen sie ihre Möglichkeiten, ebenso oft aber ziehen sie es vor, sich nicht einzumischen. Woher das kommt, ist schwer zu erklären. Weingardt nennt am Ende seines umfangreichen Buches „weiteren Forschungsbedarf" (409).

So wichtig diese Forschungsarbeiten auch sind, so können sie doch wenig dazu beitragen, dass in den Religionsgemeinschaften, an der viel beschworenen „Basis", die Liebe zum Frieden, der Mut zur Versöhnung und die ständige Arbeit an der Entfeindung unserer Lebensverhältnisse wachsen. Das ist nicht nur eine Sache von Leitungsorganen, Pfarrern, Rabbinern, Imamen und Priestern, sondern auch von Laien und Fachleuten aller Art. Religionen können ihre Friedensmacht nur dann recht entfalten, wenn sie diese nicht länger als eine Art „außenpolitische Sonderaufgabe" betrachten, sondern als Kernstück ihres Lebens. Die Überwindung von Gewalt fängt in jedem Haus an.

Geiko Müller-Fahrenholz

Rev. Dr. Patrick Asomugha, Rue du Marché 27, B-7012 Jemappes, Belgien / Dr. Victoria J. Barnett, United States Holocaust Memorial Museum, 100 Raoul Wallenberg Place, SW Washington, DC 20024-2126 / Christina Biere, Goethestraße 3, 17489 Greifswald / Prof. Dr. Thomas Bremer, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Ökumenisches Institut, Hüfferstraße 27, 48149 Münster / Bischof Dr. Michael Bünker, Evangelische Kirche A.B. in Österreich, Ungargasse 9/10, A-1030 Wien / Rev. Dr. Keith Clements, 67 Hilleres Road, Portishead, North Somerset, BS20 8 HN, Großbritannien / Propst i.R. Dr. Heino Falcke, Augustinerstraße 34, 99084 Erfurt / Prof. Dr. Martin Hailer, Leuphana Universität, Scharnhorststraße. 1, D-21335 Lüneburg / Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Château des Bossey, Postfach 1000, CH-1299 Crans-près-Céligny, Schweiz / Dipl.päd. Johanna Linz, Ludwigkirchplatz 8, 10719 Berlin / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Oberblockland 6, 28357 Bremen / Dr. Burkhard Neumann, Johann-Adam-Möhler-Institut, Leostraße 19 a, 33098 Paderborn / Dr. Fridz Pardamean Sihombing, Protestant Christian Bartok Church (HKBP), Indonesien / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen / Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach / Pfarrer Wolfgang Wagner, Evangelische Akademie, 73087 Bad Boll / Tabea Wörner, Peter-Rosegger-Straße 22, 95447 Bayreuth / Pfarrer i.R. Dr. Wieland Zademach, Fritz-Henkel-Straße 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; 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

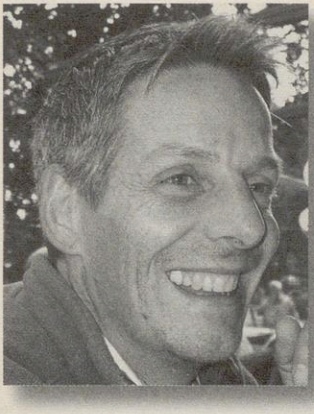
Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

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: 1.1.2009)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

wie in der letzten Ausgabe der *Ökumenischen Rundschau* bereits angekündigt, setzen wir hier die Diskussion zu ökumenischen Rezeptionsprozessen und neuen Aufbrüchen im Gefolge der vor 75 Jahren verfassten Barmer Theologischen Erklärung fort. Auch diese Beiträge sind das Ergebnis einer Kooperation mit der *Ecumenical Review*, und ich danke Stephen Brown für die hervorragende Zusammenarbeit.

Das „Wunder von Barmen" ist – neben den so prägnanten Thesen zum Verhältnis von Kirche und Staat – auch ökumenegeschichtlich überaus interessant. Niemand könnte die Bedeutung dieses Wunders in Geschichte und Gegenwart kenntnisreicher erläutern als *Rudolf Weth*. Lutherische, reformierte und unierte Synodale verständigten sich ohne längere Lehrgespräche (!) zum ersten Mal auf einen bekenntnisartigen Text – zu einer Zeit, als nicht daran zu denken war, dass die evangelischen Kirchen gemeinsam das Abendmahl feiern könnten. Weil sie aber die Zeichen der Zeit verstanden, war dieses „Wunder von Barmen" möglich. Das allein inspiriert schon zu mutigen Fragen im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Lage. Aber natürlich kam es nach 1945 auch sofort zum Streit zwischen radikalen Barmen-Anhängern und konfessionellen Lutheranern, vor allem darüber, welche Stellung diese Theologische Erklärung beanspruchen könnte. Weth interpretiert Barmen als konfessionsübergreifendes Bekenntnis, anhand der verschiedenen Stationen ökumenischer Gemeinschaftsbildung unter Kirchen der Reformation: Halle – Arnoldshain – Leuenberg. Könnte es denn sein, dass die evangelischen Kirchen auch im Gespräch mit den Katholiken weiter kämen, wenn sie sich gemeinsam der „Grundwahrheiten des Evangeliums" versicherten, mit Barmen als Anleitung? Weth richtet einen klaren und unmissverständlichen Appell in diesem Sinne an die EKD, insbesondere die VELKD. Man darf auf die Reaktionen – dann auch von katholischer Seite – gespannt sein.

Wann ist ein *status confessionis* wie damals vor 75 Jahren in Barmen erreicht? Diese Frage beschäftigt die internationale Ökumene seit geraumer Zeit hinsichtlich der einseitig neo-liberal ausgerichteten ökonomischen Dimension der Globalisierung, die nun in der Finanzkrise selbst „Wirt-

schaftsweisen" plötzlich zu ungebändigt und zügellos erscheint und nach der Verantwortung der Allgemeinheit – dem Staat und der internationalen Gemeinschaft – rufen lässt. Während die Reformierten (gemeinsam mit dem ÖRK) in stärkerem Maße bereit zu sein scheinen, angesichts der Ungerechtigkeit zumindest von einem *processus confessionis* zu sprechen, führen Lutheraner nachdenkenswerte Argumente an, warum es gerade in der Frage der Globalisierung nicht dazu kommen kann. Gut, wenn diese Diskussion nicht schlicht zwischen den bekannten Fronten Nord/West-Süd erfolgt, sondern hier von *Nico N. Koopman* (Südafrika) und *Guillermo Hansen* (Argentinien) weitergeführt wird. Beide Theologen zeigen freilich auch auf je unterschiedliche Weise, warum Reformierte und Lutheraner sich in der Beurteilung der Apartheidspolitik Südafrikas einig waren: *status confessionis*!

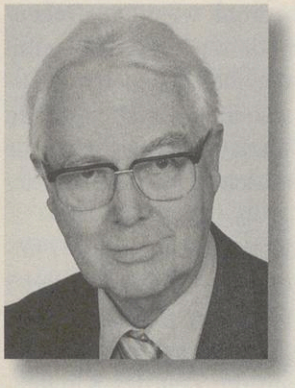
Mit *Adolfo Ham* (Kuba) und *Theodore Gill* (USA) setzen wir unsere Beobachtungen kontextueller Rezeptionsprozesse von Barmen fort (vgl. die Beiträge in ÖR 1/2009). Obwohl die Situation der nationalsozialistischen Übergriffe auf die Kirche erhebliche Differenzen aufweist gegenüber jener Situation der Kirchen in Kuba nach der Revolution 1959, entfaltete Barmen dort eine starke Orientierungskraft. Und in den Vereinigungsprozessen zwischen den presbyterianischen Kirchen in den USA erwies sich Barmen geradezu als hermeneutischer Schlüssel für den Umgang mit Bekenntnissen im Allgemeinen. Interessant ist in diesem Kontext auch, dass in den ‚Kulturkämpfen' der letzten 25 Jahre sowohl die ‚konservativen' wie die ‚liberalen' Kräfte in den Kirchen Barmen je für sich beanspruchten.

Die „in Stein gehauene fehlende 7. These" (Peter Beier) der Barmer Erklärung steht heute als Bergische Synagoge auf demselben Grundstück wie die evangelische Gemeinde Gemarke-Wuppertal, wo sich 1934 die Synodalen verständigten. Pfarrer *Walter Lang* beschreibt das „Alltagsleben" dieser „Lebens- und Gefahrengemeinschaft".

Ein Stück deutscher Ökumenegeschichte beschreibt *Karl Heinz Voigt* in einer Analyse jener 40 Jahre, die schließlich zur Gründung der ACK führten. Es fällt auf, wie sehr die Ökumene gerade in Deutschland von den anfänglichen Initiativen Einzelner abhing. Überraschend ist dabei die Rolle der evangelischen Freikirchen, auch die Erkenntnis, dass die stärksten ökumenischen Impulse wohl stets aus dem unbedingten Willen zum Frieden – über konfessionelle, nationale und kulturelle Grenzen hinweg – erfolgten.

Im Namen der Schriftleitung wünsche ich ein zu neuen ökumenischen Aufbrüchen inspirierendes Erinnern,

Ihr Fernando Enns



Die Barmer Theologische Erklärung

Ein Bekenntnis der Christenheit auf dem Weg ins neue ökumenische Jahrhundert

VON RUDOLF WETH [1]

Hans-Georg Link zum 70. Geburtstag

Zum 75. Mal jährt sich in diesem Jahr die Erinnerung an das wohl bedeutsamste Ereignis protestantischer Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert, die von der ersten Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen-Gemarke vom 29. bis 31. Mai 1934 beratene und beschlossene Barmer Theologische Erklärung (BTE).

Das Außerordentliche und Zukunftsweisende dieses Ereignisses war den in Barmen versammelten Synodalen – „Vertreter lutherischer, reformierter und unierter Kirchen, freier Synoden, Kirchentage und Gemeindekreise" (BTE, Präambel) – in hohem Bewusstsein. Was viele erhofft hatten, aber niemand nach überkommenem theologischem Ermessen erwarten konnte, war eingetreten: Alle 139 bekenntnisverschiedenen Synodalen gaben am 31. Mai 1934 dem zuvor von Hans Asmussen vorgestellten, nach Beratungen im Plenum und in den Bekenntniskonventen noch in Einzelheiten veränderten und ergänzten Entwurf einmütig und einstimmig die Zustimmung. Dieser Bekenntnisakt in Verbindung mit der gleichzeitig beschlossenen „Erklärung zur Rechtslage der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche"[2] war die Geburtsstunde der Bekennenden Kirche in einer Situation, in der nicht weniger als die Existenz der Kirche durch die

[1] Rudolf Weth war von 1973 bis 2003 Direktor und Theologischer Vorstand des Neukirchener Erziehungsvereins, von 1993 bis 2005 war er Vorsitzender der Gesellschaft für Evangelische Theologie und Dozent an der Neukirchener Diakonenausbildungsstätte. Der vorliegende Beitrag wurde am 31. Oktober 2008 abgeschlossen.

[2] Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, hg. von *Alfred Burgsmüller u. Rudolf Weth*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn ^{6}1998, 69f.

bekenntniswidrige deutsch-christliche Häresie bedroht war. Die Bekennende Kirche war nicht etwa eine Gegenkirche, sondern gerade Kirche mit dem Anspruch, die einzig rechtmäßige Gestalt der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) zu sein, Bekennende Kirche also im Widerstand gegen das durch den NS-Staat von höchster Stelle gestützte deutsch-christliche Kirchenregiment in den ganz überwiegend „zerstörten" Gliedkirchen der DEK.

„Es ist ein Wunder vor unseren Augen", kommentierte damals der Pfarrer und Chronist Klugkist Hesse[3] und drückte damit das Empfinden vieler Synodalen und Zeitgenossen aus. Was ist von diesem „Wunder" von Barmen geblieben? War es nur ein immerhin epochales Ereignis der Kirchengeschichte, dessen Bedeutung sich aber auf die Zeit des Kirchenkampfes beschränkt und dessen sich dankbar der damals getroffenen Entscheidungen und Verwerfungen der BTE gedenken lässt? Die Frage spitzt sich bekanntlich zu in der sog. „Bekenntnisfrage", ob und inwiefern nämlich die BTE als Bekenntnis in Analogie zu den reformatorischen Bekenntnissen, etwa zum Augsburger Bekenntnis oder zum Heidelberger Katechismus, zu gelten hat.

Welche Antwort ist darauf, 75 Jahre nach dem Barmer Ereignis, zu geben? Es ist nicht verwunderlich, dass die Diskussion über die Geltung und Verbindlichkeit der BTE unmittelbar nach „Barmen" einsetzte. Denn dazu hatte die Synode in ihrem Wort „An die Evangelischen Christen und Gemeinden in Deutschland" ja selber aufgerufen: „Prüfet die Geister, ob sie von Gott sind! Prüfet auch die Worte der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, ob sie mit der Heiligen Schrift und den Bekenntnisschriften der Väter übereinstimmen."[4] Für die Synodalen stand außer Zweifel, zu welchem Ergebnis eine ernsthafte Prüfung gelangen müsste. Aber der Kirchenkampf war eben ein Kampf um die BTE; an „Barmen" schieden sich die Geister.[5]

Verwunderlich erscheint dagegen, dass sich der Streit über die Relevanz und Rezeption von „Barmen" auch nach 1945 vehement fortsetzte. Im Prozess der Neugründung der EKD und ihrer Gliedkirchen brach der Gegensatz zwischen radikalen Barmen-Anhängern und konfessionellen Lutheranern, der im Kirchenkampf durch die gemeinsame Frontstellung gegen die Deutschen Christen nur mühsam verdeckt war, in voller Schärfe auf und

[3] Unter dem Wort, Wochenblatt 10. Juni 1934; vgl. *Burgsmüller/Weth*, a. a. O., 26.

[4] *Burgsmüller/Weth*, a. a. O., 63.

[5] Vgl. *Ernst Wolf*, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, Christian Kaiser Verlag, München ^{2}1970 (1957), 74.

wirkte sich in der Auseinandersetzung um die kirchenrechtliche Rezeption von „Barmen" in den neuen Grundordnungen der EKD, ihrer Gliedkirchen und ihrer gliedkirchlichen Zusammenschlüsse wie VELKD (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands), EKU (Evangelische Kirche der Union) und Reformiertem Bund aus. In der Sorge, „Barmen" könnte als kirchengründendes Bekenntnis einer neuen Kirchenunion aus Reformierten und Lutheranern innerhalb der APU resp. EKU und darüber hinaus durchgesetzt werden, lehnte das konfessionelle Luthertum lange Zeit die Qualifizierung der BTE als „Bekenntnis" ab.[6]

1. Die Frage der Bekenntnisqualität der BTE im Spiegel des Barmen-Jubiläums 1984

Festzuhalten ist: Im deutschen Protestantismus nach 1945 gab es trotz aller Wertschätzung von „Barmen" keinen selbstverständlichen Konsens über die Geltung der BTE als Bekenntnis. Es lohnt sich deshalb ein Rückblick auf das außergewöhnliche Jubiläumsjahr 1984 mit seinen zahlreichen Veranstaltungen, Symposien und Publikationen. Denn er belehrt uns nicht nur über verschiedene Zugangsweisen zur Aktualität von „Barmen", sondern auch über einen bemerkenswerten Fortschritt in unserer Leitfrage nach dem Bekenntnischarakter der BTE. Ich konzentriere mich auf drei Veranstaltungen resp. Veröffentlichungen, an denen das deutlich wird.

1.1 „Bekennende" politisch-ethische Aktualisierung auf reformierter Seite

Die Friedensdemonstrationen und friedensethischen Auseinandersetzungen im Zusammenhang des NATO-Doppelbeschlusses zur Stationierung atomarer Mittelstreckenraketen in der Bundesrepublik schlugen Anfang der 80er Jahre hohe Wellen und kulminierten im Raum der Kirche im heftigen Streit um die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche" (1981). Hier wurde im bewussten Anklang an die Barmer Thesen die Unvereinbarkeit der Rechtfertigung atomarer Aufrüstung mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus erklärt und damit der *status confessionis* in Analogie zur BTE ausgerufen.

[6] Für eine detaillierte Darstellung der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von „Barmen" verweise ich auf die hervorragende Arbeit von *Manuel Schilling*, Das eine Wort Gottes zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchenkampf bis zum Fall der Mauer, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005.

Auf dieser Linie „bekennender" politisch-ethischer Aktualisierung von Barmen – vgl. zuvor schon das „Darmstädter Wort" des Bruderrats der EKD 1947 – bewegte sich im Februar 1984 die gemeinsame Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie und des Reformierten Bundes mit der abschließenden Erklärung „Bekennende Kirche werden". Sie enthält vier Thesenreihen mit jeweils vorangestellten Schriftworten in Analogie zur BTE: „I. Israel und die Kirche" (vgl. Barmen I); „II. Ökumene und Weltwirtschaftsordnung" (vgl. Barmen III); „III. Das Friedenszeugnis der Kirche angesichts der Massenvernichtungsmittel" und „IV. Das Verhalten der Christen in der rechts- und sozialstaatlichen Demokratie" (vgl. Barmen II und V).[7]

In der Tradition des Reformierten Bundes wie übrigens auch der Gesellschaft für Evangelische Theologie gilt die BTE zwar als Bekenntnis resp. als Bekenntnisschrift.[8] Aber dieser Bekenntnisbegriff zielt nicht auf ein statutarisches, kirchengründendes und lehrgesetzliches Verständnis von Bekenntnis, sondern auf Orientierung für das in jeder neuen Situation von Anfechtung oder Versuchung der Kirche auch neu geforderte aktuelle Bekennen. Die lutherische Kritik hat den Reformierten in jenen Jahren den Vorwurf kirchenpolitischer oder auch allgemein politischer Instrumentalisierung der BTE gemacht und den leichtfertigen Umgang mit der Erklärung des *status confessionis* moniert. Es sei aber daran erinnert, dass auch das Luthertum jener Jahre den Bekenntnisfall ausrufen konnte, mit Berufung auf die BTE, allerdings in exakter Analogie zur Situation von „Barmen" angesichts der das Kirchesein zerstörenden Apartheidsideologie: schon im Swakopmund-Aufruf der Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen im Südlichen Afrika 1975 und sodann förmlich im Aufruf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds an seine weißen Mitgliedskirchen in Südafrika in Daressalam 1977, gefolgt vom entsprechenden Aufruf des Reformierten Weltbunds an seine weißen Mitgliedskirchen in Ottawa 1982.[9]

---

[7] *Jürgen Moltmann*, Bekennende Kirche wagen, Christian Kaiser Verlag, München 1984, 266–273.

[8] Vgl. die Ordnungen resp. Grundartikel des Reformierten Bundes und der ihm angeschlossenen reformierten Kirchen und Gemeinden, in denen die BTE den altkirchlichen Symbolen resp. dem Heidelberger Katechismus gleichgeordnet wird; vgl. *Burgsmüller/Weth*, a. a. O., 81ff.

[9] Vgl. im Einzelnen *Rudolf Weth*, „Barmen" – eine ökumenische Herausforderung. Am holländischen und südafrikanischen Beispiel; in: *Ders.*, „Barmen" als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Licht der Barmer Theologischen Erklärung, Christian Kaiser Verlag, München 1984, 195–208.

1.2 Auslegung als wegweisendes Glaubenszeugnis in der EKU

Einen ganz anderen Zugang zu „Barmen" wählte seit langem die EKU, die sich verständlicherweise in besonderer Gefolgschaft von „Barmen" sah.[10] Sie nahm den mehrfachen Aufruf der Barmer Synode zu verantwortlicher Auslegung der BTE ernst, allerdings nicht so sehr von den „Bekenntnissen der Väter" als vielmehr von der Schrift her und angesichts der jeweiligen theologischen und gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit. So entstand in den Jahren 1970 bis 1999 durch die Arbeit des – auch in Zeiten des geteilten Deutschlands – gemeinsamen theologischen Ausschusses der EKU ein umfangreiches Auslegungswerk mit den Voten „Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II)", 1974; „Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern' (Barmen III)", 1980; „Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V", 1986; „Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle (Barmen I und VI)", 1993, und „Der Dienst der ganzen Kirche Jesu Christi und das Problem der Herrschaft (Barmen IV)", 1999.

Bei aller Verschiedenheit dieser Voten und der Beiträge im Umfeld ihrer Entstehung zeigen sich doch wesentliche Gemeinsamkeiten im Umgang mit der BTE: Die Barmer Thesen werden nicht auf Anstöße zu eigenen neuen, „Barmen" gewissermaßen fortschreibenden Bekenntnissätzen mit aktualisierten Verneinungen reduziert. Sie werden aber auch nicht wie ein normatives und suffizientes Lehrbekenntnis nur eben „entfaltet", wie das im Umgang mit den Bekenntnisschriften der Reformationszeit oft geschehen ist. Das Bemühen ist erkennbar, die BTE wirklich als „Glaubenszeugnis in seiner wegweisenden Bedeutung für die versuchte und angefochtene Kirche" wahrzunehmen und auszulegen. Dabei hat sich zunehmend gezeigt, dass die theologischen Grundentscheidungen von Barmen überraschend auslegungsfähig und aussagekräftig sind, gerade wenn sie auf den Prüfstein biblisch-theologischer, zeitgeschichtlicher und systematisch-theologischer Auslegungsarbeit gelegt werden.

Aber auch die Auslegungs-, ja Ergänzungsbedürftigkeit von „Barmen" wurde in dieser theologischen Arbeit an der BTE bewusst. Das Votum zu Barmen III „Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern'" beklagt in seinem Kapi-

[10] Im Unterschied zur EKD und zur VELKD bekundete die EKU ihre Bindung an „Barmen" in ihrer Ordnung von 1951 innerhalb der Grundordnung und im Zusammenhang ihrer sonstigen Bekenntnisbindung: „Gebunden an das Wort der Heiligen Schrift bejaht die Evangelische Kirche der Union die Theologische Erklärung von Barmen als ein Glaubenszeugnis in seiner wegweisenden Bedeutung für die versuchte und angefochtene Kirche", vgl. *Burgsmüller/Weth*, a. a. O., 81.

tel „Kirche und Israel" (synchron zum und unabhängig vom Rheinischen Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden", 1980, entstanden) das Schweigen der Barmer Synode zur Judenfrage als „Versagen am entscheidenden Punkt"[11]. Nachdem Karl Barth als federführender Autor dieses Schweigen der BTE schon 1967 als „Schuld" seinerseits bezeichnet hatte,[12] wurde im Jubiläumsjahr 1984 dieses „Defizit" allenthalben beklagt, insbesondere von Eberhard Bethge,[13] der sein aufrüttelndes Plädoyer „Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?"[14] mit einem Zitat des New Yorker Rabbi Irving Greenberg schloss: „Im Lichte des Holocaust gibt es nur die Alternative: Das klassische Christentum stirbt, um zu neuem Leben zu erstehen; oder es wird unberührt leben, damit aber für Gott und die Menschen absterben."

Die kontinuierliche Auslegungsarbeit an der BTE macht weit über das Jubiläumsjahr 1984, aber auch weit über den Bereich von EKU und Arnoldshainer Konferenz hinaus deutlich, dass hier nicht nur eine kirchen- und theologiepolitische Pflichtübung abgeleistet wurde, sondern ein dialogischer Prozess zwischen „Barmen" und der zeitgenössischen Theologie überhaupt in Gang gekommen ist, in dem tatsächlich – ausdrücklich oder verborgen – ein Stück zukunftsträchtiger Wegweisung für den Zeugnis- und Dienstauftrag der Kirche in einer zunehmend säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft stattfindet. Das zeigen neben der weiteren Ausschussarbeit der EKU, der Arnoldshainer Konferenz und der Union Evangelischer Kirchen (UEK) in der EKD[15] auch die Tagungsthemen und Publikationen der Gesellschaft für Evangelische Theologie[16] und viele Einzelveröffentlichungen wie z. B. die ekklesiologischen Arbeiten von Wolfgang Huber.[17]

---

[11] Kirche als „Gemeinde von Brüdern" (Barmen III), hg. von *Alfred Burgsmüller*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1981, 98–103, 99.

[12] Vgl. Brief an Eberhard Bethge, Evangelische Theologie 28/1968, 555.

[13] Barmer Theologische Erklärung 1934–1984. Geschichte – Wirkung – Defizite, hg. von Wilhelm Hüffmeier und Martin Stöhr, Luther-Verlag, Bielefeld 1984, mit dem Beitrag Christologisches Bekenntnis und Antisemitismus – Zum Defizit von Barmen I, 47–66.

[14] Das eine Wort für alle. Barmen 1934–1984 – Eine Dokumentation, hg. von *Hans-Ulrich Stephan*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986, 114–133.

[15] Vgl. z. B. das EKU-Votum „Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde", 1986, und das UEK-Votum „Unsere Hoffnung auf das ewige Leben", 2006.

[16] Vgl. z. B. *Rudolf Weth* (Hg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1998.

[17] Vgl. *Wolfgang Huber*, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn

1.3 Neue Wahrnehmung als Bekenntnis auf dem Reisensburger Symposium der VELKD

Ein wiederum gänzlich anderer Zugang als diese EKU-spezifische Hermeneutik von „Barmen" und als die vorgestellte reformiert-barthianische Aktualisierung der BTE, die auch die Beteiligung von „linksbarthianisch" geprägten Unionslutheranern einschloss, wurde von konfessionell lutherischer Seite gewählt mit dem Symposium „Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen".[18] Mit seinen zeitgeschichtlichen, rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Beiträgen spiegelt diese Tagung eine geradezu historisch zu nennende Wende des Luthertums von einem anfänglich belasteten, auch nach 1945 noch lange distanzierten zu einem mehr und mehr bejahenden und aneignenden Verhältnis zur BTE. Fast könnte man von einer Art Heimholung der BTE in den Schoß des Luthertums sprechen. Schon der einleitende zeitgeschichtliche Beitrag von Carsten Nicolaisen dokumentiert detailliert und überzeugend den bisher zu wenig beachteten lutherischen Beitrag zur Entstehung der BTE.[19]

Vor allem aber sind hier die abschließenden „Thesen im Anschluss an das Symposium von Reisensburg" von Georg Kretschmar und Wolf-Dieter Hauschild[20] zu nennen. Sie stellen eine deutliche Revision der „von Anfang an gespaltenen Haltung" lutherischer Theologie und Kirche in der Stellung zur BTE dar: „Die verpflichtende Gültigkeit der Barmer Theologischen Erklärung ist als Folge der kirchenpolitischen Konflikte und aufgrund theologischer Unklarheiten in den Verfassungen der lutherischen Landeskirchen nach 1945 und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands nicht mit genügender Deutlichkeit ausgesprochen worden" (461f). Diese Beurteilung trifft zweifellos auch die historisierende Reduzierung der BTE auf ihre zeitbedingten Verwerfungen in den Verfassungen resp. Grundordnungen der meisten lutherischen Landeskirchen nach dem Vorbild der VELKD: „Die dort (sc. in Barmen) ausgesprochenen Verwer-

1983, und *ders.*, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998.

[18] Die Lutherische Kirche und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisensburg 1984, hg. von *Wolf-Dieter Hauschild, Georg Kretschmar, Carsten Nicolaisen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.

[19] Vgl. *Carsten Nicolaisen*, Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung, a. a. O., 13–38; ausführlich und umfassend *ders.*, Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985.

[20] A. a. O., 461–467; sie wurden noch im Plenum vorgelegt, waren aber nicht Gegenstand einer förmlichen Beschlussfassung.

fungen bleiben in der Auslegung durch das lutherische Bekenntnis für ihr kirchliches Handeln maßgebend" (Ordnung vom 8. Juli 1948).

Endlich wird der konfessionalistischen Verengung des Bekenntnisbegriffs der Abschied gegeben: der Meinung nämlich, „es sei für ein Bekenntnis konstitutiv, zu allen fundamentalen Lehrpunkten Aussagen zu machen", und der „Rede vom kirchengründenden Bekenntnis, in der das Bekennen gerade auf eine Konfession als Partikularkirche bezogen ist" (462).[21] Das macht den Weg frei, die BTE vorurteilslos als einen von Karl Barth und Hans Asmussen erarbeiteten Konsenstext zu sehen, bei dem von allen Beteiligten auf die Vereinbarkeit mit dem lutherischen Bekenntnis geachtet wurde. „Sie ist also von der Entstehung wie vom Inhalt her auch ein lutherisches Dokument" (461). Damit wird aber auch der Weg zu einer inhaltlichen Auslegungsarbeit gebahnt, wie sie innerhalb der EKU unter Einschluss der EKU-Lutheraner bereits begonnen wurde; ausdrücklich nicht mit dem Ziel einer bekennenden Fortschreibung der BTE da, wo sie Defizite erkennen lässt, vielmehr: „Die Aufgabe der lutherischen Auslegung heute kann nur die Integration der Lehrerklärung der Barmer Bekenntnissynode in die Arbeit regulärer lutherischer Theologie sein" (469). Sie sehen nun keinen Hinderungsgrund mehr, die BTE als Bekenntnis zu bezeichnen und anzunehmen. Denn ihr Text weist „alle klassischen Merkmale eines Bekenntnisses" auf: „Er ist neue Konkretion und Anwendung des alten Christusbekenntnisses auf eine besondere Situation mit existenziellem Anspruch; in ihm gehören Bejahungen und Verwerfungen zusammen, wie es gegenüber Jesus Christus letztlich nur Bekennen oder Verleugnen geben kann; er bekräftigt im Rückbezug auf die Heilige Schrift fundamentale Glaubensüberzeugungen gegenüber einer aktuellen Irrlehre" (462).

Mit dieser klaren Verabschiedung des aus dem 19. Jahrhundert herrührenden Bekenntnisbegriffs wird 50 Jahre nach „Barmen" der Blick frei für eine neue Wahrnehmung und Wertschätzung der BTE. Es wird nun neu wahrgenommen, dass sich die BTE laut Präambel mit dem Bekennen ihrer sechs „evangelischen Wahrheiten" nächst der Heiligen Schrift ausdrücklich auf die reformatorischen Bekenntnisse beruft und zugleich im Sinne des Nizänums erklärt: „Uns fügt dabei zusammen das Bekenntnis zu dem einen Herrn der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche."

Die Autoren der Reisensburger Thesen halten es deshalb für angezeigt, die BTE als Bekenntnis im 20. Jahrhundert den altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen zuzuordnen und an die Seite zu stellen. Sie ist

[21] Vgl. dazu schon *Wolf*, Barmen, a. a. O., 74ff.

gerade darin dem Augsburger Bekenntnis zu vergleichen, dass sie keineswegs eine neue, partikulare Konfessionskirche begründen will, sondern den „einhelligen, allgemeinen christlichen Glauben" aufgrund der Heiligen Schrift gegen die Irrtümer der Zeit bekennen und zur Geltung bringen möchte.[22]

2. Langzeitwirkungen der BTE als konfessionsübergreifendes einigendes Bekenntnis der Kirche von Halle 1937 bis Leuenberg 1973

Die Barmer Synodalen haben 1934 hinsichtlich der „Bekenntnisfrage" sehr sorgfältig und sensibel formuliert und gerade damit nicht nur klug, sondern auch vorwärtsweisend bis heute gehandelt. Sie nannten sich „Bekenntnissynode", vermieden es aber, von einem gemeinsamen „Bekenntnis" zu reden, sprachen stattdessen von einer „Theologischen Erklärung". Sie haben nicht gezögert, klassische Bekenntnissätze zu formulieren und zu verabschieden, so dass einer der schärfsten Barmenkritiker, Werner Elert, sofort danach mit Recht von einer „Confessio Barmensis" sprach, aber sie redeten von „evangelischen Wahrheiten". Sie dachten nicht im Traum daran, eine neue Konfession und Kirche zu gründen. Nachdem sich jedoch auch die Gegner auf die reformatorischen Bekenntnisse beriefen und diese deshalb keine orientierende und scheidende Kraft entfalteten, drängte sich ihnen ein neues Bekennen auf, aber sie nannten es in der berühmt gewordenen Wendung der Präambel ein ihnen in den Mund gelegtes „gemeinsames Wort": „Wir befehlen es Gott, was dies für das Verhältnis der Bekenntniskirchen untereinander bedeuten mag." Das Nachdenken und Nachvollziehen dieser verheißungsoffenen Wendung ist auch nach 75 Jahren noch nicht zu Ende gekommen.

Was für ein Bekenntnis ist die BTE, wenn sie denn ein Bekenntnis genannt werden darf und muss? Für die Reformierten war es von ihrem Bekenntnisbegriff her kein Problem, „Barmen" in die Reihe ihrer Bekenntnisschriften aufzunehmen. Aber ist sie deshalb ein reformiertes Bekenntnis? Namhafte Vertreter des Luthertums zögern nicht mehr, der BTE Bekenntnisqualität zuzubilligen und sie „ein lutherisches Dokument" zu nennen. Aber auch wenn die BTE kompatibel mit den lutherischen Bekenntnisschriften und von ihnen her zustimmungsfähig und interpretierbar erscheint, ist sie kein lutherisches Bekenntnis, zumal die Bekenntnisent-

[22] So *Hauschild/Kretschmar* mit Bezug auf den Bekenntnisbegriff der Konkordienformel (vgl. BSLK 768f), a. a. O., 462f.

wicklung nach immer noch herrschender lutherischer Meinung als mit der Konkordienformel des 16. Jahrhunderts abgeschlossen gilt.

Um das Neue und auch heute noch Zukunftsweisende dieses Bekenntnistextes sachgemäß zu erfassen, ist es nicht nur hilfreich, sondern notwendig, noch einmal auf Zeitzeugen von „Barmen" zu hören. Der Synodale Dr. Gerhard Ritter, Historiker aus Freiburg und nach eigenen Angaben „nicht einer der geschlossenen lutherischen Kirchen angehörig", würdigte am 31. Mai 1934 in der abschließenden zweiten Lesung der BTE in überarbeiteter Fassung zunächst die differenzierte theologische Arbeit am Text, fuhr dann aber fort:

„nun haben wir dadurch ... das viel größere Geschenk bekommen, dass wir nicht nur murrend oder bedenklich und zweifelnd uns schließlich überwinden müssen, Ja zu sagen, sondern dass wir nunmehr gerne und freudig zustimmen können ... Ich habe gestern das Wort geprägt, das dann Bruder Asmussen im lutherischen Konvent aufgegriffen hat, dass seine Rede gestern Morgen ein gut lutherischer Kommentar zu einem gut reformierten Text gewesen sei. Jetzt muss ich sagen: Dieser Text ist weder lutherisch konfessionell noch reformiert konfessionell, sondern hier klingt wirklich die Stimme der Bekennenden Kirche heraus ..."[23]

Ähnlich äußerten sich auch die anderen Sprecher der „Bekenntnis"-kirchen und -gruppierungen und betonten den geistlichen resp. geistgewirkten Widerfahrnischarakter des gemeinsamen Bekennens trotz bisher kirchentrennender Bekenntnisverschiedenheit: „Auch wir haben es als Gottesgeschenk angenommen, dass in der Not der Zeit die bekennenden Christen der verschiedenen reformatorischen Bekenntnisse *zusammengeschmiedet* worden sind unter einem *Joch*, und wir sind gewiss, dass es das *Joch Christi* ist."[24]

Hinter das Sachniveau dieses tiefen Gespürs für das Neue und Befreiende der BTE hätte man schon damals nicht zurückfallen sollen und sollte man heute definitiv nicht wieder konfessionalistisch zurückgehen. Keiner der beteiligten Konfessionen und Kirchen konnte und kann „Barmen" allein für sich verbuchen, auch nicht die Unierten. Was der Sache nach offenkundig bewusst war, konnte freilich wegen unterschiedlicher Konfessionsidentitäten, vor allem wegen konfessionalistischer Ängste und Befangenheiten, noch kaum auf den adäquaten Begriff gebracht werden. Die BTE war auf diesem Hintergrund ein neuartiges Bekenntnis: kein „kirchengründendes", sondern gerade ein konfessionsübergreifendes, das Tren-

[23] *Gerhard Niemöller*, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, Bd. 2: Texte – Dokumente – Berichte, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 150.

[24] So *D. Hugo Hahn*, Dresden; in: ebd., 155.

nende tendenziell überwindendes und die beteiligten Konfessionen und Kirchen zur Sache rufendes, erneuerndes und einigendes Bekenntnis.

Für Dietrich Bonhoeffer, den ökumenisch denkenden und handelnden Lutheraner, war die BTE von Anfang an ein „verbindliches Bekenntnis", das „in gleicher Würde" neben die reformatorischen Bekenntnisse zu stellen ist. Sehr elementar und scharfsichtig erklärte er 1936 in der heftig aufgebrochenen Diskussion über den Bekenntnischarakter der BTE: „Entweder ist die Barmer Erklärung ein wahres Bekenntnis zu dem Herrn Jesus, das durch den Heiligen Geist gewirkt ist – dann hat es kirchenbildenden oder kirchenspaltenden Charakter; oder es ist eine unverbindliche Meinungsäußerung etlicher Theologen, dann ist die Bekennende Kirche seitdem auf einem verhängnisvollen Irrweg."[25] Karl Barth, der gelegentlich die Wirkungslosigkeit der BTE beklagte – insbesondere in der Frage einer „*Einigung* der in der DEK vereinigten Bekenntniskirchen",[26] war sich bei aller Zurückhaltung gegenüber dem Bekenntnisbegriff[27] schon in Barmen selbst des neuen und besonderen Bekenntnischarakters der BTE sehr wohl bewusst und hat ihn später immer wieder zum Ausdruck gebracht:

„Diese ‚Barmer Erklärung' war – es ist nachträglich daran gedeutelt und gedreht worden, aber man sollte das einfältig gelten lassen – ein Glaubensbekenntnis, und nach dessen Inhalt ein hochtheologisches Dokument …, aber im Unterschied zu manchen kirchlichen Schriftstücken, die so heißen, ein echtes, ein kirchliches Glaubensbekenntnis, weil seine Sätze nicht im leeren Raum einer bloß theologischen Diskussion, sondern in einem konkreten Akt und Bezug des Bekennens einer christlichen Gemeinde, im Feuer eines handgreiflich konkreten Gegensatzes zu ihrem Zeugnis, als Theorie einer bestimmten praktisch notwendigen Verantwortung ausgesprochen wurden."[28]

Man muss es deshalb auch so sagen: „Barmen" war das geistgewirkte Ereignis einer innerprotestantischen Ökumene. Die BTE ist ein ökumenisches Bekenntnis der evangelischen, in der damaligen DEK und heutigen EKD vereinigten Christenheit. Freilich ein ökumenisches Bekenntnis besonderer Art, wie die Synodalen und Zeitzeugen, insbesondere Karl Barth, betont haben: nicht ein in langwierigen theologischen Konsensverhandlungen erarbeitetes Schriftstück, sondern ein der Synode „im Feuer" existenzbedrohender Anfechtung geschenktes Bekennen und Bekenntnis.

[25] *Dietrich Bonhoeffer*, Fragen (1936); in: Gesammelte Schriften Bd.2, hg. von *Eberhard Bethge*, Christian Kaiser Verlag, München 1959, 259f; vgl. auch *Bonhoeffer*, Zur Frage der Kirchengemeinschaft (1936), a. a. O., 227ff.

[26] *Karl Barth*, Wende oder Episode? (1963); *ders.*, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, hg. von *Martin Rohkrämer*, TVZ, Zürich 1984, 213–218, 213f.

[27] Vgl. die von ihm verfasste und am 3./4. Januar 1934 in Barmen-Gemarke vor der Freien reformierten Synode vorgetragene „Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisschriften in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart".

[28] *Karl Barth* in der Festschrift für Martin Niemöller „Barmen" (1952), Texte, a. a. O., 160f.

Und sie ist dennoch ein „hochtheologisches Dokument", im konkreten und trennscharfen Sic et Non seiner Sätze an keiner Stelle partikular-konfessionell, sondern allgemein-christlich argumentierend und – im solennen Anklang an das Nizänum – „das Bekenntnis zu dem einen Herrn der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche" (Präambel) erneuernd.

Die BTE als einigendes und verpflichtendes ökumenisches Bekenntnis der Christenheit in Deutschland und darüber hinaus – das galt es unmittelbar nach „Barmen" und das gilt es erst recht heute in seiner Tragweite und seinen Konsequenzen zu erkennen. Der Prozess der Aneignung und Umsetzung begann bereits auf der Barmer Synode selbst mit der Annahme der beiden weiteren Erklärungen „Zur Rechtslage" und „Zur praktischen Arbeit" der Bekenntnissynode der DEK. Sie waren für den weiteren Weg der BK zur Proklamation eines eigenen kirchlichen Notrechts (Dahlem 1934) und im Kampf um die Freiheit von Verkündigung und Kirche gegenüber der nationalsozialistischen Gleichschaltungspolitik (Augsburg 1935) von grundlegender Bedeutung. Aber es wurde bald – vor allem angesichts der Spaltung der BK in den „Rat der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands" und in die neue „Vorläufige Kirchenleitung" (Bad Oeynhausen 1936) – offenkundig, dass das theologisch, rechtlich und praktisch Trennende zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten innerhalb der BK keineswegs automatisch mit der einmütigen Annahme der BTE 1934 überwunden war. Hier bedurfte es vielmehr gründlicher theologischer Arbeit, immer wieder im Rekurs auf die gemeinsame geistgewirkte Erfahrung von Barmen und im Vertrauen auf die orientierende Kraft der BTE.

Ich beschränke mich im Folgenden auf drei maßgebende Stationen der schrittweisen Einlösung dieser theologischen Arbeit noch während des Kirchenkampfs und in den Jahrzehnten nach 1945.

2.1 Auf dem Weg zur Einheit der Bekennenden Kirche durch Bekenntnis- und Abendmahlsgemeinschaft – Halle 1937

Auf der Barmer Bekenntnissynode hatte es trotz der BTE wie selbstverständlich keinen gemeinsamen Abendmahlsgottesdienst gegeben. Aber mitten in der Anfechtung durch die Maßnahmen der nationalsozialistischen Kirchenpolitik und durch die Spaltung der BK ließ sich die vierte Bekenntnissynode der APU in Halle im Mai 1937 von „Barmen" her zur theologischen Arbeit an der Frage ermutigen, „ob wir vor der Schrift und den sie bezeugenden Bekenntnissen recht tun, wenn wir als Lutheraner, Refor-

mierte und Unierte untereinander das Heilige Abendmahl feiern".[29] Und sie kam in der Abendmahlsfrage, am neuralgischen Punkt der 400 Jahre währenden innerreformatorischen Trennung von Lutheranern und Reformierten, zu dem Ergebnis: „Abendmahlstrennung zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten ist nicht durch die Gegensätze des 16. Jahrhunderts gerechtfertigt. Abendmahlsgemeinschaft hat ihren Grund nicht in unserer Erkenntnis des Abendmahls, sondern in der Gnade dessen, der der Herr des Abendmahls ist."[30]

Ausdrücklich berief sich die Synode auf die BTE: nicht nur mit diesem Ergebnis, sondern auch mit dem Verfahren eines neuen biblisch-theologischen Fragens nach der „Schriftgemäßheit" und einer neuen theologiegeschichtlichen Bewertung der bisher trennenden Lehrunterschiede. Beides wurde in Halle als zukunftsweisende Aufgabe der Gesamtkirche festgestellt. Der amtliche Bericht über die Synode hält fest: „Die uns angesichts dieser bekenntnisbestimmten Verschiedenheit in der Einheit gegenwärtigen Bekennens gewiesene *Verpflichtung*, zu einem voll ausgesprochenen *consensus de doctrina evangelii* zu kommen, ist als kirchlich-theologisch zu lösende Aufgabe anerkannt und als verantwortlich in Angriff zu nehmende Arbeit den Amtsträgern der Kirche auferlegt worden."[31]

Hier wird bereits die eminente ökumenische Tragweite der BTE in ihren Konsequenzen für die Einheit und Gemeinschaft der bisher getrennten reformatorischen Konfessionskirchen erkennbar, wie sie später in den Arnoldshainer Thesen und in der Leuenberger Konkordie entfaltet wurden. Diese Entwicklung ist möglich geworden, weil bereits in Halle 1937 der Durchbruch zu einer neuen, nachkonfessionalistischen Wahrnehmung und Würdigung der BTE, damit aber auch der reformatorischen Bekenntnistradition, erfolgte. Zur „konfessionellen Frage" erklärte die Hallenser Synode:

„Die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche von Barmen hat in ihrer theologischen Erklärung die unumgängliche Voraussetzung bezeugt, ohne welche die bei uns geltenden Bekenntnisse nicht recht gelehrt und wahrhaft bekannt werden können ... Wo die Bindung an die Heilige Schrift und die Bekenntnisse der Kirche, wie sie in der Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen zur Abwehr der gegenwärtigen Irrlehren bezeugt worden ist, nicht anerkannt wird, kann auch die Geltung eines reformatorischen Bekenntnisses nicht zu Recht behauptet werden."[32]

---

[29] Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen IV/2 Neuzeit, hg. von *Hans-Walter Krummwiede u. a.*, Neukirchen-Vluyn [3]1989, 149–150, 149.

[30] A. a. O., 149.

[31] A. a. O., 150.

[32] *Burgsmüller/Weth*, a. a. O., 78 f.

2.2 Durchbruch zur Abendmahlsgemeinschaft innerhalb der EKD – Arnoldshain 1957/58

Nachdem sich weder der noch amtierende „Bruderrat" noch der konfessionell-lutherische Flügel nach 1945 mit seinem Vorstoß, die neue EKD einheitlich als lutherische Bekenntniskirche zu gestalten, durchsetzen konnten, konstituierte sich die EKD als „Bund lutherischer, reformierter und unierter Kirchen", der selbst nicht beanspruchen konnte, Kirche zu sein. Seinen markanten Ausdruck fand dies unter anderem in dem lapidaren Satz der Grundordnung: „Über die Zulassung zum Heiligen Abendmahl besteht innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland keine volle Übereinstimmung" (Art 4 Abs 4). So scheiterte z. B. auch der 1949 aufkommende Vorschlag, auf der nächsten EKD-Synode einen gemeinsamen Abendmahlsgottesdienst zu feiern, am Einspruch der inzwischen ebenfalls gegründeten VELKD mit der Begründung, dass man die Notsituation der Kriegszeit nicht zur allgemeinen Praxis erheben dürfe.[33]

Der Durchbruch in der Abendmahlsfrage gelang erst durch die Arbeitsergebnisse einer Kommission aus 19 kirchenkampferfahrenen lutherischen, reformierten und unierten Theologen. Sie nahmen seit 1947 im Gefälle der BTE und im Rückgriff auf die „Vorarbeit" der Bekenntnissynode von Halle eine intensive theologische Arbeit auf, indem sie neuere exegetische Einsichten mit der Leidenschaft zur Einigung in der Sache verbanden. Die von ihnen im Oktober 1957 vorgelegten „Arnoldshainer Abendmahlsthesen" verraten die subtile Beschäftigung mit der jeweiligen reformatorischen Abendmahlstradition. Sie atmen aber auch den Geist von „Barmen". Auffällig ist nicht nur die durchgängige christologische Konzentration auf das Handeln und Sichselbstgeben Jesu Christi im Abendmahl, die an die ekklesiologische Kernthese der BTE (Barmen III) erinnert und wörtliche Anklänge an die Hallenser Thesen von 1937 (Thesen 1 und 3) aufweist. Auffällig und zukunftsweisend ist vor allem der „nizänische" Klang der Eingangsfrage, die an die Präambel der BTE erinnert: „Was hören wir als Glieder der einen Apostolischen Kirche als entscheidenden Inhalt des Biblischen Zeugnisses vom Abendmahl?"[34]

Wenn man die Arnoldshainer Thesen im Rückblick von 50 Jahren als „entscheidenden Durchbruch zur Aufhebung der innerprotestantischen

[33] Vgl. *Christoph Markschies,* Ökumene – Die vielen Abendmahle und die eine Kirche der Reformation, FAZ vom 8. März 2002, 43.

[34] Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen; in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, a. a. O., 175–178, 175.

Trennung" bezeichnet hat,[35] so muss man freilich einräumen, dass dieser Einigungsprozess innerhalb der EKD nur sehr zögerlich verlief und, auf das Gesamt der Gliedkirchen gesehen, erst mit der Leuenberger Konkordie den entscheidenden Schub erhielt. Davor schlossen sich immerhin schon 1967 12 unierte und lutherische Gliedkirchen der EKD zur „Arnoldshainer Konferenz" zusammen und erklärten einander 1969 auf der Basis der Arnoldshainer Thesen die volle Abendmahlsgemeinschaft.

2.3 Kirchengemeinschaft zwischen reformatorischen Kirchen in versöhnter Verschiedenheit – Leuenberg 1973

Was die Synodalen der Hallenser Bekenntnissynode sehnlich erhofft und was sie zur theologischen Zukunftsaufgabe erklärt hatten, wurde durch die „Leuenberger Konkordie" (1973) und die 1974 förmlich konstituierte „Leuenberger Kirchengemeinschaft" (heute GEKE)[36] weitgehend erfüllt. Denn mit der Zustimmung zur Konkordie erklären die beteiligten Kirchen „in der Bindung an die sie verpflichtenden Bekenntnisse": „Die in den Bekenntnisschriften ausgesprochenen Lehrverurteilungen betreffen ... nicht den gegenwärtigen Stand der Lehre der zustimmenden Kirchen. Sie gewähren einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Das schließt die gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration mit ein."[37]

Nur auf den ersten Blick scheint die Leuenberger Konkordie wenig mit der BTE und ihrer Wirkungsgeschichte zu tun zu haben. Die Wurzeln der Leuenberger Konkordie liegen in der dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im schwedischen Lund mit dem Thema „Christus und die Kirche" und in der ihr folgenden Anregung, auf europäischer Ebene mit Lehrgesprächen zwischen lutherischen und reformatorischen Theologen zu beginnen. Kirchenkampf und BTE spielten im Entstehungsprozess der Leuenberger Konkordie keine förmliche Rolle. Vielmehr war es nahe liegend und grundlegend, beim berühmten „*satis est*" der Confessio Augustana (Artikel 7) einzusetzen: „Nach reformatorischer Einsicht ist ... zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des

[35] *Peter Cornehl* laut epd vom 29.10.2007.

[36] Seit dem 1. November 2003 führt sie den Namen „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft".

[37] Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa 1973; in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, a. a. O., 213–219, 217.

Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend."[38]

Auf den zweiten Blick ist freilich die Nähe nicht zu übersehen. Die die Leuenberger Konkordie leitende Hermeneutik, zwischen dem „gegenwärtigen Stand der Lehre" und den „historischen Lehrentscheidungen" resp. kirchentrennenden Lehrverurteilungen der reformatorischen Kirchen zu unterscheiden[39] berührt sich mit der Aufgabenstellung von Halle 1937 und dem angewandten Verfahren von Arnoldshain 1957. Inhaltlich fällt sofort ins Auge, dass der Schlüsselsatz der „Arnoldshainer Abendmahlsthesen" (These 4) nahezu wörtlich in die Abendmahlsaussagen der Konkordie (s. These II, 2b und III, 1) aufgenommen wurde. Die Leuenberger Einsicht, dass Grund der Kirche nicht das Bekenntnis, sondern das Wort Gottes resp. der in Wort und Sakrament handelnde Jesus Christus ist, erinnert an die Kernaussage der dritten Barmer These. Und die für den Leuenberger Einigungsprozess grundlegende Unterscheidung zwischen Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche[40] berührt sich stark mit dem inhaltlichen Aufbau und Begründungszusammenhang der Barmer Thesen (vgl. I u. II, III u. IV, V u. VI).

Von Leuenberg her hat sich das erfolgreichste Ökumenekonzept des Protestantismus unter Aufnahme eines ursprünglich in den Weltbünden beheimateten Programmbegriffs durchgesetzt: „Kirchengemeinschaft in ‚versöhnter Verschiedenheit'". Aus dieser Wendung wird mit Recht herausgehört, dass Einheit und Vielfalt sich nicht ausschließen, dass im Gegenteil die Vielfalt von Gestalten und Kulturen lokaler und regionaler Kirchen zum Reichtum der einen und wahren Kirche gehören. Der Ausdruck „versöhnt" erinnert aber zugleich daran, dass es beim Zusammenwachsen der bisher getrennten Kirchen auch um Trauerarbeit geht, um Umkehr aus dem Skandal der Zerrissenheit des Leibes Christi, um Vergebung der Sünde gegen die in Jesus Christus vorgegebene Einheit, Wahrheit und Bestimmung der Kirche. Die zusammenwachsenden Kirchen „... bekennen zugleich, dass das Ringen um Wahrheit und Einheit der Kirche auch mit Leid und Schuld

[38] A. a. O., 214.

[39] So erstmals in den „Schauenburger Gesprächen" und ihren „Thesen über das Bekenntnis" 1966 formuliert. Vgl. *Hans-Georg Link*, Bekennen und Bekenntnis, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 71.

[40] Vgl. dazu die von der Wiener Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft 1994 angenommene Ekklesiologiestudie „Die Kirche Jesu Christi – Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit", hg. von *Wilhelm Hüffmeier*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main ²1996, 19.

verbunden war und ist".[41] Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit steht „im Zeichen des Kreuzes".[42]

Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, was aus der fortdauernden Konfessionsbestimmtheit der Mitgliedskirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft wird, wie sie ggf. neu zu verstehen und zu gestalten ist. Im Zusammenhang dieser Frage ist auch an die unterschiedliche Bedeutung und Hermeneutik der Leuenberger Konkordie und der BTE bei aller angesprochenen Nähe zu erinnern. Die BTE hat zwar theologische Lehrgespräche freigesetzt, aber sie ist selber nicht das Ergebnis solcher Gespräche. Sie ist keine Konkordie, sondern sie ist ein neues einigendes Bekenntnis der reformatorischen Christenheit in Deutschland, nach 400 Jahren der Trennung als „gemeinsames Wort" und Bekenntnis den bisher konfessionsverschiedenen Christen und Kirchen „in den Mund gelegt". Keine Frage, die Leuenberger Kirchengemeinschaft ist ein Stück Verwirklichung dieser neu geschenkten Einheit und Wahrheit. Die Verpflichtung und „Verheißung" der BTE hat aber Bedeutung auch über die Leuenberger Ökumene hinaus.

3. Ein „Ruf nach vorwärts" auch nach 75 Jahren – Zur Zukunft der BTE als einigendes und befreiendes Bekenntnis der Christenheit

3.1 Ein Appell an die EKD und ihre Gliedkirchen im Jubiläumsjahr

1952 prägte Karl Barth den oft zitierten Satz: „Barmen war ein Ruf nach vorwärts."[43] So trivial es klingen mag: „Barmen" ist auch heute ein Ruf nach vorwärts! 75 Jahre nach dem Ereignis scheint es mir höchste Zeit für *alle* Gliedkirchen und gliedkirchlichen Zusammenschlüsse in der EKD zu sein, sich diesem Ruf noch mehr zu öffnen und der BTE den ihr entsprechenden Wirkraum zu geben: nicht nur innerhalb der jeweiligen Grundordnungen, sondern auch im Zeugnis und Leben der regionalen Kirchen und Gemeinden. Das geschieht sicherlich in einzelnen Gliedkirchen. Aber wenn es nicht in allen geschieht, dann droht die für alle Gliedkirchen und gliedkirchlichen Zusammenschlüsse ausgesprochene Bejahung der Barmer „Entscheidungen" und Selbstverpflichtung der EKD, „als bekennende Kir-

[41] Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, a. a. O., 214.
[42] So mit Recht *Ulrich H.J. Körtner*, Wohin steuert die Ökumene?, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 36.
[43] *Karl Barth*, „Barmen", a. a. O., 172.

che die Erkenntnisse des Kirchenkampfs über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche zur Auswirkung zu bringen", zur Floskel zu werden.

In der neuen EKD-Grundordnung von 1991 ist dieser seit 1948 unveränderten Bezugnahme auf „Barmen" in Art 1 Abs 3 der bemerkenswerte Absatz 2 vorangestellt worden:

„Zwischen den Gliedkirchen besteht Kirchengemeinschaft im Sinne der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie). Die Evangelische Kirche in Deutschland fördert darum das Zusammenwachsen ihrer Gliedkirchen in der Gemeinsamkeit des christlichen Zeugnisses und Dienstes gemäß dem Auftrag des Herrn Jesus Christus."

Die EKD wurde nach den entsprechenden Zustimmungsbeschlüssen von Synode und Kirchenkonferenz am 10. September 1999 die 100. Signatarkirche der Leuenberger Konkordie, nachdem ihre Gliedkirchen schon früher diese Entscheidung getroffen hatten. Bei aller Wertschätzung der Leuenberger Konkordie wundert man sich jedoch, dass die Kirchengemeinschaft innerhalb der EKD erklärtermaßen eher über die Leuenberg-Ökumene lebt als über die in langen Jahren gewachsene Gemeinschaft der „Barmen" verpflichteten Kirchen. Sollten sich mit „Barmen" immer noch belastende Erinnerungen an eine eher konfliktbeladene Gemeinschaft statt einer neuen und befreienden Bekenntnisgemeinschaft vor und nach 1945 verbinden?

Im Jubiläumsjahr 2009 sei noch einmal an die Reisensburger Thesen von 1984 erinnert. Sie haben auf Seiten des konfessionellen Luthertums nicht nur einen klaren Schlussstrich unter eine belastete Geschichte gezogen, sondern auch eine neue Wertschätzung und Rezeption der BTE als gemeinchristliches Bekenntnis nahe gelegt. Die neue Verfassung der VELKD vom 3. März 2007 lässt jedoch keine Aufarbeitung dieser Wende erkennen, denn sie belässt es im Blick auf „Barmen" bei der bekannten historisierenden Minimalrezeption von 1948: „Die dort ausgesprochenen Verwerfungen bleiben in der Auslegung durch das lutherische Bekenntnis für ihr kirchliches Handeln maßgebend."

Wenn die VELKD aus guten Gründen die Bekenntnisbestimmtheit ihres Glaubens und Handelns betont, ist es dann, nach 75 Jahren sorgfältiger Prüfung und Auslegung, nicht an der Zeit, der Berufung auf das lutherische Bekenntnis – nach ihrer Verfassung vornehmlich „die ungeänderte Augsburgische Konfession" und Luthers Kleiner Katechismus – die 1934 auch von legitimierter konfessionell lutherischer Seite zustimmend verabschiedete BTE „in gleicher Würde" an die Seite zu stellen? Das wäre ein konsequenter Abschied vom Konfessionalismus, aber keineswegs von der eige-

nen Konfessionsbestimmtheit, und würde auch dem hoch anzuerkennenden ökumenischen Engagement der VELKD zugute kommen.

Diese Anfrage ist ernst gemeint und insofern auch ein Appell an die anderen Gliedkirchen und gliedkirchlichen Zusammenschlüsse, analog zu handeln. Und es ist natürlich ein besonderer Appell an die EKD, diesen Prozess ihrer eigenen Gemeinschaftsbildung und Kirchwerdung unter Wahrung der jeweiligen konfessionsbestimmten Profile ihrer Gliedkirchen zu fördern. Hilfreich und überzeugend wäre es, wenn die BTE im Zuge eines solchen erneuerten Rezeptionsprozesses als ökumenisch einigendes Bekenntnis das ihr aufgenötigte Image eines innerprotestantischen Streitobjekts endgültig hinter sich lassen würde und deshalb auch willkommenen Eingang in die Ordinationsordnungen der einzelnen Gliedkirchen finden könnte. Die diesbezüglichen langjährigen Erfahrungen in der EKU und heutigen UEK haben gezeigt, dass sich die Verbindung von jeweiliger reformatorischer Bekenntnisbestimmtheit und orientierender Kraft der BTE in der Regel bewusstseinsbildend und zukunftsweisend für das konkrete Glaubenszeugnis der Gemeinden auswirkt.

3.2 Der Beitrag der BTE und ihrer Auslegungstradition zum Einigungsprozess der Leuenberger Kirchengemeinschaft

Das neue Jahrhundert begann mit einem Bekenntnis der EKD-Synode zur Ökumene in ihrer Kundgebung am 9. November 2000 „Eins in Christus – Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft“:

„Gott sei Dank. Nach Jahrhunderten des Gegeneinanders und Nebeneinanders, des Leidens und der Schuld sind die Kirchen im 20. Jahrhundert aufeinander zugegangen und haben zu einem Miteinander gefunden. Doch ist noch längst nicht die Gemeinschaft erreicht, die Gott für die ganze Christenheit auf Erden will. Wir sind überzeugt: Es ist Zeit für mehr ökumenische Gemeinschaft.“[44]

Für das neue Jahrhundert sah mancher eine „ökumenische Eiszeit“ anbrechen unter dem Eindruck von „Dominus Iesus“ und nachfolgenden vatikanischen Dokumenten mit ihrer Weigerung, die evangelischen Kirchen als „Schwesterkirchen“ anzuerkennen. Aber die EKD-Kundgebung beweist Augenmaß und Beharrlichkeit, ja sogar neue ökumenische Identifikation und Aufbruchstimmung: „Wir sind evangelisch und ökumenisch.“[45]

---

[44] Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, Anhang, EKD-Texte 69, 2001, 16–26, 16.

[45] A. a. O., 26.

Bei diesem neuen ökumenischen Aufbruch ins 21. Jahrhundert kann und sollte die BTE als einigendes und wegweisendes Bekenntnis der Christenheit eine nachhaltige Rolle spielen. In welcher Weise das geschehen kann, zeichnet sich bereits deutlich ab in dem sehr beachtlichen Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“[46], das von der Kammer für Theologie unter dem Vorsitz von Eberhard Jüngel und Dorothea Wendebourg erarbeitet wurde und das sich der Rat der EKD im September 2001 zu eigen gemacht hat. Im grundlegenden ersten Teil I („Das evangelische Verständnis der Kirche“) werden in überzeugender, durchgängiger Korrespondenz die entscheidenden ekklesiologischen Aussagen des Augsburger Bekenntnisses und der BTE aufeinander bezogen und im Dreischritt von „Grund der Kirche“, „Gestalt und Ordnung der Kirche“ und „Kennzeichen der wahren Kirchen“ entfaltet. Eindrucksvoll wird die dritte Barmer These mit ihrer Zuordnung von Botschaft und Ordnung und ihrer Absage an alle Fremdbestimmung der Gestalt von Botschaft und Ordnung durch den „Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen“ nicht nur zitiert, sondern ausgelegt: „Die Unterscheidung zwischen der verborgenen und der sichtbaren Kirche ist … so zu verstehen, dass die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Glaubensgemeinschaft auf eine ihr entsprechende äußere Gestalt drängt, die mitten unter anderen sozialen Gebilden in der Welt durch eine unverwechselbare Sichtbarkeit ausgezeichnet ist.“[47] Die *signa ecclesiae vera* nach CA VII werden unter anderem durch Barmen VI interpretiert. Und immer wird die nizänische Redeweise von der „einen, heiligen, apostolischen und katholischen (sic!) Kirche“ eingeübt, die ebenfalls der Tradition der BTE entspricht.

Das unter dem Stichwort „Appell an die EKD“ unter 3.1 aufgestellte Desiderat sehe ich hier im Ansatz erfüllt. Es sei aber daran erinnert, dass die Kammer den Auftrag hatte, „ausgehend vom evangelischen Verständnis der Kirche das theologische Konzept der Kirchengemeinschaft, wie es in der Leuenberger Kirchengemeinschaft verwirklicht ist, herauszuarbeiten und für die gegenwärtigen Debatten fruchtbar zu machen“[48]. Eine durch die allseitige Barmenrezeption ihrer Gliedkirchen gestärkte EKD hätte die Chance – und auch den Auftrag –, die BTE mit ihrer orientierenden und

[46] A. a. O., 5–15.
[47] A. a. O., 7.
[48] Vorwort des Ratsvorsitzenden, a. a. O., 3.

wegweisenden Kraft in den Leuenberger Prozess wachsender Kirchengemeinschaft und in ihre aktuellen Debatten einzubringen. Aus dieser Bekenntnisbindung und Tradition heraus könnte ein wertvoller und ergänzender Beitrag geleistet werden im Rahmen der regelmäßigen Lehrgespräche und der empfohlenen Konsultationen.

Die EKD gilt nach den Leuenberger Kriterien für die Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen als Musterfall, als „Modell der Kircheneinheit“[49]. Ausdrücklich wird im vierten Teil des Votums („Die evangelische Kirche in Deutschland als Kirchengemeinschaft“) erklärt: „Maßnahmen, durch welche die EKD erst Kirche werden müsste, sind nicht nötig, da sie es im *theologischen* Sinn schon ist, denn Kirchengemeinschaft ist Kirche.“[50] Es ist aber die Frage, ob die noch immer bestehende kirchenrechtlich manifeste Trennung hinsichtlich der jeweiligen „Gestalt und Ordnung“ diesem gemeinsamen Kirchesein auch angemessen ist. Mit anderen Worten: Ich sehe die Gefahr, dass sich die EKD bei dem Leuenberger Modell der „Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit“ entgegen ihrem eigenen Herkommen und Bekenntnis beruhigen könnte statt noch enger zusammenzuwachsen in ihrem Zeugnis und Dienst.

Eine so vereinigte Kirche wäre gut beraten, den Prozess aktueller Auslegung der Barmer „Wahrheiten“ im Blick auf die vielfältigen Herausforderungen am Beginn des neuen Jahrhunderts neu aufzunehmen. Und eben dies gälte es mit der theologischen Arbeit der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu verbinden.

3.3 Plädoyer für eine Zukunft der BTE im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche

Es mag fast abenteuerlich erscheinen, ausgerechnet der BTE eine wegweisende Bedeutung für den künftigen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche zuschreiben zu wollen. Denn erstens hat die BTE in den bisherigen evangelisch-katholischen Konsensgesprächen so gut wie keine Rolle gespielt. Zweitens ist die bisher so erfolgreich scheinende Dialogkultur heute an eine Grenze geraten, ausgelöst vor allem durch die ursprünglich wohl nur für den innerkatholischen Gebrauch bestimmten „Antworten auf die Frage zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“

[49] Kundgebung, a. a. O., 18.
[50] A. a. O., 14.

(2007). Hier wird noch einmal der Anspruch der römisch-katholischen Kirche bekräftigt, dass in ihr allein die Kirche in Fülle „subsistiert", und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen aberkannt, „Kirche im eigentlichen Sinne" zu sein.

Es ist nahe liegend, in dieser Situation einen Paradigmenwechsel vorzunehmen und „vom Konsens- zum Differenzmodell" überzugehen.[51] Ist die Hermeneutik des „differenzierten Konsenses" (Harding Meyer), wie sie z. B. im Falle der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" mit Folgeproblemen zur Anwendung kam, noch tragfähig und zukunftsweisend? Es ist jedenfalls folgerichtig und eine Frucht der eingetretenen Ernüchterung, wenn nun verstärkt die fundamentalhermeneutische Frage nach unterschiedlichen ökumenischen Zielvorstellungen in den Vordergrund rückt, die offenbar die Wurzel ist für bleibende Differenzen in so vielen Einzelthemen, bei denen man in langjähriger Dialogarbeit doch „wachsende Übereinstimmung" erzielt hatte.

Walter Kasper, Kurienkardinal und Präsident des Rates zur Förderung der Einheit der Christen und in früheren Jahren ein Vorkämpfer für den ökumenischen Aufbruch des Zweiten Vatikanums bis hin zum Angebot begrenzter eucharistischer Gastfreundschaft, hat sich in dieser Frage nach dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin (2003) deutlich geäußert: „Mit den Reformationskirchen sind derzeit keine substanziellen Fortschritte möglich."[52] Weil unterschiedliche Ekklesiologien auch zu unterschiedlichen ökumenischen Zielvorstellungen führen. Das reformatorische Einheitsmodell der Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit sieht Kasper aber in unvereinbarem Widerspruch mit der römisch-katholischen Zielvorstellung der „vollen sichtbaren Kirchengemeinschaft im Glauben, in den Sakramenten und in der Kirchenleitung".[53] Hier fühlt sich die evangelische Seite mit Recht an das klassische römisch-katholische Modell der Rückkehr-Ökumene, der „Einheit der Kirche Christi als Gemeinschaft mit und unter dem Papst"[54] erinnert. Ist das aber nicht ein Rückfall hinter den ökumenischen Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils?

So wünschenswert klar damit die fundamentale Differenz im Kirchen- und Ökumeneverständnis geworden ist, so wenig kann man dabei stehen

[51] So *Körtner* schon im Untertitel seiner Schrift „Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell", a. a. O., 2005.

[52] *Walter Kasper*, Kein Grund zur Resignation. Die katholische Kirche und ihre ökumenischen Beziehungen; in: Herder Korrespondenz 57/2003, 605–610, 608.

[53] A. a. O., 609.

[54] Vgl. Kundgebung, a. a. O., 20.

bleiben, so sehr bedarf es eines neuen Ansatzes für den Dialog. Harding Meyer hat in einem bewegenden Beitrag „Stillstand oder Kairos? Zur Zukunft des evangelisch-katholischen Dialogs" für die Fortführung des Dialogs „auf der Basis verbindlicher Vergewisserungen des schon Erreichten"[55] plädiert. Viel zu wenig seien die Konsensergebnisse der bisherigen Dialogarbeit in den Kirchen und Gemeinden bekannt und bekannt gemacht worden. Mit Recht sieht er angesichts der geschilderten Krise den Kairos gekommen, jetzt den Dialog auf die zu Tage getretene evangelisch-katholische „Grunddifferenz" im Verständnis der Kirche und des kirchlichen Amtes zu konzentrieren.

In ähnlicher Weise hat die EKD-Synode in ihrer „Kundgebung" an das Dokument und Dialogprogramm „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (1986) erinnert, das von der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz entwickelt wurde. Darin heißt es:

„Heute lässt sich feststellen: Die weitgehende Übereinstimmung in der Auslegung der Heiligen Schrift, eine klarere Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit überlieferter Lehrformulierungen und der neue Geist des ökumenischen Dialogs im Bewusstsein der Verbundenheit der Christen verschiedener konfessioneller Traditionen durch den Glauben an den einen Herrn haben entscheidend dazu beigetragen, nicht nur im fundamentalen Bekenntnis zu dem einen Herrn Jesus Christus, sondern auch in zentralen Themen christlicher Lehre ein hohes Maß an gegenseitiger Verständigung zu erreichen. Bei einer Reihe von Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts müssen wir heute sagen, dass sie auf Missverständnissen der Gegenposition beruhten. Andere zielten auf kirchlich nicht verbindliche Extrempositionen. Wieder andere treffen den heutigen Partner nicht mehr. Bei wieder anderen haben neue Sacheinsichten zu einem hohen Maß an Verständigung geführt."[56]

Mit Recht wird hier an den „neuen Geist des ökumenischen Dialogs" im Bewusstsein der Glaubensverbundenheit der Christen verschiedener konfessioneller Traditionen erinnert. Dieser neue Geist ist auch heute noch lebendig. Fortschritte auf der Dialogebene angesichts eines drohenden Stillstands sind nur zu erwarten, wenn diese Ebene lebendiger ökumenischer Leidenschaft und gemeinsamer spiritueller Erfahrungen als Nährboden wachsender Kirchengemeinschaft geachtet wird. Ökumene wächst von unten und verlangt nach entsprechender biblisch-theologischer und praktisch-theologischer Klärung dieses Wachstumsprozesses.

Die geistliche Vitalität dieser gelebten evangelisch-katholischen Ökumene hat auch nach dem Berliner Ökumenischen Kirchentag nicht nachge-

[55] Stimmen der Zeit 10/2007, 697–696, 690.

[56] Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, hg. *von Karl Lehmann u. Wolfhart Pannenberg*, Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Verlag Herder / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i.B. / Göttingen 1986, 32.

lassen. Erwähnt seien hier ganz besonders die breit gefächerten Aktivitäten der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik auf lokaler, regionaler und überregionaler Ebene. In den meisten Gemeinden und Pfarreien haben sich entsprechende Arbeitsgemeinschaften oder freie Arbeitskreise gebildet bis hin zu Ökumenischen Gemeindezentren. Hier finden regelmäßige ökumenische Gottesdienste, Feiern und Gebetstreffen statt und hier werden viele Initiativen gefördert, die sich die Umsetzung der gemeinsam von den Kirchen in Europa unterzeichneten Charta Oecumenica zum Ziel gesetzt haben. „Heute schon die Kirche von morgen leben" ist das für diesen ökumenischen Aufbruch wohl repräsentative Motto einer nachkonziliar (1967) gegründeten „Internationalen Ökumenischen Gemeinschaft", die sich neben ihrem Gottesdienst- und Begegnungsschwerpunkt z. B. an eine theologische Erklärung zum „Eucharistischen Teilen" herangewagt hat.[57] In all diesen ökumenischen Organisationen, Gruppen und Initiativen gibt es eine hohe Erwartung an verantwortliche theologische Arbeit der Kirchenleitungen und der von ihnen eingesetzten Kommissionen, die auch an den fundamentalen Kontroverspunkten nicht aufgibt.

Wenn die BTE in diesem Dialog bisher keine erkennbare Rolle gespielt hat, so liegt das vor allem an ihrer unvollständigen Rezeption innerhalb der EKD: Die meisten evangelisch-katholischen Dialoge waren lutherisch-katholische Dialoge, in denen die lutherische Seite die BTE kaum oder gar nicht ins Gespräch gebracht hat. Als einzigartiges ökumenisches Bekenntnis im 20. Jahrhundert ist es kaum von innen, von der DEK bzw. EKD her, wohl aber deutlich von außen wahrgenommen worden. 1984 erinnerte Philip Potter an Bonhoeffers exzeptionelle Haltung, als er z. B. 1935 in seinem Aufsatz „Die Bekennende Kirche und die Ökumene" auf der Basis der BTE anregte, die ökumenische Bewegung als Gemeinschaft bekennender Kirchen möge „ein richtendes Wort sprechen über Krieg, Rassenhass und soziale Ausbeutung".[58] Philip Potter selbst urteilte: „Ohne Zweifel war dies (sc. Barmen 1934) eines der wichtigsten Ereignisse, die zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1948 geführt haben."[59] Jan Michalko, der das Grußwort zum 31. Mai 1984 für den Ökumenischen Rat der Kirchen in der

[57] Rundbrief der International Ecumenical Fellowship, Oktober 2006, 28–31. Die IEF, der ich selbst angehöre, ist nur ein Beispiel für viele verwandte Gruppen.

[58] *Dietrich Bonhoeffer*, Gesammelte Schriften Bd. 1, hg. von Eberhard Bethge, Christian Kaiser Verlag, München 1958, 261.

[59] Barmen – Stimmen aus der Ökumene, a. a. O., 171.

ČSSR sprach, ging sogar noch einen Schritt weiter: „Die Ökumene wurde hier in Barmen in der alten Gemarker Kirche geboren."[60]

Wenn ich die BTE für den neu anstehenden evangelisch-katholischen Dialog ins Gespräch bringe, dann geht es nicht um das Bekenntnis und schon gar nicht um einen neuen Barmen-Konfessionalismus, sondern um die fortwirkend wegweisende und klärende Kraft ihrer „Wahrheiten". Ein neues Kapitel der Auslegungsgeschichte von „Barmen" soll aufgeschlagen werden: ein interkonfessionelles, das natürlich auch andere Bekenntnisse und Lehrtraditionen als Bezugstexte haben würde, aber immer die Ausrichtung an den gemeinsam zu bekennenden Wahrheiten beachten müsste.

Dass es dabei um einen anderen Weg der Konsensfindung und Feststellung von Differenzen als den von Leuenberg begangenen geht, wird schnell deutlich. Denn die Verwerfungssätze der BTE haben nichts mit wechselseitigen Verurteilungen der Kirchen zu tun. Sie sind aber eine Erinnerung daran, bei der gebotenen Annahme gegenwärtiger Herausforderungen auch die Möglichkeit von Fremdbestimmung und Selbstgefährdung, von Anfechtungen und Versuchungen in Rechnung zu stellen. Die ökumenische Intention der BTE lädt die Kirchen als Dialogpartner ein, sich primär nicht an einzelnen Kontroversen und Konsenszielen entlang zu bewegen, sondern sich auf die grundlegenden Wahrheiten ihres Seins und ihres Glaubens, ihrer Gemeinschaft und ihres Auftrags zu konzentrieren.

In einem solchen Durchgang der Wahrheitsvergewisserung der Christenheit muss allerdings auch deutlich von dem die Rede sein, was jeweils hindert, die Wahrheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Jesu Christi in unserer Zeit gemeinsam zu bezeugen, und was nicht. Und dann dürfte es sich in der Tat auch nahe legen, die weitere theologische Arbeit auf das differente Kirchen- und Amtsverständnis zu konzentrieren.

Aus der Perspektive der BTE und ihrer bisherigen Wirkungsgeschichte zeichnen sich folgende Themenbereiche für ein solches Dialogvorhaben ab, die ich nur stichwortartig andeuten kann:

---

[60] Das eine Wort für alle, a. a. O., 214. Vgl zur ökumenischen Wirkungsgeschichte von „Barmen" *Lothar Schreiner*, Stimmen aus der Ökumene zur Barmer Theologischen Erklärung, in: *Hüffmeier/Stöhr*, Barmer Theologische Erklärung 1934–1984, a. a. O., 185–208.

a.) Der Auftrag der Kirche

„Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet" ist die Verkündigung des Evangeliums „durch Predigt und Sakrament" an alles Volk. (Barmen VI)

Hier hat der „Verständigungsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland" durch ACK, missio und Evangelisches Missionswerk unter der Überschrift „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene"[61] bereits beachtliche Vorarbeit geleistet. Schon das Apostolische Schreiben Papst Paul VI. „Evangelii nuntiandi" (1974) setzte entscheidende Akzente im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, die an Barmen V erinnern: „Evangelisierung ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre letzte Identität" (EN 14). Aber eine noch weiter und tiefer gehende evangelisch-katholische Verständigung im Grundsätzlichen und im praktischen Detail wäre eine große ökumenische Tat! „Die Botschaft von der freien Gnade auszurichten an alles Volk" ist die vordringliche Aufgabe der Kirche und ein Glaubwürdigkeitstest der *einen* Christenheit und ihres Zeugnisses im zunehmend säkularisierten Deutschland und Europa.

b.) Jesus Christus – das eine Wort Gottes

„Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes ..." (Barmen I)

Die christologischen Aussagen von „Dominus Iesus" (2000) über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi erfreuen sich vielfacher Wertschätzung auch von evangelischer Seite und berühren sich durchaus mit Barmen I. Die Auslegungsgeschichte von Barmen I weist viele Stichworte auf, die in einem evangelisch-katholischen Dialog spannend werden können: Schriftverständnis, *sola scriptura* und Abgrenzung gegen Fundamentalismus, Christozentrik und Trinitätslehre, Offenbarungsverständnis, Exklusivismus und Inklusivismus beim Thema „Israel" und auch beim Dialog mit den Religionen, insbesondere mit dem Islam.

[61] Erschienen beim Evangelischen Missionswerk (EMW), Hamburg 1999.

c.) Jesus Christus und die Kirche

Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Schwestern und Brüdern, „in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt". (Barmen III)

Hier kommt es aus evangelischer Sicht zur Kernfrage im evangelisch-katholischen Dialog: Wie verhalten sich Christologie und Ekklesiologie zueinander? Wie kann – so schon im Untertitel von „Dominus Iesus" – die Einzigkeit und Heilsuniversalität in einem Atemzug Christus „und der Kirche" zugeschrieben werden? Bleibt es wirklich bei der Grund legenden und eben kirchengründenden Aussage „Dominus Iesus" – „Herr ist allein Jesus"? Oder werden die Prädikate Jesu Christi auf die Kirche, ihre Ämter und ihr Amtshandeln übertragen?

„Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienste." (Barmen IV)

Im unterschiedlichen Verständnis der kirchlichen Ämter spitzt sich die Fundamentaldifferenz im Kirchenverständnis zu, die alle Einzelthemen und Dialogergebnisse – z. B. in der Frage eucharistischer Gemeinschaft – überschattet. Bleibt es noch bei dem kirchengründenden und -erneuernden Handeln Jesu Christi „in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist"?

Keine Kirche Jesu Christi ohne Ämter! Keine Ämter ohne Ordination und ordentliche Berufung! Keine apostolische Sukzession ohne den der ganzen Gemeinde (vgl. das Zweite Vatikanum zum allgemeinen Priestertum der Gläubigen) befohlenen Dienst der Verkündigung durch Predigt und Sakrament. Aber alle Bindung der apostolischen Sukzession an den Episkopat in Verbindung mit der Unfehlbarkeit und dem Jurisdiktionsprimat des Papstes entspricht aus evangelischer Sicht nicht dem Evangelium und verdunkelt die allein durch Jesus Christus verbürgte und verheißene Wahrheit und Einheit der Kirche.

Die BTE hat mit ihrer dritten These ein hilfreiches Kriterium für den weiteren Dialog zur Sache gegeben: Die Kirche darf „die Gestalt ihrer Botschaft und Ordnung" weder ihrem Belieben noch einer Fremdbestimmung von außen überlassen. Ihre „Ordnung" muss ihrer Botschaft entsprechen. Hier gibt es auch innerprotestantisch und zwischen den im ÖRK vertretenen Kirchen noch erheblichen Klärungs- und Regelungsbedarf. Hier kann sich m. E. aber auch von Seiten der römisch-katholischen Kirche die Tür

für einen neuen „herrschaftsfreien" Gesprächsgang im Gefolge der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums öffnen.

d.) Kirche und Weltverantwortung

Hier verweise ich auf die zweite und fünfte Barmer These und auf die Tatsache, dass die fünfte These „die erste bekenntnismäßige und definitorische Erklärung zum Verhältnis von Kirche und Staat seit der Reformation"[62] enthält.

Der Rat der EKD und die Katholische Bischofskonferenz haben eine Fülle gemeinsamer Erklärungen zu grundlegenden und aktuellen ethischen Fragen herausgegeben. Für viele Menschen, Christen wie Nichtchristen, ist dadurch der Eindruck entstanden, dass hier „die Kirche" spricht. Viele erwarten, dass diese Übung auch weiterhin fortgesetzt wird und die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses in unserer Gesellschaft dadurch gestärkt wird. In der Auslegung der zweiten und fünften Barmer These hat sich gezeigt, dass die BTE entscheidende Orientierung in den Zukunftsfragen unserer Zeit wie Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, aber auch für das Zeugnis der Kirche in einer zunehmend weltanschaulich pluralen Zivilgesellschaft geben kann.

Die Gemeinsame Ökumenische Kommission des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz ist auf diesem Hintergrund erster Adressat für diese Anregung zu einem Neuansatz im evangelisch-katholischen Dialog. „Das, was uns trennt, ist viel geringer als das, was uns eint." Dieses Diktum, das sich bekanntlich auch Papst Johannes Paul II. zu eigen gemacht hat, behält seine Gültigkeit. „Es ist Zeit für mehr ökumenische Gemeinschaft." Es ist Zeit, die BTE neu als einigendes ökumenisches Bekenntnis der Christenheit wahrzunehmen und einzubringen!

[62] Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V, hg. von *Wilhelm Hüffmeier*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1986, 61.



Status confessionis im Blick auf Apartheid, *processus confessionis* zu Fragen der ungerechten Weltwirtschaft? Zur Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung in Südafrika

VON NICO N. KOOPMAN[1]

In diesem Beitrag geht es um die Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) in Südafrika. Barmen hatte Auswirkungen auf den theologischen Protest der ökumenischen Bewegung in Südafrika gegen das Apartheidsystem und insbesondere auf den Widerstand der Schwarzen Theologie. Deutlichster Ausdruck für die theologische Wirkung der BTE ist womöglich ihr Einfluss auf die Formulierung und Annahme des Bekenntnisses von Belhar 1986[2] der damaligen Niederländisch-Reformierten Missionskirche (DRMC) in Südafrika. Darüber hinaus hat der Prozess, der zur Annahme der BTE in Deutschland geführt hatte, den Weg für die Erklärung eines *status confessionis* seitens der DRMC bereitet, der die Formulierung von Belhar anstieß. Barmen und Belhar zu bekennen und zu leben könnte ihren konkretesten Ausdruck in der Zusammenarbeit der so genannten nördlichen und südlichen Christen innerhalb des Reformierten Weltbundes und anderer internationaler ökumenischer Organisationen finden, in Gestalt eines *processus confessionis* hinsichtlich der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit in der Welt.

---

[1] Nico N. Koopman ist Professor für Systematische Theologie und Ethik und Direktor des Beyers Naudé Centre for Public Theology an der Stellenbosch Universität in Südafrika sowie Präsident des Global Network for Public Theology.

[2] Die Generalsynode der farbigen südafrikanischen Nederduitse Gereformeerde Sendingskerk (NGSK) verabschiedete 1986 das Belhar-Bekennntnis als verbindlich. Ablehnung und Überwindung der Apartheid wurden zur Bekenntnisfrage – acht Jahre vor der formellen staatlichen Überwindung der Apartheid 1994. Nach der Vereinigung der NGSK mit der schwarzen Nederduits Gereformeerde Kerk in Suider Afrika (NGKA) wurde der Text 1994 gemeinsames Bekenntnis der Uniting Reformed Church in Southern Africa (URCSA). Text in: http://www.reformiert-info.de/98–0-56–3.html.

1. Barmen und der Widerstand der südafrikanischen Kirchen gegen die Apartheid

Manche äußern Vorbehalte im Blick auf den Vergleich zwischen der Bedeutung von Barmen in Deutschland und anderen, heutigen Kontexten. Die südafrikanischen Theologen John de Gruchy und Charles Villa-Vicencio haben einige dieser Vorbehalte kurz zusammengestellt: Zum einen betone Barmen zu stark die vertikale Dimension. Die Darstellung Jesu Christi als des Einen Wortes Gottes gegen alle anderen erscheint einigen wie eine autoritär wirkende „Theologie von oben". Die BTE versäume, den zweiten Schritt zu tun und ihren radikalen Glauben an den *einen* transzendenten Gott in Zusammenhang mit den sozialen Wirklichkeiten der damaligen Zeit zu setzen. Sie würdigt nicht in angemessener Weise die Verbindung zwischen der göttlichen Transzendenz und der sozialen Heiligkeit und Gerechtigkeit.[3] In der Betonung der Herrschaft Christi meinen einige, die Sprache des Proselytismus und nicht die der Versöhnung zu erkennen. Dies behindere den Dialog mit anderen Religionen. Darüber hinaus wirke diese Akzentsetzung den Bemühungen afrikanischer Theologen entgegen, den christlichen Glauben mit dem kulturellen Kontext in Verbindung zu bringen. Die Kategorie der Herrschaft Christi wird von vielen feministischen Theologinnen als Symbol männlicher Vorherrschaft angesehen. Auch wird kritisiert, dass es nicht das Elend der verfolgten Juden in Nazi-Deutschland anspricht. Es wird als ein Dokument angesehen, das seinem Stil nach europäisch und westlich ist, ein elitäres Dokument, in dem es um die privilegierte Stellung der Kirche, nicht aber um die verwundbare Stellung der Juden und anderer bedrohter Gruppen gehe.[4] Im Blick auf den Inhalt von Barmen werden verschiedene Mängel hervorgehoben. Der deutsche Theologe Wolfgang Krötke kritisiert die christologische Konzentration, wodurch im Dokument die trinitarische und ekklesiologische Akzentsetzung fehlte, wie man sie im Bekenntnis von Belhar 1986 findet.[5] Krötke erwähnt auch, dass Barmen im Unterschied zu Belhar keinen umfang-

[3] Vgl. *Charles Villa-Vicencio*, Augsburg, Barmen and Ottawa. The Protestant Quest for a Political Theology; in: Journal of Theology for Southern Africa, No. 47, Juni 1984, 54.

[4] Vgl. *John de Gruchy*, Barmen: Symbol of Contemporary Liberation?; in: Journal of Theology for Southern Africa, No. 47, Juni 1984, 61–62.

[5] Diese Anmerkungen machte Krötke 2004 in einem Vortrag auf einer Konferenz in Stellenbosch (Südafrika), auf der der 70-jährige Jahrestag von Barmen gefeiert und seine Beziehung zu Belhar diskutiert wurde. Das Thema der Konferenz lautete: Confessing and Embodying Barmen and Belhar Today. Vgl. *Wolfgang Krötke*, Barmen and Belhar in Conversation – a German Perspective; in: Nederduitse Gereformeerde Tydskrif, März und Juni 2006, Teil 47, Nr. 1 und 2, 277.

reichen Schriftbezug aufweist.[6] Villa-Vicencio weist ergänzend darauf hin, dass das Alte Testament in der BTE nicht ein einziges Mal erwähnt wird.[7]

Trotz dieser Schwierigkeiten hat Barmen eine wichtige Rolle im theologischen Kampf der Kirchen gegen die Apartheid gespielt. De Gruchy setzt sich in äußerst hilfreicher Weise mit diesem Einfluss auseinander. Der erste unmittelbare Einfluss zeigte sich schon auf der Cottesloe-Konsultation in Johannesburg im Dezember 1960. Diese Konsultation war einberufen worden, um eine theologische Antwort auf das Massaker von Sharpville im März 1960 zu finden, bei dem neunundsechzig Menschen durch die Sicherheitskräfte des Apartheid-Regimes getötet wurden. Menschen verbrannten ihre Pässe, die die schwarzen Südafrikaner bei sich tragen mussten, wenn sie das so genannte weiße Südafrika außerhalb der *Bantustans* betraten, die das Apartheid-Regime eingerichtet hatte. Viele angesehene Pastoren der weißen Niederländisch-Reformierten Kirche (DRC) waren an der Formulierung der *Erklärung von Cottesloe*[8] beteiligt.

Obwohl die Erklärung von Cottesloe politisch nicht sehr fortschrittlich war, hätte sie doch die DRC zu einer kritischen Einstellung gegenüber der Apartheid-Regierung von Premierminister Hendrik Verwoerd veranlassen können. Doch unter dem Druck von Verwoerd verwarf die DRC die Erklärung von Cottesloe. Dr. Beyers Naudé, der zu dieser Zeit Moderator der größten Synode der DRC war, beklagte diese Tatsache. Er war sich der Parallelen zwischen der Situation der Christen in Deutschland während des Dritten Reiches und dem Anwachsen der Apartheid-Ideologie in Südafrika in den 1960er Jahren bewusst geworden. Naudé trat aus seiner Kirche aus und gründete mit anderen das *Christian Institute*. Er hatte im Blick, dass dieses Institut zum Vorreiter einer Bekenntnisbewegung werden könnte, die schließlich zu einer Bekennenden Kirche führen würde. Naudé, der in den 1950er Jahren in Deutschland studiert hatte, war mit dem Kirchenkampf in Deutschland – von dem er stark beeinflusst war – vertraut, auch mit der Gründung der Bekennenden Kirche und der Annahme der BTE.[9]

In den späten 1960er Jahren wirkte sich die BTE auf die Formulierung der *Botschaft an das Volk von Südafrika*[10] aus. Dieses Dokument war 1968

---

[6] Vgl. *Krötke*, Barmen and Belhar in Conversation – a German Perspective, a. a. O., 278.

[7] Vgl. *Villa-Vicencio*, Augsburg, Barmen and Ottawa, a. a. O., 54.

[8] Text der Erklärung in Ecumenical Review (ER) 12/1961, 224–250. Bericht über die Konsultation von Cottesloe in ER 13/1961.

[9] Vgl. *de Gruchy*, Barmen, a. a. O., 65–66.

[10] Vgl. *John de Gruchy and W. Bruekner de Villiers* (eds.), The Message in Perspective. South African Council of Churches, Johannesburg 1969.

vom *Christian Institute* und dem Südafrikanischen Kirchenrat erarbeitet worden. Diejenigen, die an dem Entwurf der Botschaft beteiligt waren, sowie die über 200 Pastoren verschiedener Denominationen, die es angenommen hatten, sahen darin eine afrikanische Version der BTE. Trotz einiger Unterschiede gibt es viele Ähnlichkeiten zwischen der *Botschaft* und der BTE. Die Enttäuschung lag darin, dass die politischen Implikationen der *Botschaft* und ihres Bekenntnisses zur Herrschaft Christi von denen, die sie angenommen hatten, nicht akzeptiert und praktiziert wurden. Eine weitere Schwäche besteht darin, dass keine Schwarzen an der Formulierung beteiligt waren.[11]

Barmen und der Kirchenkampf begannen für den Diskurs der aufkeimenden Schwarzen Theologie in Südafrika als Befreiungssymbole zu wirken, Symbole des Bekenntnisses und des Widerstands. Das bedeutete zugleich, dass sich die Verkündigung der Herrschaft Christi jedem Versuch widersetzt, die Rassentrennung in Kirche und Gesellschaft moralisch zu rechtfertigen. Die Anerkennung der Herrschaft Christi bewegte die Kirchen dazu, dort zu stehen, wo Gott steht, an der Seite derer, denen Unrecht getan wird und deren Würde verletzt wird. Das Wort Gottes wurde in Beziehung gesetzt zur schwarzen Erfahrung von Rassismus und Ausbeutung. Barmen beeinflusste insbesondere das Denken schwarz-reformierter Theologen in der ABRECSA (Alliance of Black Reformed Christians in South Africa). Hiervon zeugt die *Charta des Bundes*.[12] Diese Charta bezeugt die oberste Autorität des Wortes Gottes, die Herrschaft Christi, die Verantwortung der Christen für die Welt, die Autorität des Staates und seine Verantwortung für eine gerechte und legitime Weltordnungspolitik, und die sichtbare Einheit der Kirche.[13] Obwohl diese theologische Erklärung konkreter, kontextueller und ausdrücklich politischer ist als Barmen und sich nicht wie Bar-

[11] Vgl. *de Gruchy*, Barmen, a. a. O., 66–67.

[12] Text in *John de Gruchy u. Charles Villa-Vicencio* (eds.), Apartheid is a Heresy. Lutterworth Press, Guildford 1983, 161–168. ABRECSA wurde 1981 als eine breite Bewegung Schwarzer Reformierter Christen gegründet. Die Mitgliedschaft war abhängig von der Akzeptanz der theologischen Charta, die eindeutige Anklänge an die sechs Artikel von Barmen hat: Jesus Christus als das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir zu vertrauen und zu gehorchen haben; Jesus Christus als Gottes Zuspruch der Vergebung unserer Sünde und ein kräftiger Anspruch auf unser Leben; die Kirche als das alleinige Eigentum Christi und ihre Zugehörigkeit zu Christus in ihrer Ordnung, ihrer sichtbaren Gestalt und Struktur; das Amt der Kirche, die Christus gehört, als ein Amt funktioneller Autorität und gegenseitigen Dienstes; die öffentliche Rolle und politische Verantwortung der Kirche; die missionarische Verantwortung der Kirche als Verkündigung der freien Gnade Gottes an alle Menschen.

[13] Vgl. *de Gruchy*, Barmen, a. a. O., 67–68.

men ausschließlich auf die Freiheit der Kirche konzentriert, sondern explizit auf sozio-politische Angelegenheiten, ist der Einfluss von Barmen nicht zu übersehen.

De Gruchy ist der Meinung, dass der Einfluss Barmens auf die südafrikanischen Kirchen insbesondere Bonhoeffers mutiger und konkreter Darstellung der Bedeutung der BTE für die Kirche im Dritten Reich zuzuschreiben ist. Der südafrikanische Theologe Allan Boesak hat den Einfluss Bonhoeffers auf den Befreiungskampf in bemerkenswerter Weise beschrieben:

„Von Bonhoeffer habe ich gelernt, dass es nicht so sehr auf die Religionsfreiheit ankommt, für die wir kämpfen sollten, sondern dass vielmehr das, was zählt, die Freiheit des Wortes Gottes ist, die Freiheit zu reden und zu handeln, so wie das Evangelium uns treibt. Ich habe von ihm gelernt, dass wir nicht vor dem zurückschrecken dürfen, was getan werden muss, und was für andere getan werden sollte. Ich habe von ihm gelernt, dass wir uns nicht damit entschuldigen sollten, dass nichts getan werden kann, bevor wir nicht unsere Analyse gemacht haben. Und zugleich lernen wir von ihm, dass wir dazu angehalten sind, eine sorgfältige und genaue Analyse vorzunehmen, damit wir nicht über die Realitäten dieser Welt, die ethische Relevanz von Erfolg oder Versagen ins Träumen und Romantisieren geraten. Von ihm lernen wir, dass wir unsere gebrochene Vergangenheit nicht verleugnen, sondern annehmen sollten, um den Anforderungen der Gegenwart gewachsen zu sein. Wir lernen von ihm, das Risiko des Handelns einzugehen und nicht zu warten, bis wir die Gewissheit einer vollständigen Analyse haben, die vielleicht nie kommt. Wir müssen eine Entscheidung treffen, und wir müssen die Konsequenzen dieser Entscheidung auf uns nehmen."[14]

Auch durch das Werk Karl Barths, dem Hauptautor der BTE, wirkte Barmen in Südafrika. Allan Boesak wurde durch die Theologie der öffentlichen Gerechtigkeit inspiriert, die sich in den folgenden Worten Karl Barths widerspiegelt: „Gott (steht) innerhalb der Verhältnisse und des Geschehens in seinem Volk jederzeit unbedingt und leidenschaftlich auf dieser und nur auf dieser Seite: immer gegen die Hohen, immer für die Niedrigen, immer gegen die, die ihr Recht schon haben, immer für die, denen es geraubt und entzogen ist."[15]

Auch der südafrikanische Theologe H. Russel Botman ist durch die Theologie der Barmer Tradition beeinflusst. Im Blick auf die enge Beziehung zwischen Bekenntnis und Politik stützt er sich auf Überlegungen von Wolfgang Huber.[16] Huber zeigt anhand der BTE und des *Kairos-Dokumentes*[17],

---

[14] Vgl. *Allan Boesak*, What Dietrich Bonhoeffer has Meant to me; in: *Guy Carter* et.al. (ed.), Bonhoeffer's Ethics, Old Europe and New Frontiers, Kok, Kampen 1991, 21–29.

[15] *Karl Barth*, Die Kirchliche Dogmatik II/1, Evangelischer Verlag, Zürich 1948, 434.

[16] Vgl. *Wolfgang Huber*, Die Theologische Erklärung von Barmen und das Kairos-Dokument: Über das Verhältnis von Bekenntnis und Politik, in: ÖR 1/1992, 40–47.

[17] Das KAIROS-Dokument. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika; in: *C.F. Beyers Naudé u. Al Imfeld*, Widerstand in Südafrika. Exodus, Freiburg

wie man vom Bekenntnis her mit politischen Herausforderungen umgehen kann. Botman schätzt darüber hinaus die christologische Konzentration der BTE, die den verschiedenen Befreiungstheologien zu einer stärkeren Christologie verhelfen könne.[18]

In jüngerer Zeit setzte sich ein junger schwarzer reformierter Theologe, Rothney Tshaka, in seiner Dissertation nachdrücklich für eine Bekenntnis-Theologie nach dem Vorbild von Karl Barth, Barmen und Belhar ein. Diese betrachtet er als ein Modus, in dem glaubwürdige öffentliche Theologie in der Post-Apartheid-Ära Südafrikas geleistet werden könne.[19] In einer anderen Dissertation legt Nico Horn dar, dass Barmen, obwohl es sich primär auf die Ekklesiologie konzentriere, starke politische Implikationen habe. Er bringt Barmen und Belhar miteinander ins Gespräch, um daraus Richtlinien für die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Südafrika abzuleiten.[20] Jaap Durand zeigt, wie die reformierten Christen in Südafrika, nachdem die Befreiungstheologie den Nachdruck auf die Solidarität Gottes und darum auch die Kirche mit den Armen und Unterdrückten gelegt hatte, zu der erneuten Erkenntnis kamen, dass Karl Barth bereits in den Jahren vor Barmen diese zentrale christliche Überzeugung betont hatte. Christen, die gestärkt sind durch das gepredigte Wort Gottes, beziehen dieses gleiche Wort auf ihr tägliches Leben in Solidarität mit den Leidenden.[21]

(Schweiz) 1986, 89–123. Das Kairos-Dokument ist eine am 21. Juli 1985 veröffentlichte Erklärung Südafrikanischer Theologen.

[18] *H. Russel Botman*, Discipleship as Transformation. Towards a Theology of Transformation. Unveröffentlichte Dissertation, University of the Western Cape, Belleville 1994.

[19] Vgl. *Rothney Tshaka*, Confessional Theology? A critical Analysis of the Theology of Karl Barth and its Significance for the Belhar Confession. Unveröffentlichte Dissertation, Universität von Stellenbosch 2005.

[20] Vgl. *J. Nico Horn*, 'n Vergelykende studie van die Barmenverklaring en de Konsepbelydenis van die N.G. Sendingkerk (eine vergleichende Studie der Barmer Erklärung und des Bekenntnisentwurfs der Niederländisch-Reformierten Missionskirche. University of the Western Cape, Belleville 1984). Vgl. auch *Ders.*, From Barmen to Belhar and Kairos; in: *Charles Villa-Vicencio* (ed.), On Reading Karl Barth in South Africa, Eerdmans, Grand Rapids 1988, 105–119.

[21] Vgl. *Jaap Durand*, Church and State in South Africa. Karl Barth versus Abraham Kuyper; in: *Villa-Vicencio* (ed.), On Reading Karl Barth in South Africa, a. a. O., 134–135.

2. Die Rezeption der BTE im Bekenntnis von Belhar: Versöhnung und Gerechtigkeit

Die deutlichste Wirkung von Barmen in Südafrika zeigt sich womöglich in der Rolle, die es bei der Annahme des Bekenntnisses von Belhar 1986 gespielt hat. Wie die Bekennende Kirche in Deutschland erklärte die ehemalige Niederländisch-Reformierte Missionskirche den *status confessionis* im Blick auf die theologische Rechtfertigung der Apartheid. Die theologische Legitimierung der Apartheid seitens der weißen reformierten Kirchen in Südafrika wurde als eine Position beschrieben, die den Kern des Evangeliums von der Versöhnung in Jesus Christus bedrohe. Diesem Bekenntnis ging die Erklärung des *status confessionis* im Blick auf die Apartheid durch den Lutherischen Weltbund 1977 und den Reformierten Weltbund 1982 voraus. Wo ein *status confessionis,* der Bekenntnisfall erklärt wird, muss der Glaube an den dreieinigen Gott neu bekannt werden. In diesem Sinne wurde das Bekenntnis von Belhar 1982 formuliert und 1986 offiziell angenommen.

Barmen, Barth und Bonhoeffer haben sich auch inhaltlich entscheidend auf Belhar ausgewirkt. Einer der Autoren von Belhar, Dirkie Smit, bestätigt diesen Einfluss ausdrücklich. In einem Vortrag auf der Barmen-Belhar-Konferenz 2004 in Südafrika geht Smit auf die bekenntnismäßigen und theologischen Übereinstimmungen ein.[22] Beide berufen sich auf die Schrift, stützen sich auf den Heidelberger Katechismus; beide sind Dokumente der Kirche und nicht Einzelner, sind verbindlich und maßgebend; beide sind in einem *status confessionis* entstanden, sind Antworten auf eine Krise und reichen über den historischen Kontext ihres Ursprungs hinaus. Barmen und Belhar haben eine gemeinsame theologische Tradition, eine gemeinsame Glaubensposition, einen gemeinsamen bekenntnismäßigen Anspruch. Beide entlarven die historischen Herausforderungen, auf die sie antworten, als Symptome tiefer liegender und grundsätzlicher theologischer Probleme und Versuchungen.

Die Rezeption von Belhar kann in gewisser Weise als Rezeption von Barmen bezeichnet werden. Auf der Belhar-Barmen-Konferenz von 2004 legte Wolfgang Krötke dar, dass Belhar im Geist von Barmen stehe, dass es aber in mancherlei Weise über Barmen hinausgehe, z. B. in seiner trinita-

[22] Vgl. *Dirkie Smit*, Barmen and Belhar in Conversation – a South African Perspective; in: Nederduitse Gereformeerde Tydskrif, März und Juni 2006, Teil 47, Nr. 1 und 2, 292.

rischen Sicht.[23] Dem Geist von Barmen treu zu bleiben, doch über Barmen hinauszugehen, bedeute, Barmen mit Respekt zu behandeln und treu anzunehmen.

Bei der Vereinigung der reformierten Kirchen und der Definition der öffentlichen Rolle der Kirchen im heutigen Südafrika spielt Belhar eine entscheidende Rolle. Belhar dient als ein Wegweiser zur Einheit, Versöhnung und Gerechtigkeit, nicht nur in den Kirchen, sondern in der südafrikanischen Gesellschaft überhaupt. Die Einheit von Belhar ist eine Einheit in Nähe, die Christen befähigt, Sympathie, Empathie und Interpathie zu entwickeln. David Augsburger bietet hierzu hilfreiche Definitionen:

„Sympathie ist eine spontane emotionale Reaktion auf die Gefühle eines anderen auf der Basis einer empfundenen Ähnlichkeit zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten. Empathie ist eine beabsichtigte emotionale Antwort auf die Gefühle eines anderen auf der Basis empfundener Unterschiede zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten. Interpathie ist eine beabsichtigte kognitive und emotionale Erfassung der Gedanken und Gefühle aus einer anderen Kultur, Weltanschauung und Erkenntnisweise."[24]

Das Bemühen um strukturelle Einheit und Nähe ist in der Tat wichtig, um das dreifache Empfinden von Interpathie, Empathie und Sympathie zu erreichen. Strukturelle Einheit allein reicht dazu jedoch nicht aus. Selbst innerhalb von vereinheitlichten Strukturen müssen wir Räume schaffen, in denen sich dieses dreifache Empfinden unter Menschen unterschiedlicher Herkunft und solchen, die einander entfremdet sind, entwickeln kann.

Die Versöhnung, zu der sich Belhar bekennt, spiegelt die beiden Dimensionen der Versöhnung im paulinischen Denken wider. Versöhnung als *hilasmos* hat mit der Tilgung von Unrecht und der Ausräumung von Hindernissen für das göttliche Erlösungswerk (englisch *atonement* = *at-one-ment*) zu tun. Versöhnung als *katalassoo* meint die Harmonie in der Beziehung zu anderen. Die Versöhnung, von der Belhar spricht, hat die Einbeziehung (engl. *embrace*) im Blick, von der Miroslav Volf spricht: die Einbeziehung verschiedener Rassen, Ethnien, Nationalitäten, sozio-ökonomischer Gruppen, Geschlechter, sexueller Ausrichtungen, Altersgruppen, „normaler" und behinderter Menschen.[25] Versöhnung, wie Belhar sie versteht, tritt dafür ein, dass die Hindernisse für ein friedliches Leben, das alle miteinbezieht, beseitigt werden. Darum gehört zur Versöhnung, dass man

[23] Vgl. *Wolfgang Krötke*, Barmen and Belhar in Conversation – a German Perspective, a. a. O., 277.

[24] *David W. Augsburger*, Pastoral Counseling Across Culture. Westminster/John Knox Press, Louisville 1989, 31.

[25] Vgl. *Miroslav Volf*, Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation, Abingdon Press, Nashville/TN 1996, 171.

sich gegen Ungerechtigkeiten wie Rassismus, Tribalismus, Xenophobie, Klassenideologie, Frauenfeindlichkeit, Homophobie und die Ausgrenzung von Alten und Behinderten wendet.

Zu dieser Liste kann man die Zerstörung der Umwelt hinzufügen. Nach Michael Welker umfasst das Versöhnungswerk des dreieinigen Gottes auch die Versöhnung mit der Umwelt.[26] Welker befasst sich insbesondere mit der Ausgießung des Heiligen Geistes, die den universellen Atem und die Unerschöpflichkeit Gottes ebenso zeigt wie seine Wirkmächtigkeit und Gegenwart. Dies bewirkt neue Gemeinschaft in verschiedenen Lebensformen, die einander offenbar fremd sind. In dieser neuen Gemeinschaft werden Natur (Umwelt) und Kultur (Menschen) offen füreinander. Der Heilige Geist erfasst, verwandelt und vereint scheinbar unvereinbare Bereiche des Lebens, die unterschiedlichen Gesetzen folgen.

Das Verständnis von Versöhnung im Bekenntnis von Belhar ist durch die lange christliche Tradition der Versöhnung beeinflusst. So wird Versöhnung als das Erlösungswerk des dreieinigen Gottes verstanden, das Jesus Christus für uns gewirkt hat (vgl. Anselms „objektive Theorie" der Versöhnung). Versöhnung bezieht sich auf die Verwandlung, die die Liebe des dreieinigen Gottes in unserem Leben bewirkt (vgl. Abälards „subjektive Theorie" der Versöhnung); und Versöhnung bezieht sich auf den Sieg Christi über die kosmischen Mächte des Bösen und unsere so erwirkte Befreiung (vgl. Irenäus' Theorie der Versöhnung). John de Gruchy vertritt die Ansicht, dass die letztgenannte Theorie uns hilft, die soziale und die kosmische Dimension der Versöhnung zu verstehen.[27]

Versöhnung hat sowohl eine vertikale als auch eine horizontale Dimension. Belhar bestätigt, wie es schon die Versöhnungstheorien nahelegen, dass Gott uns mit sich selbst versöhnt, dass er uns aber auch miteinander versöhnt. Donald Shriver setzt sich mit der horizontalen (persönlichen und sogar politischen) Dimension der Versöhnung auseinander. Zur Versöhnung und Vergebung gehören die ehrliche und wahrheitsgetreue Betrachtung vergangenen Unrechts, der Verzicht auf Rache, die Empathie für die Opfer und Täter des begangenen Unrechts und die Verpflichtung der Opfer, das Leben an der Seite der Täter weiterzuführen.[28]

---

[26] Vgl. *Michael Welker*, God the Spirit, Fortress Press, Philadelphia 1994, 145–147. (Dt.: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn ^{3}2005.)

[27] Vgl. *John de Gruchy*, Reconciliation, Restoring Justice. SCM Press, London 2002, 58.

[28] Vgl. *Donald Shriver*, An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics. Oxford University Press, Oxford/New York 1995, 67. Dieses Buch von Shriver bietet eine hilfreiche kirchen-

Die Gerechtigkeit, zu der sich Belhar bekennt, könnte als „mitleidende" (engl. *compassionate*) Gerechtigkeit bezeichnet werden. Entsprechend dem biblischen Gebrauch wird auch hier auf die Opferdimension (Gerechtigkeit als *tsedakah* und *dike)* und die forensische Dimension der Gerechtigkeit (Gerechtigkeit als *mishpat* und *dike*) Bezug genommen. Durch das Werk der Erlösung Jesu Christi erklärt Gott uns für gerecht. Menschen, die durch die Gnade Gottes gerechtfertigt sind, haben teil am Streben nach Gerechtigkeit in der Welt. Gerechtfertigte Menschen, Menschen, die recht gemacht worden sind durch den dreieinigen Gott, setzen sich für die Menschenrechte in unserer gebrochenen Welt ein. Für Christopher Marshall ist die Rechtfertigung durch den Glauben ein Ausdruck wiederherstellender Gerechtigkeit.[29] In einem Artikel über die Auswirkung des christlichen Glaubens auf die Verwirklichung sozio-ökonomischer Rechte würdigt Dirkie Smit die Bedeutung der theologischen Tradition von Barmen in ihrem Versuch, Theorien der Gerechtigkeit zu entwickeln. In der Terminologie der theologischen Tradition von Barmen können Theologie und Kirchen in dreifacher Weise zum Diskurs über öffentliche Gerechtigkeit beitragen: Die Berichte des Alten und des Neuen Testaments bieten eine wertvolle Orientierung und Perspektive; die christliche Auslegungstradition weist informative Entwicklungen und Fallstudien auf; die aktuellen ökumenischen Diskussionen können dazu beitragen, kritische Probleme und Erkenntnisse aufzuspüren.[30]

Der Begriff des Opfers hat noch eine zweite Dimension. Er deutet darauf hin, dass Gerechtigkeit in dieser Welt nicht erreicht werden kann, wenn nicht der Wille vorhanden ist, sich für den anderen zu opfern. Ein dritter Aspekt der Opferdimension der Gerechtigkeit ist die Tatsache, dass Gerechtigkeit nicht Rache sucht, sondern Barmherzigkeit ist. Sie sucht die Heilung und Wiederherstellung sowohl der Täter als auch der Opfer. Sie sucht de facto die Heilung aller zerbrochenen Beziehungen. Darum wird diese Gerechtigkeit wiederherstellende Gerechtigkeit genannt. Marshalls Analyse des Gebrauchs des Gerechtigkeitsbegriffes im Neuen Testament gestat-

---

geschichtliche Analyse des öffentlichen Charakters der Vergebung, insbesondere auf den Seiten 45–62. Ein neues Buch von Shriver über Versöhnung im öffentlichen Bereich ist kürzlich veröffentlicht worden: *Donald Shriver*, Honest Patriots. Loving a Country Enough to Remember its Misdeeds, Oxford University Press, Oxford 2005.

[29] Vgl. *Christopher Marshall*, Beyond Retribution. A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment, Eerdmans, Grand Rapids 2001, 59.

[30] Vgl. *Dirkie Smit*, On Social and Economic Justice in South Africa Today: a Theological Perspective on Theoretical Paradigms; in: *A.J. van der Walt* (ed.), Theories of Social and Economic Justice, Sun Press, Stellenbosch 2005, 225–234.

tet ihm, Gerechtigkeit als wiederherstellende Gerechtigkeit oder Bundesgerechtigkeit zu bezeichnen. Die Bundesgerechtigkeit geht über Vergeltung und Strafe hinaus und sucht, wie die Versöhnung, die Heilung von Beziehungen. Wie die Versöhnung strebt auch die wiederherstellende Gerechtigkeit und Bundesgerechtigkeit nach Einbeziehung. Sie erstrebt die Erneuerung des Bundes Gottes mit den Menschen, der Menschen untereinander und der Menschen mit der übrigen Schöpfung.[31]

3. Barmen und der processus confessionis *im Blick auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit*

Die Geschichte der BTE und ihre Stoßrichtung haben noch heute Auswirkungen auf den öffentlichen theologischen Diskurs in Südafrika, wie auch auf dem übrigen afrikanischen Kontinent. Der Begriff des *status confessionis* hat die Diskussionen über wirtschaftliche Ungerechtigkeit im globalen Kontext beeinflusst, zunächst im Südafrikanischen Bund Reformierter Kirchen und später im Reformierten Weltbund (RWB), zunehmend auch in internationalen ökumenischen Organisationen wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Die Tatsache, dass Afrika durch die globale Marktwirtschaft aus der Weltwirtschaft ausgeschlossen ist, hat die Konsultation von Kitwe 1995 über „Reformierter Glaube und Wirtschaftliche Gerechtigkeit", die vom Südafrikanischen Bund Reformierter Kirchen einberufen worden war, dazu veranlasst, wirtschaftliche Gerechtigkeit als einen Bekenntnisfall zu betrachten.[32] 1997 hat die Generalversammlung des RWB in Debrecen die Mitgliedskirchen und die ökumenische Bewegung aufgerufen, sich an einem *processus confessionis* im Blick auf wirtschaftliche Gerechtigkeit und die Zerstörung des Lebens auf der Erde zu beteiligen.[33] Dies beinhaltet, das Thema der wirtschaftlichen Gerechtigkeit nicht nur als Frage der Sozialethik anzusehen, sondern dass sie mit dem Glauben an sich zu tun hat. Damit sind Christen herausgefordert, die wirtschaftlichen Prozesse sowie ihre Konsequenzen für das Leben der Menschen und für die Schöpfung zu analysieren und zu verstehen. 1998 hat sich die Vollversammlung des ÖRK in Harare diesem *processus confessionis* ange-

[31] Vgl. *Marshall*, Beyond Retribution, a. a. O., 35–95.

[32] Vgl. WARC, Reformed Faith and Economic Justice (1995); http://www.warc.ch/pc/rfej/03.html [19. November 2008].

[33] Vgl. *Milan Opočenský* (ed.), Debrecen 1997: Proceedings of the 23rd General Council of the World Alliance of Reformed Churches (Presbyterian and Congregational), World Alliance of Reformed Churches, Genf 1997, 197–198.

schlossen,[34] was zu einer engen Zusammenarbeit zwischen dem RWB und dem ÖRK und anderen ökumenischen Organisationen geführt hat.[35]

Angesichts globaler wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung beinhaltet der *processus confessionis* einen engagierten Prozess der fortschreitenden Erkenntnis, der Aufklärung, des Bekennens und des konkreten Handelns innerhalb der Mitgliedskirchen des RWB und anderer ökumenischer Organisationen. Dieser Prozess führt vielleicht nicht zu einem neuen schriftlichen Bekenntnis, doch er tritt für eine gemeinschaftliche Ethik des Diskurses ein, durch den Mitgliedskirchen, Gemeinden und einzelne Gläubige auf allen Kontinenten mit Phantasie und Verantwortung den lebensbedrohenden Realitäten der gegenwärtigen wirtschaftlichen und ökologischen Entwicklungen begegnen können.

2005 wurde vom RWB in Ghana das *Accra-Dokument* angenommen,[36] das den Begriff des *processus confessionis* noch einen Schritt weiterführt. Das Beyers-Naudé-Zentrum für öffentliche Theologie an der Universität Stellenbosch hat auf der Basis dieses Dokuments ein gemeinsames Forschungsprojekt der Evangelisch-Reformierten Kirche in Deutschland und der sich Vereinigenden Reformierten Kirche im Südlichen Afrika koordiniert. Dieses Projekt, das von Allan Boesak geleitet wird, konzentriert sich – von einer bekenntnistheologischen Sicht ausgehend – auf die Auswirkung der Globalisierung auf nördliche und südliche Länder. Kirchen in so genannten nördlichen und südlichen Ländern setzen sich gemeinsam für die Aufnahme Afrikas und anderer ausgeschlossener Kontinente und Regi-

---

[34] Vgl. Gemeinsam auf dem Weg. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Harare 1998, hg. von *Klaus Wilkens*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1999, 353.

[35] Das Bangkok Symposium von 1999, das in Reaktion auf die Finanzkrise der asiatischen Länder einberufen wurde, bezeugt diese Zusammenarbeit. Die Teilnehmenden, zu denen Vertreter der Christlichen Konferenz Asiens, der Kirche Christi in Thailand, des asiatischen kulturellen Entwicklungsforums (ACFOD) und der Buddhistischen Gemeinschaft von Thailand gehörten, sandten Botschaften an Kirchen, andere Glaubensgemeinschaften, die Welthandelsorganisation, den Internationalen Währungsfonds sowie an multinationale Konzerne und drängten sie, Maßnahmen gegen die wirtschaftliche Ungerechtigkeit und die Zerstörung der Erde zu treffen. Auf der Grundlage der Bangkok Konferenz übermittelte der Reformierte Weltbund dem Menschenrechtsausschuss der Vereinten Nationen auf dessen 57. Sitzung eine schriftliche Eingabe über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Innerhalb der Genfer Ökumene haben der ÖRK, der RWB, der Lutherische Weltbund, der Weltbund Christlicher Vereine Junger Frauen (YWCA) und Junger Männer (YMCA) unter anderen die Ökumenische Koalition für Alternativen zur Globalisierung (ECAG) gebildet, E/CN.4/2001/NGO/4, 16 January 2001.

[36] In: Ökumenische Rundschau 4/2004, 497 ff.

onen in den politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Hauptstrom der Weltgemeinschaft ein.[37]

Die reformierten Kirchen in Südafrika dienen der Sache der Gerechtigkeit am besten, wenn sie sich in diesem *processus confessionis* mit Brüdern und Schwestern aus verschiedenen Teilen der Welt zusammentun und wenn sie ihr sozialethisches Programm nach diesem Prozess ausrichten. Nicht weniger als eine solche gemeinsame Anstrengung ist erforderlich, um den anstehenden Herausforderungen angemessen zu begegnen, wie sie deutlich im Dokument des RWB benannt werden: die zunehmende Ausschließung von Entwicklungsländern und Armen aus der regulären Wirtschaft; die Verschlimmerung der HIV/AIDS-Pandemie; Rassenhass und ethnische Säuberung durch sozio-ökonomische Vernichtung; die Fortdauer von Bürgerkriegen und bewaffneten Konflikten um profitbringender Waffengeschäfte willen; die Feminisierung der Armut, sexueller Missbrauch und das Florieren des weltweiten internationalen Sex-Marktes; internationale Sanktionen; die Entfremdung vom Land; die Aneignung und Marginalisierung von Sprache, Musik, Nahrungsmitteln und kulturellen Schätzen durch den Markt und die Massenmedien; die zunehmende Unerreichbarkeit von Nahrungsmitteln, Obdach und Gesundheitsversorgung; zunehmende Arbeitslosigkeit und die Negierung nicht-technischer Fertigkeiten durch den Markt; die Auswirkungen von Überschwemmungen, Dürre, Feuer und Stürmen, die Zeichen des Missbrauchs der Erde sind; Wasser- und Luftverschmutzung, Ausbeutung von Ressourcen und Zerstörung der biologischen Vielfalt und Entfremdung der Menschen von der übrigen Schöpfung:[38] Die Theologie von Barmen beeinflusst die Entwicklung dieses *processus confessionis*, der in (Süd-)Afrika und darüber hinaus vielleicht der aktuellste Ausdruck der fortdauernden Bedeutung von Barmen ist.

4. Schlussbemerkungen

Barmen ist ein Geschenk der Bekennenden Kirche in Deutschland an die Christen in Südafrika. Dieser Artikel will zeigen, dass wir das Geschenk mit

---

[37] Zu einer kenntnisreichen Darstellung des *processus confessionis* vgl. *Dirkie Smit*, A Time for Confession? On the WARC Project ‚Reformed Faith and Economic Justice'; in: Ned Geref teologiese Tydskrif 44:3&4, 2003, 478–499. In jüngster Zeit tritt Kathryn Tanner für eine Wirtschaft der Gnade im Kontext globaler wirtschaftlicher Ausschließung und globaler Umweltzerstörung ein. Vgl. *Kathryn Tanner*, Economy of Grace. Fortress Press, Minneapolis 2005.

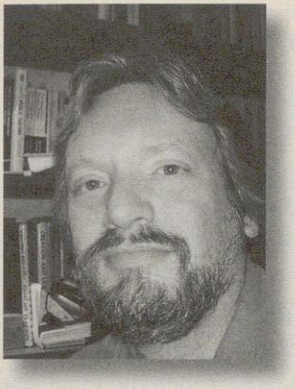
[38] Vgl. ECOSOC 2001, 3–4.

Dankbarkeit empfangen haben. Nicht nur in der Zeit des Widerstands gegen die Apartheid haben wir uns auf einen Prozess der Erkenntnis, der Anerkennung, der Annahme, der Rezeption und der Verwirklichung von Barmen in unserem Leben eingelassen. Wir fahren fort mit diesem Prozess, indem wir uns bemühen, Belhar zu bekennen und zu leben. Die Wirkungen von Barmen gehen über die Grenzen Südafrikas hinaus: Als afrikanische Christen führen wir gemeinsam mit Christen anderer Kontinente den Prozess der Rezeption von Barmen fort. Wir sehen darin einen Weg, inmitten der Herausforderungen der Globalisierung unserem Glauben getreu zu leben.

Während ich diesen Artikel schreibe, sind in Südafrika zwei Prozesse in Gang: Präsident Thabo Mbeki ist von seiner Partei, dem regierenden Afrikanischen Nationalkongress, aufgefordert worden, von seinem Präsidentenamt zurückzutreten. Der Präsidentenwechsel hat sich der Verfassung gemäß vollzogen und hat keinen Bruch im öffentlichen und politischen Leben Südafrikas nach sich gezogen. Dieser friedliche Wandel sagt viel aus über die Stärke unserer Demokratie. Die Kirchen in Südafrika müssen jetzt mit einem neuen Präsidenten und einer neuen Regierung in Verbindung treten. Auch müssen wir uns intensiv mit den Faktoren und den Umständen befassen, die zu diesem erzwungenen Rücktritt geführt haben. Darüber hinaus müssen wir eine Kultur des offenen, aufrichtigen, umfassenden und mutigen öffentlichen Dialogs und der öffentlichen Kritik fördern. In diesem Neuorientierungsprozess und angesichts der bleibenden Aufgabe, eine glaubwürdige öffentliche Theologie und ein glaubwürdiges öffentliches Zeugnis zu entwickeln, lassen wir uns von den Bekenntnissen von Barmen und Belhar leiten.

Das andere ist die Tatsache, dass wir als reformierte Christen enttäuscht und betrübt darüber sind, dass aufgrund der negativen Einstellung der vornehmlich weißen Niederländisch-Reformierten Kirche gegenüber Belhar der Vereinigungsprozess zwischen der Niederländisch-Reformierten Kirche und der sich Vereinigenden Reformierten Kirche im Südlichen Afrika auf synodaler Ebene beendet wurde. Nach einigen Jahren hochgesteckter Erwartungen im Blick auf die Bildung einer vereinigten Kirche bekennen wir heute unsere eigene Schuld und bekennen unseren Glauben an den Gott von Barmen und Belhar, dem die Kirche und die Welt gehören. Wir leben in der Hoffnung, dass Er diese beiden Kirchen in den Stand setzt, ihrem Glauben getreu so zu leben, wie es einige Christen, weit von unseren Küsten entfernt, vor 75 Jahren getan haben.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt



Im Zeitalter der Globalisierung den dreieinigen Gott bekennen – eine lutherische Stimme

VON GUILLERMO HANSEN[1]

1. Die Zeichen der Zeit theologisch deuten

Das Bekenntnis ist schon immer das Herzstück der lutherischen Tradition gewesen. Im 20. Jahrhundert haben Dietrich Bonhoeffer (von „links") und Hermann Sasse (von „rechts") inmitten des Ansturms des Nationalsozialismus den Begriff des *status confessionis* neu belebt. Während seiner Teilnahme an theologischen Diskussionen, die zu der Position der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) führten, schrieb Bonhoeffer einen Aufsatz mit dem Titel „ Die Kirche vor der Judenfrage" (April 1933).[2] Darin vertrat er die Auffassung, dass die Kirche sich in einer kritischen Situation befinde, wenn ihr ureigenstes Wesen und ihre Verkündigung von Maßnahmen des Staates betroffen werden wie dem Ausschluss von getauften Juden aus den christlichen Gemeinden oder dem Verbot missionarischer Tätigkeit unter den Juden. Nach Bonhoeffer befindet sich die Kirche in diesem Fall in einem *status confessionis,* da die rassistischen und diskriminierenden Gesetze des Staates eine Bedrohung für wesentliche Aspekte des Lebens der Kirche als *koinonia* darstellen.

Diese Entwicklung trug zu der theologischen Gesamtlage bei, die später Theologen wie Manas Buthelezi dazu bewegten, das südafrikanische Apartheidregime als eine „Bekenntnissituation" zu bezeichnen. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Daressalam 1977

[1] Guillermo Hansen ist Professor für Systematische Theologie am Luther Seminary in St. Paul (USA). Von 1996–2008 lehrte er am ISEDET in Buenos Aires (Argentinien) Systematische Theologie und Ethik.

[2] *Dietrich Bonhoeffer*, Die Kirche vor der Judenfrage. Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), hg. von Eberhard Bethge u. a., Bd. 12, Chr. Kaiser, Gütersloh 1997, 349–358.

stellte das erste gemeinsame Bemühen des weltweiten Luthertums dar, seine Einigkeit in der Erklärung eines *status confessionis* zu bezeugen, die besagt, „daß Kirchen auf der Basis des Glaubens und, um die Einheit der Kirche zu manifestieren, öffentlich und unzweideutig das bestehende Apartheid-System ablehnen".[3] In den 1980er und 1990er Jahren versuchten dann Theologen wie Ulrich Duchrow, diese Bekenntnisterminologie auf die Ungerechtigkeiten anzuwenden, die durch die globale Wirtschaft verursacht werden.[4] Viele Lutheraner, die die globale Wirtschaftsweise zu einer Frage des Bekenntnisses machten, beriefen sich dabei auf die reformatorische Tradition. Einige von ihnen behaupteten aus gutem Grund, dass die neoliberale Globalisierung nicht nur die Rolle des Staates im Blick auf das Gemeinwohl und die Stabilität der Gesellschaft, sondern auch die Integrität des Evangeliums selbst untergrabe. Die ungeheuere Offensive des transnationalen Kapitals, das maßlose Anwachsen neoliberaler Regeln, das Elend der Arbeitslosigkeit, der Rückgang staatlicher Sozialhilfe, Korruption, das Verschwenden von lokalen Ressourcen zur Deckung der Auslandsschulden – all das scheint darauf hinzuweisen, dass dies eine „Zeit zum Bekennen" ist. Doch gefährdet diese Flut von Problemen wirklich die Wahrheit des Evangeliums und die Integrität des Glaubens? Was steht wirklich auf dem Spiel? Trotz dieser Stimmen hat die Gemeinschaft der lutherischen Kirchen bislang die durch die Globalisierung verursachten Ungerechtigkeiten nicht zu einem *status confessionis* erklärt.

Im Jahr 2001 hat der LWB ein weltweites Studienprojekt in Gang gesetzt, an dem lutherische Kirchen, Organisationen und Theologen beteiligt werden sollten. Es trägt den Titel: „Der wirtschaftlichen Globalisierung als Communio begegnen." Die Ergebnisse dieser Studie bildeten einen der Hauptakzente der 10. Vollversammlung des LWB in Winnipeg, Kanada (2003). In den Abschlussresolutionen heißt es:

„Als Communio müssen wir der falschen Ideologie der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung so begegnen, dass wir dieser Realität und ihren Auswirkungen entgegentreten, sie umwandeln und verändern. Diese falsche Ideologie gründet auf der Annahme, dass der auf Privateigentum, ungezügeltem Wettbewerb und dem Vorrang geschäftlicher Vereinbarungen aufgebaute Markt das absolute Gesetz ist, das das menschliche Leben, die Gesellschaft und die Umwelt beherrscht. Hier handelt es sich um Götzendienst. Er führt dazu, dass

[3] Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Daressalam 1977, „In Christus – eine neue Gemeinschaft", epd-Dokumentation Nr. 18, GEP, Frankfurt am Main 1977, 212.

[4] Vgl. *Ulrich Duchrow*, Weltwirtschaft heute – ein Feld für Bekennende Kirche, Christian Kaiser Verlag, München 1986.

die, die kein Eigentum besitzen, systematisch ausgeschlossen werden, die kulturelle Vielfalt zerstört wird, instabile Demokratien demontiert werden und die Erde verwüstet wird."[5]

Auf dem Hintergrund dieser entscheidenden Resolution initiierte die LWB-Abteilung für Theologie und Studien 2004 das Programm „Die Theologie im Leben der Kirche" und legte den Schwerpunkt auf die programmatische Grundlage: „Unseren Glauben an den dreieinigen Gott bekennen und leben." Dieses Programm war mehrgleisig konzipiert; eine Spur konzentrierte sich auf Fragen von „Tod und Ungerechtigkeit" und befasste sich mit den Realitäten von Globalisierung und Herrschaft. In keinem Falle ist dabei die Globalisierung als eine Angelegenheit angeprangert worden, die nach „Bekennen" im historischen und traditionellen Sinne verlangt. Vielmehr wird hier eine doppelte Strategie verfolgt: die Stärkung der weltweiten lutherischen *communio* als ein Ort ethischer Bildung sowie die Ermutigung zum Engagement und Entwicklung eines Bürgersinnes, der in seinen Handlungen und Methoden für gerechte Systeme eintritt.[6] Nicht jede Krise und jede Ungerechtigkeit scheint ein Bekenntnisfall zu sein – ein Fall für kirchlichen und politischen Widerstand wohl, aber nicht immer unbedingt für einen bekenntnishaften Protest.[7]

Die reformierte Familie scheint hier weiter und womöglich auch auf andere Weise vorgegangen zu sein: durch Versammlungen, Erklärungen und theologische Beiträge im Rahmen des Reformierten Weltbundes (RWB). 1997 rief die Generalversammlung des RWB in Debrecen (Ungarn) zu einem *processus confessionis* auf (einem engagierten Prozess zunehmender Erkenntnis, Bildung und wachsenden Bekennens) im Blick auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit und die Bedrohung der Umwelt. Dem folgte die Buenos Aires-Erklärung 2003 mit dem Aufruf, die Forderung der Kitwe-Konsultation (Sambia) aufzunehmen, einen *status confessionis* im Blick auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit auszurufen,[8] sowie die Erklärung von Accra (2004), das eine aktive Antwort auf die Zeichen der Zeit anmahnt:

„Eine Glaubensverpflichtung kann ihre Ausdrucksform gemäß der jeweiligen regionalen und theologischen Tradition in unterschiedlicher Weise finden: als Bekenntnis, als gemein-

---

[5] 10. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Winnipeg, Kanada 2003, „Zur Heilung der Welt", epd-Dokumentation Nr. 34, GEP, Frankfurt am Main 2003, 15.

[6] Vgl. *LWF*, Engaging Economic Globalization as a Communion; in: *Karen Blomquist* (ed.), Communion, Responsibility, Accountability, Genf 2004, 21ff.

[7] Vgl. *Robert Bertram*, A Time for Confessing, Eerdmans, Grand Rapids 2008, 13.

[8] *World Alliance of Reformed Churches*, South-South Member Churches' Forum on Confessing/Covenanting for Justice in the Economy and the Earth, 2003, „Faith Stance on the Global Crisis of Life"; in: http://warc.jalb.de/warcajsp/side.jsp?news_id=1165&navi=45.

samen Akt des Bekennens (*confessing*), als Glaubenserklärung oder als einem Akt der Treue gegenüber dem Bund Gottes. Wir haben das Wort Bekennen/Bekenntnis gewählt, … um auf die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer aktiven Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit hinzuweisen. … Vor dem Hintergrund unserer reformierten Tradition und der Erkenntnis der Zeichen der Zeit erklärt die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes, dass die Frage der globalen wirtschaftlichen Gerechtigkeit eine für die Integrität unseres Gottesglaubens und unsere Nachfolgegemeinschaft als Christinnen und Christen grundlegende Frage ist. Wir glauben, dass die Integrität unseres Glaubens auf dem Spiel steht, wenn wir uns gegenüber dem heute geltenden System der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung ausschweigen oder untätig verhalten."[9]

Der Begriff des Bekenntnisses belebt zweifellos die ethische und dramatische Dimension des Protestantismus im Allgemeinen, die ihrerseits die Aufmerksamkeit der Kirchen und Werke auf die Herausforderungen des Neoliberalismus lenkt. Doch über die rhetorischen Aspekte hinaus stellt sich die Frage, ob diese Bekenntnisterminologie tatsächlich in Beziehung gesetzt wird zu ihrem historisch-theologischen Gebrauch und ob dies eine effektive Strategie zur Bewältigung der durch die Globalisierung entstandenen Herausforderungen darstellt. Sind das Evangelium und/oder die Botschaft vom Heil in Christus durch die jüngsten globalen Entwicklungen bedroht? Bedeutet der Neoliberalismus, dass die Integrität unseres Glaubens auf dem Spiel steht? Wenn das der Fall ist, muss man sich fragen, was der Grund dafür ist, dass man auf die theologische Begrifflichkeit der *confessio* zurückgreift?

Sei es nun *casus, status* oder *processus confessionis*, klar ist, dass einer der Hauptgründe für den Gebrauch dieser Begriffe darin liegt, dass man die durch wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Globalisierung verursachte Bedrohung ebenso im Blick hat wie das Wohl der Menschheit und der Schöpfung. Gewiss stellt der Rückgriff auf solche Latinismen keine theologische Pedanterie dar; er zielt vielmehr darauf ab, einen Konflikt, einen Bruch, einen Prozess der Marginalisierung deutlich zu machen und vorherrschende Darstellungen zu verändern. Auf die wirtschaftliche Ungerechtigkeit angewandt weist er sowohl auf das Emporkommen des globalen Südens, auf „marginalisierte" Erkenntnisse und Erfahrungen und Stimmen hin, die den dominierenden theologischen Diskurs zerpflücken, indem sie lose Fäden der Tradition zusammenfügen. Dabei wird die Tradition nicht aufgehoben; es wird vielmehr versucht, sie zu bekräftigen und in ökumenischer Breite neu zu definieren und zu interpretieren. Dieser Aufruf zu einer gemeinsamen historischen Sprache entspringt der Notwendigkeit

[9] *Reformierter Weltbund*, 24. Generalversammlung, Accra/Ghana, 30. Juli bis 13. August 2004, Dokument 28-g1, Abs. 15 u. 16 „Bekenntnis des Glaubens angesichts wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung".

einer Vergewisserung der kirchlichen Glaubensüberzeugungen und Lehren, der Ausübung kirchlicher Autorität und der Forderung nach einer ethischen Antwort sowie nach sozio-politischem Handeln. Es ist ein ökumenischer Aufruf an die Kirche, in Zeiten der Krise die Reihen zu schließen. Die Sprache des Bekenntnisses ruft einen dramatischen Kontext wach und deutet auf ein Gefühl und ein Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer universalen Kirche, die in einem dramatischen, eschatologischen Kampf steht.

Bekannt ist aber auch, dass eine in dramatische Sprache gekleidete Rede leicht in eine Welle des Enthusiasmus gerät und versucht, inmitten komplexer und unvorhergesehener Realitäten eine gradlinige Verbindung zwischen Doxologie und Ethik herzustellen. Angesichts solcher Aussagen von Reformierten weisen viele Lutheraner auf die Gefahr hin, dass das Evangelium zum Gesetz werde, was dann für diese Lutheraner fürwahr eine Bekenntnisfrage würde! Einige dieser Anfragen scheinen berechtigt zu sein, zumal wenn man bedenkt, dass die Sprache der *confessio* der reformierten Tradition nicht eigen ist.[10] Viele reformierte Theologen erkennen wohl die lutherischen Wurzeln dieser Bekenntnissprache an, erheben jedoch den Anspruch, zur Verbreitung ihrer original „lutherischen" Bedeutung beigetragen zu haben in dem Sinne, dass sie Ausdruck eines Interesses am Leben und an der Politik ist, das über die Lehr- und Glaubensfragen im engeren Sinne hinausreiche. Dieses „erweiterte" Verständnis – inspiriert von Barmens starkem Bekenntnis zu Christus als dem einen „Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir *im Leben und im Sterben* zu vertrauen haben" (These I), und zu Christus als „Gottes kräftiger Anspruch auf unser *ganzes Leben*" (These II), ebenso wie von Karl Barths Briefen an die Niederländer, die Franzosen und die Tschechen während des Zweiten Weltkrieges – erlaube ein deutlicheres Engagement der Christen in politischen Angelegenheiten.

An dieser Stelle sollte klar sein, dass es sich hierbei weder um eine Frage der Ideologie handelt, noch der Relevanz des christlichen Glaubens angesichts der Krise unserer Zeit. Vielmehr geht es um die theologische Deutung dieser Zeit und somit auch um das erforderliche Handeln. Missstände und Krisen müssen durch die theologische Stimme benannt werden; doch welche Stimme ist die geeignete? Die durch die Globalisierung hervorgerufenen wirtschaftlichen und sozialen Ungerechtigkeiten verlangen, dass die Kirche ihre Bekenntnistradition befragt und so die äußeren Missstände

[10] Vgl. *Eugene TeSelle*, How do we recognize a *status confessionis?*; in: Theology Today 45/1988, 72f.

in den Horizont ihres Bekennens mit einbezieht. Doch wie? Ich bin der Auffassung, dass das Luthertum aus mindestens drei Gründen die Globalisierung nicht zum *status confessionis* erhoben hat (im Unterschied zur Accra-Erklärung der Reformierten).

Erstens: Die normativen Kriterien, die die Magdeburger Tradition und die Konkordienformel, Art. X bieten – die Grundlage lutherischer Sprache für Zeiten der Verfolgung, die nach einem Bekenntnis verlangen – scheinen geeigneter zu sein für Situationen des Absolutismus, des Totalitarismus und des Rassismus innerhalb der Kirche, weit entfernt vom „säkularen Gewand", das die heutige Dynamik bestimmt. Zweitens: Bonhoeffers Erbe im Blick auf die Bekenntnisfrage und die bleibende Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium hebt die Diskussion auf eine andere Ebene: Wenn der Staat und die politischen Institutionen aufhören, ihre Rolle zu erfüllen, dann ist die Kirche aufgerufen, um der Welt und nicht nur um des christlichen Glaubens willen ihre Stimme zu erheben. Hier geht es um die „Babylonische Gefangenschaft" der Staaten und der Politik, die der Ideologie verfallen, dem Geld und den Märkten mehr zu dienen als den Menschen und der Natur. Drittens: Das plurale kulturelle und soziale Klima, das den neoliberalen Ansturm gebändigt hat, ist nicht notwendig eine *unmittelbare* Bedrohung für das Evangelium, doch es trägt zu einer sanften, aber stetigen Aushöhlung der „Ordnungen" oder Räume der Schöpfung bei, die auf Gerechtigkeit, Frieden und Gleichheit gründen.

Sieht man diese drei Beobachtungen zusammen, dann wird deutlich, warum das lutherische Denken in letzter Zeit dahin tendierte, sich mehr auf die historischen trinitarischen Symbole oder Glaubensbekenntnisse (mit denen das Konkordienbuch beginnt) zu stützen als auf die Konkordienformel als solche. Seine Sprache neigt eher zu einem trinitarischen Bekenntnis als zu einem Bekenntnis hinsichtlich der Integrität des Evangeliums, wenn das Wort Gottes durch den Anspruch fremder Autoritäten in Gefahr gerät.[11] Das bietet eine größere sprachliche Spannweite, in der der hermeneutische Rahmen der Lehre von den zwei Regimenten eine Auffrischung erfährt, um den Akt des Bekennens seiner wahren sozialen und politischen Dimension „zuzuordnen", durch klare Unterscheidung und Darstellung der dreifältigen Wirkweise Gottes in der Welt und das Aufzeigen der entsprechenden kirchlichen und politischen Praxis.

[11] Vgl. *Robert Bertram*, Confessing as Re-Defining Authority: Ethical Implications of Augsburg's Time for Confessing; in: *Eckehart Lorenz* (ed.), The Debate on Status Confessionis, Studies in Christian Political Theology, LWF Studies, Genf 1983, 95ff.

2. *Casus Confessionis in der lutherischen Tradition*

Die lutherische Tradition teilt mit der *oikumene* die Überzeugung, dass der Akt des Bekennens ein spezifischer Aspekt des christlichen Glaubens ist. Aus biblischer Sicht ist dieser Glaube als ein Wirken des Heiligen Geistes eine ganzheitliche Wirklichkeit, die sich nicht nur in Lob und Anbetung, sondern auch in Nachfolge, Berufung, Mission und in der *diakonia* der Kirche äußert. Diesen ganzheitlichen Aspekt hat Luther schon mit seinem Begriff der drei „heiligen Orden" (Ordnungen, *ecclesia, politia, oeconomica*) in seinem bemerkenswerten „Bekenntnis" von 1528 entwickelt.[12] Durch Gottes Wort werden diese Räume zu geheiligten Bereichen für das christliche Leben, in denen sich die Anforderungen des Gesetzes und die Verheißung des Evangeliums gegenüberstehen, die christliche Liebe und das christliche Zeugnis. Doch diesem umfassenden Begriff hat das Luthertum noch eine weitere Bedeutung hinzugefügt, nämlich den Bekenntnisfall (*casus confessionis)* in Zeiten der *Verfolgung* und der *Tyrannei*.[13] Obwohl das gesamte Leben eines Christen und auch der Kirche eine Zeit des Bekennens ist (in seinem ursprünglichen Sinne), gibt es historische Situationen, die eine öffentliche Verteidigung des Evangeliums und der Integrität des Glaubens erfordern.

Als die *Konkordienformel* entstand, kam dieser Gedanke der *confessio* im Rahmen einer Auseinandersetzung über die so genannten *adiaphora* (Mitteldinge – *res media et indifferentes)* auf. Dabei ging es um die Frage, ob es sinnvoll sei, einige Zeremonien und Rangordnungen von Ämtern wieder einzuführen, die schon abgeschafft worden waren und nicht *per se* als von Gott verordnet galten. Die Partei um Matthias Flacius vertrat die Auffassung, dass in Zeiten des Ärgernisses oder der Verfolgung Dinge, die vorher für den Glauben zweitrangig waren, zu erstrangigen Angelegenheiten des Bekenntnisses werden könnten, weil es darum gehe, die Integrität des Evangeliums zu verteidigen.[14] Diese Position stand Melanchthons eher kongenialer Einstellung gegenüber und fand ihren Widerhall schließlich in der *Konkordienformel*: Jene Fragen, die als *adiaphora* gelten, werden dann zu erstrangigen Problemen, wenn sie aufgenötigt werden und

[12] Vgl. *Martin Luther*, Bekenntnis der Artikel des Glaubens wider die Feinde des Evangeliums und allerlei Ketzereien (Vom Abendmahl Christi Bekenntnis), 1528.

[13] Vgl. Konkordienformel, Artikel X (1577). Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1959, 813ff.

[14] Vgl. *Bertram*, A Time for Confessing, a.a.O., 35f; *David Whitford*, Tyranny and Resistance: The Magdeburg Confession and the Lutheran Tradition, Concordia, St. Louis 2001.

damit das evangelische Gewissen verletzt wird, das in der Rechtfertigung durch den Glauben verankert ist.[15] Auf diese Weise stellt eine Bedrohung der evangelischen Freiheit einen *casus confessionis* dar, wie es im folgenden Text deutlich wird:

„Wir glauben, lehren und bekennen, daß zur Zeit der Verfolgung, wann ein runde Bekenntnus des Glaubens von uns erfordert, in solchen Mitteldingen den Feinden nicht zu weichen, wie der Apostel geschrieben: ‚So bestehet nun in der Freiheit, damit uns Christus befreiet hat, und laßt euch nicht wiederumb in das knechtigische Joch fangen' (Gal 5,11) ... Dann in solchem Fall ist es nicht mehr umb Mittelding, sondern umb die Wahrheit des Evangelii, umb die christliche Freiheit und umb die Bestätigung öffentlicher Abgötterei wie auch um Verhütung des Ärgernus der Schwachgläubigen zu tun, darin wir nichts zu vergeben haben, sondern rund bekennen und darüber leiden sollen, was uns Gott zuschicket und über uns den Feinden seines Wortes verhängt."[16]

Somit sind folgende Richtlinien für das Bekenntnis in Notsituationen gegeben: 1) Bekennen als ein öffentlicher Akt, der zentrale Glaubensaussagen berührt, ist eng mit einem Kontext politischer und religiöser *Verfolgung* verbunden. Bekennen wird nötig, wenn die Wahrheit des Evangeliums (die ihren Mittelpunkt in der Rechtfertigung durch den Glauben hat) entweder durch kirchliche Tyrannei oder durch die Arroganz staatlicher Macht bedroht ist. 2) Bekennen ist notwendig, wenn die Gefahr besteht, in *Abgötterei* zu verfallen oder die durch das Evangelium geschenkte Freiheit zu verlieren. 3) Das Bekenntnis sollte klar und unumwunden sein, um der „Schwachen im Glauben" willen, die leicht verwirrt werden könnten durch Dinge, die nicht von zentraler Bedeutung für den Glauben sind.

Während die Begriffe des *casus* und *status confessionis* später fallen gelassen wurden – mit einem kurzen Aufflackern während der Expansion des preußischen Reiches und der Vereinigung von Lutheranern und Reformierten[17] – erlebte das 20. Jahrhundert sein Wiederaufleben angesichts einer klaren politischen Verfolgung und einer sozialen Marginalisierung. Während des *Kirchenkampfes* (dem Kampf der deutschen Protestanten gegen den Nationalsozialismus) wurde dieser Schlüsselbegriff wieder neu belebt, wie in Bonhoeffers Aufsatz über „Die Kirche vor der Judenfrage", der im April 1933 unmittelbar nach den „Ermächtigungsgesetzen" geschrieben wurde, die die bürgerlichen Freiheiten außer Kraft setzten und eine Politik der *Gleichschaltung* durchsetzten. Das hatte enorme Auswirkungen auf die nachfolgenden theologischen Entwicklungen.

---

[15] Vgl. *Martin Schloemann*, The Special Case for Confessing: Reflections on the Casus Confessionis (Daressalam, 1977) in the Light of History and Systematic Theology, in: *Lorenz* (ed.), The Debate on Status Confessionis, a. a. O., 55ff.

[16] Konkordienformel, Art. X, a. a. O., 815.

[17] Vgl. *Schloemann*, The Special Case for Confessing, a. a. O., 55.

Wenn erklärt wird, dass die Kirche sich im *status confessionis* befindet, so ist das darin begründet, dass die diskriminierenden Gesetze des Staates eine Bedrohung für einen wesentlichen Aspekt des Lebens der Kirche als *koinonia* darstellen. Hier folgt Bonhoeffer der Tradition von Magdeburg und der Konkordienformel. Doch im Bewusstsein der neuen historischen Situation nimmt er aus den Formulierungen des sechzehnten Jahrhunderts eine zusätzliche Bedeutung auf. Im Angesicht der nationalsozialistischen Bedrohung beschrieb er zwei mögliche Szenarien, in denen die Kirche sich als im *status confessionis* befindlich beschreiben kann. Das erste Szenarium: der Staat überschreitet seine Kompetenz und wird zum Tyrannen. Das zweite: der Staat kommt seiner Verantwortung für die Sicherung der gesellschaftlichen Ordnung und des Rechts nicht nach.

Es ist wichtig festzuhalten, dass Bonhoeffer dies im Zusammenhang mit den hermeneutischen Voraussetzungen der politischen Theologie Luthers sieht. Bonhoeffer stellt eine klare Verbindung her zwischen der Zeit zum Bekennen und dem Problem des Missverständnisses der Lehre von den zwei Regimenten Gottes. Wenn diese miteinander vermischt werden, wenn sie nicht ihren göttlichen Auftrag erfüllen, oder wenn ein Bereich eine tyrannische Macht über den anderen ausüben will, dann befindet sich die Kirche im *status confessionis.* Bonhoeffer schreibt dazu:

„... politisches Handeln der Kirche ... ist nur dann möglich und gefordert, wenn die Kirche den Staat in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion versagen sieht, d. h. wenn sie den Staat hemmungslos ein Zuviel oder ein Zuwenig an Ordnung und Recht verwirklichen sieht. In beiden muß sie dann die Existenz des Staates und damit auch ihre eigene Existenz bedroht sehen. Ein Zuwenig läge vor bei der Rechtlosmachung irgendeiner Gruppe von Staatsuntertanen, ein Zuviel läge dort vor, wo vom Staat her in das Wesen der Kirche und ihre Verkündigung eingegriffen werden sollte, d. h. etwa in dem zwangsmäßigen Ausschluß der getauften Juden aus unseren christlichen Gemeinden, in dem Verbot der Judenmission. Hier befände sich die christliche Kirche in *statu confessionis* und hier befände sich der Staat im Akt der Selbstverneinung. Ein Staat, der sich eine vergewaltigte Kirche eingliedert, hat seinen treuesten Diener verloren."[18]

Bonhoeffer konzentriert sich in seiner Darstellung einerseits auf die Missbräuche innerhalb der Kirche und den mit der Kirche getriebenen Missbrauch (die unmittelbar eine klare und erkennbare Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente bedrohen) und andererseits auf den Missbrauch und die Verantwortungslosigkeit des Staates. Diese Interpretation betont nochmals die Bedeutung der Unterscheidung zwischen den zwei Bereichen, um die unterschiedlichen, aber konvergierenden moralischen und gesellschaftlichen Rollen des Staates und der

[18] *Bonhoeffer*, Die Kirche vor der Judenfrage, a. a. O., 353f.

Kirche hervorzuheben.[19] Wenn der Staat es also versäumt, Ordnung und Recht (Räume zum Leben) aufrecht zu erhalten, dann hat die Kirche drei Optionen: den Staat „verantwortlich machen"; „die Opfer unter dem Rad verbinden"; oder „dem Rad selbst in die Speichen fallen".[20] Solches Handeln wäre nach Bonhoeffer „unmittelbar politisches Handeln der Kirche".

Diese Auffassung hat sowohl Lutheraner als auch Reformierte in der Nachkriegszeit stark beeinflusst. In Deutschland wurde in den durch die Spannungen des Kalten Krieges und der nuklearen Aufrüstung gekennzeichneten 1950er Jahren der Begriff des *status confessionis* gebraucht, um die Kirchen aufzurufen, Position gegenüber den ethischen und politischen Herausforderungen der Zeit zu beziehen.[21] Ein weiteres herausragendes Beispiel ist die Erklärung des LWB in Daressalam (1977), in der die Kategorie des *status confessionis* in Verbindung gebracht wird mit der durch die südafrikanische Politik der Apartheid verursachten Notstandssituation. Apartheid widerspricht den Grundlagen des Glaubens; zu verbieten, dass Weiße und Schwarze gemeinsam das Abendmahl feiern, ist eine Verletzung der Einheit und der *koinonia* der Kirche. Damit wird das Problem auf die *ekklesiologische* Ebene gehoben. Dass die Situation der Apartheid als eine Bekenntnisfrage gesehen wird, ist zugleich ein Hinweis auf die Exzesse oder Defizite staatlicher Macht im Blick auf seine Ordnungsfunktion in der Gesellschaft. Somit ist Apartheid sowohl eine Bedrohung für die Kirche als auch für die Gesellschaft insgesamt.

Es wird deutlich, dass der Gebrauch der Kategorie des *casus* oder *status confessionis* dem Luthertum erlaubt hat, kirchlich und ethisch dem mittelalterlichen römisch-katholischen Absolutismus, dem nationalsozialistischen Faschismus und der Rassenpolitik Südafrikas entgegenzutreten. Diese Beispiele haben die lutherische Tradition geprägt und ihr ein starkes Profil von Freiheit und Widerstand verliehen. Die Bedrohung der Menschenwürde ging Hand in Hand mit einem unmittelbaren Angriff auf das Evangelium, die Mission der Kirche und ihre *koinonia*. Doch während das Aufkommen der Terminologie des *casus* oder *status confessionis* durch tief greifende theologische und ekklesiologische Auseinandersetzungen

[19] Vgl. *Guillermo Hansen*, La critica cristólogica de Bonhoeffer a la hermeneutica ‚pseudoluterana' de las dos esferas; in: Lumen: Revista de estudos e pesquisa da religiao VI/1, Januar – Juni 2003.

[20] *Bonhoeffer*, Die Kirche vor der Judenfrage, a. a. O., 353.

[21] Vgl. z. B. *Ulrich Möller*, Im Prozeß des Bekennens: Brennpunkte der kirchlichen Atomwaffendiskussion im deutschen Protestantismus 1957–1962, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999, insb. 42–127.

gekennzeichnet war, ist das heutige Szenario sehr viel unklarer. Die Frage ist nicht, ob wir unseren Glauben bekennen oder nicht bekennen sollten; sondern ob es angemessen ist, auf den Begriff des *status confessionis* zurückzugreifen, um uns bei der Bewältigung der heutigen Probleme davon leiten zu lassen. Die Wirkung dieser Begrifflichkeit beruhte auf der sichtbaren Bedrohung, die von Gegen-Theologien ausging, die nicht nur die Existenz der (evangelischen) Kirche, sondern auch die Wahrheit des Evangeliums selbst unterminierten. Doch wo treten diese Gegen-Theologien heute in Erscheinung? Können wir auf den Neoliberalismus und die Globalisierung als ihre zeitgenössischen Verkörperungen verweisen?

3. Das komplexe Phänomen Globalisierung

Es besteht eine zunehmende Übereinstimmung in der ökumenischen Welt, dass Neoliberalismus und Globalisierung eine Bedrohung für unser Menschsein und für die Unversehrtheit der Umwelt darstellen. Keine Übereinstimmung herrscht jedoch in der Frage, ob diese Entwicklungen eine Bedrohung für die Integrität unseres Glaubens darstellen, oder – wenn dem so wäre – welche Aspekte des Glaubens hier auf dem Spiel stehen. Einige vertreten die Auffassung, dass neoliberale Ideologie und Praxis eine Verletzung des Ersten Gebotes darstellen (Duchrow, darin Luther folgend) oder eine Infragestellung des Bundes und der Souveränität Gottes (die reformierten Kirchen im Gefolge Calvins). Wenn sie auch zu Recht die Kirchen vor den Gefahren neoliberaler Wirtschaftspolitik warnen, so ist es doch berechtigt zu fragen, ob es angemessen ist, diese Problematik mit dem Hinweis auf einen möglichen *status confessionis* anzugehen. Das scheint mir, zu viel am falschen Ort zu verlangen. Duchrow z. B. beschließt seine Analyse des globalen Kapitalismus mit dem utopisch-messianischen Vorschlag, die kleinen alternativen Gemeinschaften des biblischen Zeugnisses der Apostelgeschichte als Alternativen zu propagieren.[22] Hier wird von einem Modell ausgegangen, das unmittelbar auf die heutige wirtschaftliche und politische Praxis angewandt werden könnte. Die reformierten Kirchen des Südens gehen in der Erklärung von Buenos Aires von einem verschwommenen Begriff der „Ökonomie Gottes" aus – als Gegenposition zum neoliberalen Wirtschaftsmodell des globalen Marktes.[23] Gewiss, ihre Akzentset-

[22] *Ulrich Duchrow*, Das Christentum im Kontext globalisierter kapitalistischer Märkte; in: Concilium 97/2, 167ff.

[23] Vgl. „Critical Analysis of the Crisis of Life"; in: *World Alliance of Reformed Churches*, South-South Member Churches' Forum, a. a. O.

zungen und Positionen sind eine Herausforderung an uns, nach neuen Lösungen zu suchen; doch das sollte uns nicht daran hindern zu fragen, ob sich hierin die Vielschichtigkeit unserer gegenwärtigen Situation widerspiegelt. Bietet dies Orientierung für die Suche nach gangbaren praktischen Lösungen, die die komplizierten Wechselfälle in unserer immer komplexer werdenden Welt berücksichtigen? Wenn es, um mit Bonhoeffer zu sprechen, unser Ziel ist, „dem Rad (des Neoliberalismus) in die Speichen zu fallen", dann stellen die oben skizzierten Rezepte kein wirksames Mittel dar.

In Frage steht weder die Angemessenheit des zu behandelnden Themas noch das Engagement, das diese Dokumente und ihre Verfasser bezeugen. Die Schwierigkeit ist vielmehr eine doppelte: die Interpretation und Definition des Phänomens der Globalisierung einerseits und die nachfolgende theologische Hermeneutik dieser spezifischen Realität andererseits. Der erste Aspekt bestimmt unsere Einschätzung und Definition des Phänomens der Globalisierung, der zweite die Neubestimmung unserer Positionen und unserer jeweiligen Praxis. Auch wenn es nicht gerade populär ist, möchte ich dennoch behaupten, dass die Bemühungen um Antworten häufig einer Art *Moralisierung* der Krise und einem Enthusiasmus verfallen, die jeglicher Taktik entbehren. So handelt es sich bei dem, was wir Realität nennen, oft eher um das Ergebnis von Meinungen und nicht von Analysen, um oberflächliche theologische Ideen (bei denen biblische Kategorien an die Stelle einer Gesellschaftsanalyse treten) oder aber um ein semantisches Gemisch, das nicht sehr hilfreich ist, um das Problem in den Blick zu bekommen und zu klären.[24]

In der Analyse möchte ich mich einiger Werkzeuge bedienen, die aus den Bereichen der Soziologie, der Kulturanthropologie, der politischen Wissenschaft und der Wirtschaft stammen. Die meisten Studien, die dem Thema der Globalisierung gewidmet sind (Hobsbawm, Giddens, Castells, Harvey, Hardt&Negri, Garcia Canclini), weisen darauf hin, dass das Zeitalter der Globalisierung nicht monokausal verstanden werden kann, indem man sich z. B. nur auf den *wirtschaftlichen* Neoliberalismus konzentriert. Globalisierung ist in Wirklichkeit ein system-immanenter Komplex, der durch vielfältige Faktoren und Dimensionen geprägt ist, deren Grundstruktur durch die Überlagerung unterschiedlicher Denkweisen und Netzwerke gekennzeichnet ist. Zu diesen Faktoren gehören die explosionsartige Aus-

[24] Vgl. *Clodovis Boff*, Teologia de lo Politico: sus mediaciones, Sigueme, Salamanca 1980, 67ff.

breitung wissenschaftlicher Erkenntnisse, die Beschleunigung von Transport und Kommunikation, die kulturellen Veränderungen und die Wahrnehmung der eigenen Subjektivität, das Aufkommen neuer Subjekte gesellschaftlichen Handelns, die Krise des Nationalstaates, die zunehmende Mechanisierung und Computerisierung der Produktion, die massive Zuwanderung in die städtischen Zentren, die Vervielfachung von Identitäten und Welten und – natürlich – die neuen Methoden, mit denen Handel und Finanzen zu spekulativen Zwecken und unmittelbarem Profitgewinn zusammengebracht werden.

Die strukturellen Wurzeln dieser Situation können zurückverfolgt werden bis hin zur Verwandlung des Kapitalismus, der seit den 1970er Jahren eine unkontrollierbare Wirklichkeit darstellt. Das hat eine zunehmende Kluft zwischen reichen und armen Ländern und eine gesellschaftliche Polarisierung zwischen globalisierten Eliten und ortsgebundenen Massen zur Folge gehabt.[25] Desgleichen trifft zu, dass das kulturelle Substrat in der Gesellschaft sowie die Rolle des Staates bei der Regulierung und Umverteilung der wirtschaftlichen Gewinne durch das Anwachsen des Kapitalismus in seiner neoliberalen Form erodieren.[26] Es ist eine Tatsache, dass diese Phänomene neue Krisenbereiche geschaffen haben, denen durch eine bessere Wirtschaftspolitik nicht mehr in befriedigender Weise begegnet werden kann. Man denke zum Beispiel an die wachsende Mentalität der Gleichgültigkeit und des Vorrangs des Individuums. Diese Entwicklungen begleiten und legitimieren die neoliberale Welle. Sie weisen aber auch auf kulturelle und anthropologische *Lager* hin, aus denen heraus verschiedene Formen von Gesellschaftlichkeit erdacht und geübt werden müssen. Daraus ergibt sich, dass so unterschiedliche Themen wie Subjektivität, Begehren, Geschlecht, Kunst und Ökologie zu Bereichen werden, in denen dem Neoliberalismus nicht offen und direkt begegnet werden kann, seine Kerndogmen aber langsam dadurch ausgehöhlt werden können, dass andere Werte und Formen der Beziehung zur Welt in Betracht gezogen werden.

Somit liegt das zentrale Problem nicht einfach in den Mechanismen des „Imperiums" oder der Ökonomie; es umfasst vielmehr soziale, kulturelle und politische Prozesse, die einerseits anfällig sind für die expandierende Herrschaft der neoliberalen Denkweise, andererseits aber auch Orte still-

[25] Vgl. *Zygmunt Bauman*, Globalization: The Human Consequences, Columbia University Press, New York 1998, 18ff.

[26] Vgl. *Eric Hobsbawm*, The Age of Extremes: A History of the World, 1914–1989, Vintage Books, New York 1996, 343 und 408.

schweigenden Widerstandes darstellen.[27] Darum ist es nicht so sehr die Macht oder Verführung des Neoliberalismus als solchem, auch nicht sein Vorrücken als eine *totalitäre* Ideologie, die wir zu fürchten haben, sondern die Ausweitung seiner Ideen und seiner Denkweise in Bereiche, die infolge einer beispiellosen politischen und sozialen Krise verwundbar sind. Diese Krise zeigt sich ebenso in den religiösen Grundlagen des christlichen Glaubens wie auch in den Ideologien und Institutionen der Moderne. Wenn wir als Christen von Widerstand und Konfrontation reden, sollten diese nicht in direkten „Angriffen" mit alternativen *wirtschaftlichen* Vorschlägen bestehen; sie sollten vielmehr auf einem „Krieg der Positionen" in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft und der Kultur, einschließlich der Kirche basieren. Mit anderen Worten, es ist ein Kampf um Symbole und Darstellungen, die nicht unmittelbar den Kern der Wirtschaft berühren, aber mit Sicherheit ihre kulturellen Voraussetzungen und ihre ideologische Überlebensfähigkeit untergraben können.

Wir leben in unsicheren und „fließenden" Zeiten. Nie zuvor haben wir in einer so flüchtigen und komplexen Situation gelebt. Im Lichte dieser Komplexität führt eine ein-dimensionale Gesellschaftsanalyse dazu, dass der Beitrag der Christen zu diesem multi-dimensionalen Phänomen der Globalisierung nur begrenzt sein kann. Wenn dem lediglich im Blick auf ihre wirtschaftliche Dynamik begegnet wird, dann werden nur alte strukturalistische Deutungen wiederholt, die dahin tendieren, Phänomene zu isolieren, die im alltäglichen Leben mit dem Wesen der Kultur, der Gesellschaft und der Institutionen verquickt sind. Romantische Vorstellungen von „den kleinen messianischen Gemeinschaften" oder der so genannten „Ökonomie Gottes" mögen einen gewissen emotionalen Wert haben, führen aber bloß zu kurzfristigen Strategien für eine auserwählte Gruppe von Menschen. Ist das in einer pluralistischen, komplexen Welt, die von unterschiedlichen Interessen beeinflusst wird, empfehlenswert oder praktikabel? Eins ist sicher: das Geflatter mit den moralischen „Federn" wird nicht den Fortschritt des neoliberalen *Juggernauts* aufhalten.[28]

---

[27] Dies ist eine der Thesen von *Michel Hardts und Antonio Negris*, Theses in Multitude: War and Democracy in the Age of Empire, Penguin Press, New York 2004.

[28] *Juggernaut* ist ein Bild, das Anthony Giddens aus der Hindu-Mythologie entliehen hat, um die Situation unkontrollierter Instabilität und Katastrophe zu beschreiben, die die modernen Gesellschaften kennzeichnet. Der *Juggernaut* oder *Jagannath* – der das Bild des Gottes Krishna trägt – wurde auf einer Prozession vorangetragen, und viele Gläubige warfen sich unter die Räder als ein Opfer an die Gottheit. *Anthony Giddens*, The Consequences of Modernity, Stanford University Press, Stanford/CA 1990, 58.

4. *Das Scheitern der* confessio-*Sprache hinsichtlich der Globalisierung*

Für die Deutung der Dynamik der Globalisierung ist ein interdisziplinärer und multidimensionaler Ansatz erforderlich, um sich ein klareres Bild von der Problematik zu verschaffen. Das bestätigt die Methode der Befreiungstheologie[29] und auch der lutherischen Theologie. Beide betrachten die analytische Methode als ein Werkzeug, um unserer „Vernunft" und damit unserem Verständnis des Gesetzes und der Strukturen bzw. der Dynamik der Schöpfung Gestalt zu verleihen, die wiederum theologisch mit dem Evangelium verbunden sind. Diese Analyse zeigt, dass der wirtschaftliche Neoliberalismus in Verbindung mit der Globalisierung nicht von einer totalitären Strategie im Sinne eines politischen Programms der Konfrontation und der Beherrschung abhängt, da er ja gerade als die Negation von Politik auftritt. Seine Stärke liegt in der Fähigkeit, in die Lücken und Risse der Gesellschaften einzudringen, die gravierende wirtschaftliche, politische und kulturelle Krisen durchmachen. Darum halten es viele für schwierig, etwas zu analysieren, was so fließend, flexibel und dehnbar aussieht, aber dennoch traditionelle politische Institutionen untergräbt. Wie der Soziologe Zygmunt Bauman konstatiert:

„Um eine Fähigkeit zu erwerben, die bestimmend für sein Wesen ist, bedarf der Widerstand eines beharrlichen und wirksamen Angreifers; doch die neue Mobilität hat im Allgemeinen die Wirkung, dass für das Kapital und die Finanzen kaum die Notwendigkeit besteht, das Unbiegsame zu biegen, die Hürden zu beseitigen und den Widerstand zu überwinden oder abzuschwächen ... Das Kapital kann immer an friedlichere Orte abwandern, wenn das Einlassen auf das ‚Anderssein' einen kostspieligen Krafteinsatz oder ermüdende Verhandlungen erfordert. Keine Notwendigkeit, sich zu engagieren, wenn es mit dem Vermeiden auch getan ist."[30]

Im Licht dieser Darstellung möchte ich jetzt die drei Kriterien der *Konkordienformel* noch einmal aufnehmen und fragen, wie angemessen es ist, unsere gegenwärtige Situation theologisch als eine Zeit der *confessio* zu interpretieren. Das erste Kriterium, die Verfolgung, stellt uns vor ein Hindernis: Es bedarf einer klaren Benennung der heutigen totalitären Verhältnisse, um jene Sprache, die dazu konzipiert war, *Verfolgung* und missbräuchlichem Handeln entgegenzutreten, in unsere Zeit zu übertragen. Doch, wie Bauman feststellt, sehen wir uns heute Situationen gegenüber, die schwerer fassbar sind, weil der Kern des Systems ständig im Fluss ist. Es ist als ob uns der *pax neoliberalis* Dinge vormachte, um unsere Aufmerksamkeit abzulenken. Ähneln nicht einige der kirchlichen Erklärungen

[29] Vgl. *Gustavo Gutiérrez*, Mirar lejos; in: Páginas 93/1988, 63–97.
[30] *Bauman*, Globalization, a. a. O., 11.

über die Gesellschaft irgendwie einer Donquichotterie? Sah der edle Spanier Don Quichotte Feinde, wo nur Windmühlen waren, so sehen die verwirrten Gewissen vieler Kirchen und Theologen in vielschichtigen und multidimensionalen *Prozessen* Götzendiener, obwohl in Wirklichkeit keiner von ihnen eine Angriffsfläche für wirksamen Widerstand bietet.

Der Versuch, in einer diffusen und multidimensionalen Wirklichkeit klare Profile zu entdecken, könnte dazu beitragen, jenes Klima wiederherzustellen, das in der Vergangenheit für einige theologische Positionen kennzeichnend war, wenn auch auf Kosten des Einsatzes aller Energien, um einer im Fluss befindlichen Macht zu begegnen. Im Zeitalter der Globalisierung haben wirtschaftliche Interessen und Kräfte die außergewöhnliche Fähigkeit, sich nicht nur zu entziehen, wenn sie direkt angegriffen werden, sondern auch, verwundbare Bereiche in Politik und Kultur zu verführen. Somit ist es sinnlos, den Neoliberalismus der Abgötterei oder der Sündhaftigkeit zu beschuldigen, nicht weil dies aus christlicher Sicht „unwahr" wäre, sondern weil das die Illusion erweckt, dass Sündhaftigkeit durch eine Art von Bekehrung oder moralischem Appell überwunden werden könnte. In dieser Hinsicht ist es ein unwirksames Unterfangen zu behaupten – wie es die Erklärung von Buenos Aires tut –, dass die neoliberale Ideologie eine *theologische Vision* mit sich bringt, die der biblischen Vision widerspreche. Der Neoliberalismus ist keine Theologie, noch viel weniger eine Gegen-Theologie, sondern einfach eine *a*-Theologie.[31] Darum kann sich kein Widerstand auf diese Grundlagen stützen.

Damit komme ich zum zweiten Kriterium der *Konkordienformel*, dem Götzendienst. Götzendienst, Mammon und zügellose Selbstsucht werden in unserem heutigen Kontext zu Recht als skrupellose Verhaltensweisen bezeichnet. Aber, offen gesagt, wer wird heute noch aufgerüttelt durch Vorwürfe des Götzendienstes oder durch Aufforderungen, Gottes Herrschaft wieder herzustellen? Wirkt sich die Wiederbelebung des *status* oder *processus confessionis* wirklich auf die wirtschaftliche und politische Dynamik unserer Gesellschaft aus? Tatsache ist, dass in einem pluralistischen Kontext mit säkularisierten Institutionen diese Art von Aufruf zur *confessio*

[31] Der Begriff des Neoliberalismus als Theologie wurde in den 1990er Jahren durch den Historiker Eric Hobsbawm populär. Doch viele verkennen die Ironie, mit der er den Neoliberalismus „theologisiert". Für Hobsbawm ist der Neoliberalismus „Theologie", weil ihm die wissenschaftliche Basis fehlt und er darum im Sinne von Poppers Kriterien für wissenschaftliche Erkenntnis nicht widerlegt werden kann. Hobsbawm will in keiner Weise den Eindruck erwecken, dass die liberalen Wirtschaftler quasireligiöse Prätentionen hätten oder dass gar die Theologie eine Praxis sei, die die harten objektiven Realitäten wegräumen oder verwandeln würde. Vgl. *Hobsbawm*, The Age of Extremes, a. a. O., 547.

nicht die nötige Wirkkraft in sich hat, um ein Handeln auszulösen, das wirklich die bestehenden Mächte in Frage stellen könnte.

Was das letzte Kriterium betrifft – das klare und eindeutige Bekenntnis um der „Schwachen im Glauben" willen –, besteht hierzu vielleicht dringende Notwendigkeit? Ja, insbesondere, wenn wir uns unserer Situation als *simul iustus et peccator* bewusst sind. Doch im Lichte des oben Gesagten vermuten wir, dass der wiederholte Ruf nach dem *status confessionis* eher eine aus der Schwäche des Glaubens in unserer heutigen Welt geborene Reaktion ist, als ein klares Bekenntnis zum Evangelium um der anderen willen. Die unbestrittene Krise, in der die Kirchen sich heute befinden, kann auch von einer tiefer gehenden theologischen Krise begleitet sein. Die Flucht in einen neuen Biblizismus (den „populistischen" ebenso wie den „linken") wird uns nicht weit bringen. Er führt uns höchstens dazu, gegen Windmühlen anzurennen, in einen messianischen Utopismus zu verfallen oder eine Jagd auf „ethische Häretiker" zu machen. Doch er wird uns nicht der grundlegenden *kulturellen* und *politischen* Aufgabe näher bringen, die in Angriff zu nehmen unsere neue Zeit erfordert: das institutionelle und soziale Netz wieder herzustellen als einen wirksamen Widerstand und eine Gegenstrategie gegen den Ansturm des transnationalen Kapitalismus.

Kurzum, der gegenwärtige Ruf nach einem *status confessionis* gegen den wirtschaftlichen Neoliberalismus ist unzureichend. Die Sprache des Bekenntnisses war konzipiert, um Situationen entgegenzutreten, die die Integrität und die Wahrheit des Evangeliums berühren. Es war ein Aufruf zum Zeugnis, nicht eine Plattform für effektives politisches Handeln. Wenn wir uns eine umfassende Vision dessen, was das Evangelium bedeutet, zueigen machen, können wir uns darauf einigen, dass wir in einer Notstandssituation leben; doch wir sollten das tun ohne die *Verheißung* des Evangeliums mit der Verheißung seiner gesellschaftlichen *Verwirklichung*, d.h. Gesetz und Evangelium, zu verwechseln. Wie anstößig es auch klingen mag, die neoliberale Globalisierung ist keine *direkte* Bedrohung für das Evangelium. Vielmehr untergräbt die Globalisierung die Dimensionen, die für Luther und für Bonhoeffer wesentlich waren, um den Raum für das Leben miteinander – Zivilgesellschaft und Staat – zu sichern. Infolgedessen ist es weder das Evangelium noch die „Souveränität" Gottes, noch die Kirche, die hier auf dem Spiel stehen. Betroffen sind die *Welt* und die *menschliche* Fähigkeit, kulturelle und politische Strategien für Widerstand und Veränderung zu entwickeln. Das ist die Dimension, die das Luthertum

als „zeitlichen" Bereich beschrieben hat, der auf Liebe gründet und seinen Ausdruck findet im *usus politicus legis*.

Wie Eric Hobsbawm es ausdrückt: Das Schicksal der Menschheit hängt heute von der Wiederherstellung der *öffentlichen Gewalt und der öffentlichen Strukturen* ab.[32] Der öffentliche Raum von Politik und Macht, von Kompromissen und Verhandlungen ist der Ort *par excellence*, an dem Christen und Nichtchristen vereint sind durch den göttlichen Ruf, ihr *Bürgerrecht* im Dienste einer Ordnung auszuüben, die Frieden, Gleichberechtigung und Gerechtigkeit gewährleistet und fördert und uns vor den schlimmsten Folgen asymmetrischer Machtverhältnisse schützt oder diese behebt.

5. Die zwei Regierweisen des trinitarisch verstandenen Gottes

Alle Vorschläge, die *confessio*-Sprache mit den Problemen der Globalisierung zu verbinden, scheitern aus drei Gründen: sie stützen sich auf eine Theologie, die nicht erklärt, in welcher Beziehung Gott zum politischen Bereich steht; sie unterstützen eine moralisierende Lösung für tief greifende strukturelle, kulturelle und soziale Probleme; sie treten nicht für die dringende Notwendigkeit ein, das Bürgerrecht in heterogenen Räumen auszuüben, um eine ansteigende, aber ungleichmäßige Welle einzudämmen. Diese Vorschläge verleihen dem „Zeitlichen" einen „geistlichen" Gehalt und vergessen dabei die passenden Bindeglieder zwischen diesen beiden Bereichen. Es genügt nicht, Bibelzitate anzuführen oder die „Bekenntnis"-Sprache mit einem moralischen Inhalt auszuschmücken, in der Hoffnung, damit eine Art von Gegen-Offensive oder eine spezifisch *christliche* Alternative zur neoliberalen Globalisierung in Gang zu setzen. Langfristig wird das zu einem erstickenden Klima oder gar zu einem ethischen und geistlichen Zynismus führen.

Eine folgerichtige theologische Hermeneutik sollte darum dafür eintreten, dass die Kirche ebenso wie die Bürgerinnen und Bürger in ihren verschiedenen Bereichen aktiv werden. Für das christliche Bewusstsein sind beide Bereiche eng miteinander verbunden; trotzdem muss zwischen ihnen differenziert werden. Ohne das Evangelium, durch das die *ekklesia* ins Leben gerufen wird, gäbe es keinen Bericht und kein Zeugnis von der Verheißung, der die Schöpfung entgegensieht. Auf der Grundlage der Vision einer Ordnung, deren Werte sich auf Gottes Frieden und Gerechtigkeit stüt-

[32] Ebd., 578.

zen, setzen wir uns in der Welt ein; das stärkt unser öffentliches Engagement.[33] Dennoch ist aus politischer Sicht die Kirche kein angemessenes *Instrument*, um diese Werte zu verwirklichen. Es ist nicht so, als ob die Kirche das von ihren institutionellen Möglichkeiten her nicht tun könnte; doch der Kern ihrer Existenz, das Evangelium, ist als solches kein wirksames *Mittel,* um ein sozio-politisches Projekt durchzuführen. Hier sehen wir die Bedeutung politischer und staatsbürgerlicher Berufung, ohne die es keine Chance gäbe, die menschlichen und sozialen Werte, die wir für wesentlich halten, in die Tat umzusetzen. Der theologische Diskurs sollte auf die besondere Welt Nachdruck legen, die durch die christliche Praxis des Glaubens und der Liebe geschaffen wird. Sie kann auch die notwendige politische und staatsbürgerliche Mittlerrolle für die Verwirklichung dieser Werte betonen und dabei die Unterschiedlichkeit der Bereiche berücksichtigen, in denen so viele Interessen aufeinanderstoßen. Der theologische Diskurs schafft einen wesentlichen Raum für die Sozialisierung: durch Erzählungen und Geschichten, die Sinn und ein Gefühl der Identität vermitteln, während der politische Bereich als ein unerlässliches Instrument zur Verwirklichung dieser Ziele bestätigt wird.

Luthers und Bonhoeffers Sicht sind so wertvoll für uns, weil sie beides zusammenhalten: die einzigartige Rolle des Evangeliums und der Kirche einerseits und die Relevanz und das Mandat sozialen und politischen Handelns andererseits. Sie wussten, dass das „Geistliche" und das „Zeitliche" Mittel sind, durch die Gott sein Werk tut, um in Christus alle Dinge wiederzubringen. Doch während im „geistlichen" Bereich Gott als Wort und Geist das Mittel zum Handeln ist, ist das göttliche Handeln im weltlichen Bereich durch soziale Institutionen, Strukturen und Gesetze vermittelt und gebrochen. Auf dem geistlichen Gebiet gibt es keine Zweideutigkeiten, besteht doch die Aufgabe hier in der Weitergabe der *agape* als einem ewigen Attribut. Auf dem zeitlichen Gebiet dient das Gesetz als ein Werkzeug zur Harmonisierung auseinandergehender menschlicher Interessen; angesichts divergierender Forderungen der Menschen wird Gerechtigkeit gefördert. Die politischen und öffentlichen Organisationen sind die institutionellen Bindeglieder für die Verwirklichung der Ziele einer solchen Gerechtigkeit.

Auf diese Weise würde eine trinitarische Theorie der zwei Regierungsweisen durch vielfältige Räume („Ordnungen") erlauben, den Radikalismus des Aufrufes des Evangeliums aufrecht zu erhalten, so dass das Chris-

[33] Vgl. *Guillermo Hansen*, La comunidad cristiana: el encanto de una práctica; in: Cuadernos de Teología XVIII (1999), 38.

tentum nicht zu einer Art von Moralismus verwässert wird, der für die Kirche ebenso nutzlos ist wie für die Welt. In diesem Zeitalter können wir nicht allein vom Evangelium leben; ebenso wenig können wir ausschließlich darum bemüht sein, die „Souveränität" Gottes wiederherzustellen oder kirchliche Praxis auf die ganze Gesellschaft zu übertragen. Doch eine trinitarische Vision des doppelten Regimentes Gottes ist eine Aufforderung an die Christen, ihr politisches Leben so zu führen, dass sie ihrer staatsbürgerlichen Rolle gerecht werden, wozu immer auch gehört, Macht so zu gebrauchen, dass ihre *Ziele* mit dem Kern der Verheißung des Evangeliums übereinstimmen.

Wenn uns der angemessene theologische Rahmen fehlt, wird der *status confessionis* oder eine ähnliche Sprache leicht mit Vorschlägen verbunden, die irgendwie unverhältnismäßig sind und in der Geschichte nicht wirksam werden können. In der realen Welt gibt es keine direkte Verbindungslinie zwischen unseren (christlichen) Werten und ihren sozio-politischen Vermittlungsträgern. Wir können unsere vorgebliche „Heiligkeit" nicht auf die Welt übertragen, doch wir müssen eine angemessene politische Ausdrucksform finden für unseren Einsatz und unsere Liebe zu den Armen. Wenn es uns nicht gelingt, einen Glauben wiederzugewinnen, der durch politisches Handeln vermittelt wird, werden wir weiterhin versuchen, mit unseren schwachen, wenn auch farbenfreudigen Federn den zerstörerischen Rädern der neoliberalen Globalisierung in die Speichen zu fallen.

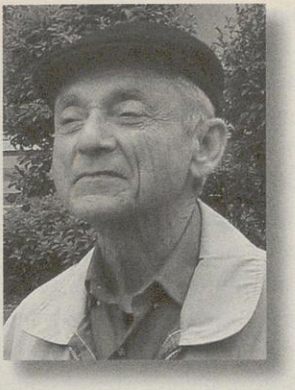
Die Kategorie der zwei Regimente befreit uns von der Qual und der Angst zu glauben, dass alle Alternativen auf christlichen Schultern liegen sollten, oder zu glauben, dass alles, was in der Welt geschieht, ein Komplott gegen die christlichen Werte ist. Darüber hinaus bietet sie uns einen neuen Rahmen, um die Welt der Politik zu deuten und zu bewerten. Der öffentliche Bereich ist der Raum, in dem wir unseren christlichen und staatsbürgerlichen Auftrag leben und in dem Gegenvorschläge gegen die Desillusionierung kanalisiert werden können. Auf diese Weise vermeiden wir es, in die gleiche Denkweise zu verfallen, die Globalisierung auf ihre wirtschaftlichen Aspekte reduzieren will. Wir betonen mit Hobsbawm, wie wichtig es ist, die Menschen zu einem neuen ethischen Engagement in öffentlichen Institutionen und demokratischen politischen Parteien zu motivieren – das einzige Mittel, Ausplünderung zu stoppen. Das erfordert eine kulturelle Revolution und keine moralische Hysterie; eine Revolution, die neue Formen der Staatsbürgerlichkeit beinhaltet – auch auf globaler Ebene.

Schließlich ermöglicht die Theorie der dreieinigen und vielfältigen Regierungsweisen durch differenzierte und pluralistische Räume, uns besser auf das wirkliche Problem zu konzentrieren, wie es auch Bonhoeffer einst getan hat. Wenn der nationalsozialistische Totalitarismus „ein Zuviel" an Staat bedeutete, so ist unsere Zeit durch „Zuwenig" an Staat gekennzeichnet, so dass breite Sektoren der Menschheit schutzlos bleiben. Das beinhaltet jedoch in keiner Weise den Ruf nach einem der Vergangenheit angehörigen allgegenwärtigen Staat, auch nicht eine Reduzierung unseres Staatsverständnisses auf ein Modell des „Nationalstaates". Es ist vielmehr eine Aufforderung, sich mit dem Gedanken des Staates und des öffentlichen Bereiches auseinanderzusetzen ebenso wie mit den vielfältigen Formen, in denen die Zivilgesellschaft politische Macht verleiht – auf globaler wie auf lokaler Ebene.

Nach dem Gesagten gibt es zweifellos einen legitimen Ort für die Sprache des Bekenntnisses, wenn die neoliberale Ideologie in die *Kirche* und ihre Fassung der Evangeliumsbotschaft einzusickern beginnt – oder wenn die Kirche vor ihrer Verantwortung zurückschreckt, indem sie auf die Götzen des Tages hinweist. In einem solchen Fall, wenn die Kirche sich gefangen nehmen lässt von populistischen Wünschen oder ihre Aufgabe nicht wahrnimmt, den Staat und die Zivilgesellschaft auf ihre moralische Verantwortung hinzuweisen, dann kann man sagen, dass die Zeit zum Bekennen gekommen ist – nicht weil wir in einer Zeit der Krise und der Veränderungen leben, sondern weil diese Krisen und Veränderungen dazu geführt haben, dass das Evangelium und das Gesetz *und* die Beziehung zwischen ihnen in der Kirche aufgegeben werden. Die neoliberale Ideologie *innerhalb* der Kirche zu nähren, wäre ein *casus confessionis*. Hier hätte eine andere Autorität sich breit gemacht, und wir hätten es mit *Götzendienst* zu tun, mit Elementen und Werten, die dem Evangelium fremd sind. Doch was den Staat und die Zivilgesellschaft betrifft, geht es hier noch um etwas anderes: den Zusammenbruch der Ordnungen und Räume, die nun nicht mehr dem Volk, der Gerechtigkeit und dem Frieden dienen. Es ist eine Angelegenheit, die den ersten Gebrauch des Gesetzes berührt und nicht den Kern des Evangeliums als solchem. Wenn dem so ist, dann ist es eine permanente Aufgabe der ganzheitlichen Predigt des Wortes – Gesetz und Evangelium –, den Staat an seine Rolle zu erinnern, jeden Sonntag, ist dies doch der natürliche Ort für ein trinitarisches Bekenntnis. Doch dass die Welt Götzen nachläuft, ist nichts Neues, was nach einem besonderen *status confessionis* verlangen würde!

Eine Stärkung der Demokratie, eine Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger, dazwischen geschaltete Organisationen und eine positive Einstellung zur Politik – das sind die unerlässlichen Werkzeuge im Kampf gegen zunehmende Brüche und soziale Ungleichheiten. Es ist legitim zu behaupten, dass ein schwacher Staat und damit ungerechte wirtschaftliche Strukturen die Kirche fordern, insofern als wir bekennen, dass Gott in der Welt nicht nur durch die Kirche, sondern auch durch den Staat und öffentliche Institutionen wirkt, die für Räume sorgen, in denen Leben und Gleichberechtigung möglich sind. Die Herausforderung des neoliberalen *Juggernaut* verpflichtet die Kirche, ihre Stimme zu erheben, nicht weil ihr Wesen direkten Angriffen ausgesetzt ist, sondern weil der Bereich des öffentlichen Lebens unter einem Druck beispiellosen Ausmaßes steht.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt



Die Barmer Theologische Erklärung in der presbyterianisch-reformierten Kirche in Kuba

VON ADOLFO HAM[1]

Bis 1967 gehörte die presbyterianisch-reformierte Kirche in Kuba zur New Jersey Synode der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA. Als sie unabhängig wurde, nahm die Kubanische Kirche das *Book of Confession* der US Denomination an, zu dem auch die Barmer Theologische Erklärung (BTE) gehörte. Das bedeutete jedoch nicht, dass die presbyterianisch-reformierte Kirche diese Bekenntnisse automatisch übernahm. Im Rahmen der Ausarbeitung eines neuen „Glaubensbekenntnisses"[2], das 1977 von unserer Kirche angenommen wurde, nahmen wir eine gründliche Analyse aller reformierten Bekenntnisse in ihrem historischen Kontext vor, unter dem Gesichtspunkt ihrer Relevanz für Kuba.[3] Die besondere Bedeutung der BTE hat mit den engen Beziehungen zu tun, die zwischen den Kirchen in Kuba und den protestantischen Kirchen in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik sowie den Kirchen in Prag bestand, dort vor allem in Zusammenhang mit dem theologischen Erbe von Josef L. Hromádka (1889–1970).[4] In beiden Ländern wurde die BTE wegen ihrer unerschrockenen Bloßstellung des Nationalsozialismus geschätzt.

[1] Pfarrer Adolfo Ham ist Professor für Philosophie am Evangelischen Theologischen Seminar in Matanzas, Kuba. Er war Vorsitzender jenes Ausschusses der presbyterianisch-reformierten Kirche in Kuba, der ein neues Glaubensbekenntnis nach der Kubanischen Revolution 1959 erarbeitete.

[2] Text in: *Lukas Vischer* (Hg.), Reformiertes Zeugnis heute: Eine Sammlung neuerer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988, 110–129.

[3] Zur protestantischen Theologie in Kuba nach der Revolution und der Entwicklung des Glaubensbekenntnisses vgl. *Adolfo Ham*, Teología y tradiciones nacionales: una visión protestante; in: *Raúl Fornet Betancourt* (Hg.), Filosofía, teología, literatura: Aportes cubanes en los últimos 50 años, Concordia Serie Monografías Bd.25, Aachen 1999.

[4] Besonders wichtig war die Übersetzung und Veröffentlichung drei kleinerer Bücher durch die Christliche Studentenbewegung von Kuba in den Jahren nach der Revolution;

Was macht die BTE zu einem so wichtigen Dokument für unsere Kirche in Kuba trotz der Tatsache, dass die Situation in Deutschland während des Dritten Reiches und die Situation in Kuba nach der Revolution 1959 so unterschiedlich sind? Wir erinnern an die Auseinandersetzung zwischen Emil Brunner und Karl Barth über den Kommunismus. Brunner fragte Barth, warum er den Nationalsozialismus verworfen, den Kommunismus aber nicht mit der gleichen Vehemenz verurteilt hätte. Barth antwortete, dass der Kommunismus anti-religiös sei und nicht versuche, das Evangelium zu verdrehen, um es in den Dienst seiner Ideologie zu stellen, während der Nationalsozialismus aus der christlichen Religion einen Vorwand mache.[5] In seiner *Kirchlichen Dogmatik* schreibt Karl Barth, was in Deutschland auf dem Spiel stand:

„... die Verwandlung der evangelischen Kirche in den Tempel des deutschen Natur- und Geschichtsmythos ... Man setzte fröhliche kleine Bindestriche etwa zwischen die Worte ‚modern' und ‚positiv' oder ‚religiös' und ‚sozial' oder ‚deutsch' und ‚evangelisch'. Als ob sich das von selbst verstünde. Daß das alles die Anwesenheit eines trojanischen Pferdes anzeigte, mit dem der übermächtige Feind schon eingezogen war, das war in dem Maß übersehen, daß schließlich vielmehr die grundsätzlich friedliche Anerkennung jener Kombinationen als die eigentliche Orthodoxie, als die Basis der Theologie (insbesondere der Kirchenregierungen) zu gelten begann, während sich deren Beanstandung, sofern sie gelegentlich vorkam, als schwärmerische Einseitigkeit und Übertreibung verdächtigen lassen musste."[6]

Unsere Situation in Kuba unterschied sich vor allem dadurch, dass die kubanische Revolution marxistisch war und, wenn nicht völlig atheistisch, so doch radikal säkularistisch. Die kubanische kommunistische Partei übte Kontrolle über die Kirchen aus, nutzte sie jedoch glücklicherweise nicht als ideologische Unterstützung für ihr Regime.

Die Situation, der sich die deutschen Kirchen unter dem nationalsozialistischen Regime gegenübersahen, erforderte von ihnen dessen Verurteilung und zwar in Gestalt eines *status confessionis.* Das verlangte von ihnen ein unerschrockenes Bekenntnis ihres Glaubens und eine Bloßstellung und Verurteilung der ungerechten, bösartigen und götzendienerischen Macht des Nationalsozialismus. Trotz der Unterschiede verlangte die neue Situation, vor der die reformierten und anderen protestantischen Hauptdenominationen in Kuba nach 1959 standen, ebenfalls, eine solche Position auf der

---

J.L. Hromádka, Gospel for Atheists; *J.A.T. Robinson,* Honest to God, die dazu beitrugen, Bonhoeffer, Tillich und Bultmann in Kuba bekannt zu machen, sowie *Johannes Hamel,* Ein Christ in der DDR, der die Theologie bekannt machte, die sich in der sozialistischen Gesellschaft der DDR entwickelte.

[5] Vgl. *Frank Jehle*, Lieber unangenehm laut als angenehm leise. Der Theologe Karl Barth und die Politik 1906–1968, TVZ, Zürich ²2002 (verb. Auflage).

[6] *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik II,1, TVZ, Zürich 1948, 194–195.

Basis des *status confessionis* zu beziehen; ein engagiertes Zeugnis, das nur möglich war, indem man auf die Wurzeln des Evangeliums und der reformierten Tradition zurückgriff.

Was verdanken wir der Barmer Theologischen Erklärung?

a) Die BTE bietet ein neues Verständnis von Kirche. Eine der Hauptquellen für die Wiederentdeckung des Dienstes der Laien war die These IV der BTE: dass die Ämter oder Dienste der „ganzen Gemeinde" anvertraut sind. Die römisch-katholische Kirche in Kuba war als Produkt der spanischen Kolonisation erfüllt von der Ideologie des *corpus christianum*, der westlich-christlichen Gesellschaftsordnung, die von Kaiser und Papst beherrscht und zusammen gehalten wurde. Dennoch diskutierte im Februar 1986 ein bedeutendes römisch-katholisches Laientreffen (im Nationalen Kubanischen Begegnungszentrum der Kirchen) über ein neues Missionsverständnis für das heutige Kuba – eine wichtige Frage auch für die protestantischen Kirchen. Für die Protestanten war das Hauptanliegen, wie man die Kirche „kubanisieren" könnte, die zwar von kubanischen „Missionspatrioten" gegründet, aber später von nordamerikanischen Missionaren aufgebaut worden war, die zumeist das Evangelium mit kulturellen Werten der Vereinigten Staaten vermischt hatten. Der Prozess, der zur Autonomie des kubanischen Protestantismus führte, hatte mehr mit der Verwurzelung der Kirche in der Geschichte und den Werten Kubas zu tun als mit der Verwaltung der Kirche.

b) Die BTE half der presbyterianisch-reformierten Kirche, sich auf einen Prozess der Selbstkritik einzulassen, um einerseits die Kirche zu erneuern und andererseits die marxistische Ideologie guten Gewissens einer Kritik zu unterziehen. Sie trug auch dazu bei, die oberflächliche anti-katholische Rhetorik des früheren kubanischen Protestantismus zu überwinden, sich ökumenisch zu öffnen und gemeinsam den Herausforderungen von Mission und Dienst zu begegnen.

c) Die BTE regte zu einer kritischen Analyse der Beziehung zwischen dem revolutionären Staat und den Kirchen an. Vor der Revolution 1959 herrschte eine totale Trennung von Kirche und Staat, Religion war kein Lehrfach in den Schulen. Dennoch haben vorangehende Regierungen die katholische Kirche begünstigt, wohingegen der rechtliche Status der protestantischen Kirchen unklar war. Die katholische Kirche wurde als „die" Kirche angesehen, während die protestantischen Kirchen nur als „religiöse

Vereinigungen" galten. Nach der Revolution waren alle praktizierenden Christen Diskriminierungen ausgesetzt. Obwohl die Kirchen heute größere Freiheit haben und es für Christen möglich ist, der kommunistischen Partei beizutreten, haben die Kirchen noch immer keinen eindeutigen rechtlichen Status, sondern nur einen *modus vivendi* mit dem Staat.

d) Die BTE forderte uns heraus, mit den theologischen Traditionen, die wir ererbt hatten, zu brechen und unsere eigenen theologischen Ansätze zu entwickeln. In einer Abhandlung über die lutherische Zwei-Reiche-Lehre als einer Ziviltheologie[7] beschreibt der spanische katholische Theologe Adolfo González Montes die Entwicklung der lutherischen Theologie vom so genannten „Nationalen Luthertum" der Theologen wie Werner Elert und Paul Althaus zur Theologie der „Deutschen Christen", die den Nationalsozialismus unterstützten. Diese Theologie basiert auf zwei Grundlagen: eine Interpretation der säkularen Ordnung durch den deutschen romantischen Idealismus und die nationalsozialistische Ideologie; und eine politische Interpretation des Gesetzes (*sensus* oder *usus politicus)*, bei der das Gesetz des Staates als das Gesetz Gottes angesehen wird. Die Verzerrung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre führte zu einer Theologie des Reiches Gottes, die der deutschen Nation eine messianische Rolle zuschrieb und sie zum Anführer anderer Nationen erkor. Dieses politische Luthertum verwandelte die apokalyptisch-eschatologische lutherische Geschichtstheologie in eine Volks- und Rassenideologie:

„Diese nationalsozialistische imperialistische Ideologie war dem Reformator und dem Nationalen Luthertum fremd; sie wäre nie angenommen worden ohne den Beitrag des *Deutschtums*, eine durch die idealistische und romantische Tradition hervorgerufene Germanisierung, die vom *Kulturkampf* beherrscht und schließlich durch die historischen Umstände des politischen Kurses des prä-nationalsozialistischen Deutschland manipuliert wurde."[8]

Wir müssen uns also davor hüten, Theologie zu verzerren. Luther war kein Vorwurf zu machen, und die lutherische Theologie *per se* war nicht verwundbar.[9] Doch diese Untersuchung der theologischen Entwicklung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre ist für uns in Kuba sehr lehrreich. Was mit Luthers Theologie passiert ist, könnte genau so gut mit anderen Theologien in anderen Situationen geschehen. Und darum sollten wir die Erfahrung

---

[7] *Adolfo González Montes*, Religión y nacionalismo: la doctrina luterana de los dos reinos como teología civil, Universidad Pontificia de Salamanca 1982.

[8] A. a. O., 63.

[9] Vgl. z. B. *Guillermo Hansen*, La crítica cristológica de Bonhoeffer a la hermenéutica pseudoluterana de las dos esferas; in: Dietrich Bonhoeffer. A 50 años de su ejecución por el Tercer Reich, ISEDET, Buenos Aires 1998, 76–115.

der deutschen Kirchen, wie sie sich in der BTE widerspiegelt, zur Kenntnis nehmen und unsere Lehre daraus ziehen.

Die sechs Thesen in der Kirche in Kuba

These I: Weder unsere kubanischen Vorfahren noch die Führer der Revolution, weder Johannes Calvin noch die Hierarchie unserer Kirche, sondern Christus ist die einzige Quelle der Autorität in der Kirche.

These II: Die Herrschaft Jesu Christi umfasst alle Bereiche des Lebens.

These III: Die Kirche kann nicht ihr Wesen aus ideologischen Gründen ändern. Diese Versuchung mag größer sein, wo es sich um „progressive Ideologien" handelt, wie wir es in Kuba erfahren haben. Der Prozess der Übernahme marxistischer Prämissen in die christliche Theologie – wie in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie – ist vertretbar; doch es muss behutsam und bewusst geschehen.

These IV: Da Jesus Christus der einzige Herr der Kirche ist, kann kein *Führer* akzeptiert werden. Manche Deutschen Christen wagten zu sagen: „Ein Führer, ein Volk, ein Reich, eine Kirche, Heil Hitler!"[10]

These V: Wir brauchen ein genaues Verständnis von der Rolle des Staates. Hier ist Bonhoeffers Erkenntnis wichtig (die sich mit der BTE deckt): Der Staat sollte weder ein „Zuviel" noch ein „Zuwenig" an Recht und Ordnung zulassen.[11] Der BTE zufolge hat der Staat die Aufgabe, „für Gerechtigkeit und Frieden zu sorgen".

These VI: Es ist die Verantwortung der Kirche, die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk, zu denen wir auch die Armen, die Marginalisierten und die Opfer institutionalisierter, struktureller Gewalt rechnen können.

Die BTE hat uns geholfen, dem Evangelium in einer radikaleren Weise zu gehorchen. In der sozialistischen Gesellschaft mit ihrer streng säkularen Ausrichtung sind die Werte vernachlässigt worden. Einige der alten Übel der Gesellschaft sind wieder aufgetaucht, wenn auch in subtileren Formen: Konsumdenken, freie Liebe, die zum Zusammenbruch der Familie führt, ein Mangel an Ehrlichkeit im Umgang mit dem Eigentum der Menschen. Die BTE hat uns geholfen, die Notwendigkeit für die Erneuerung der Kirche zu erkennen, „die Kirche Kirche sein zu lassen". Das war 1937 das

[10] *González Montes*, Religión y nacionalismo, a. a. O., 89.

[11] *Dietrich Bonhoeffer*, Die Kirche vor der Judenfrage; in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 12, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, 349ff.

Motto der Oxford-Konferenz der Bewegung für Praktisches Christentum. Es wurde 1963 von John Mackay, dem emeritierten Präsidenten des *Princeton Seminary*, im Ersten Presbyterianischen Nationalen Institut in Kuba aufgenommen, das sich mit den damaligen Herausforderungen an die Kirche auseinandersetzte. Daraus ergab sich eine Vision der presbyterianisch-reformierten Kirche in Kuba als einer „eingewurzelten, prophetischen, einheimischen, charismatischen und ökumenischen" Kirche. Die BTE erinnerte uns daran, dass wir unserem Volk „einen freien, dankbaren Dienst" schulden (These II) und betonte zugleich, dass „wir nicht schweigen dürfen …" und dass – wie oben schon erwähnt – der Dienst „der ganzen Gemeinde" anvertraut ist.

Vor etwa dreißig Jahren schrieb ich in einer unserer kirchlichen Veröffentlichungen im Zusammenhang einer Erläuterung der BTE: „Unser sozialistischer Staat stellt nicht die gleiche häretische Herausforderung dar wie der Nationalsozialismus." Doch angesichts der euphorischen Anfänge des revolutionären Prozesses hätten wir eine klarere prophetische Haltung gegenüber der Revolution einnehmen sollen als wir es taten. Doch da der Anti-Kommunismus der anderen engstirnig war, schränkten wir unsere eigene Kritik ein, um später zu der Erkenntnis zu gelangen, dass alle Regierungen eines kritischen Austausches mit ihrem Volk bedürfen.

Die Herausforderung an die Kirchen in Kuba durch die Barmer Erklärung

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass die BTE auch eine Herausforderung an unsere kubanischen Kirchen darstellt:

1. Die BTE fordert uns heraus, unsere Positionen allein auf die heilige Schrift zu gründen: „Wenn ihr den Eindruck habt, dass das, was wir sagen, im Gegensatz zur heiligen Schrift steht, dann hört nicht auf uns! Doch wenn ihr der Meinung seid, dass wir unseren Standpunkt auf die heilige Schrift gründen, dann lasst euch durch keinerlei Angst oder Versuchung davon abhalten, mit uns den Weg des Glaubens und des Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes zu gehen …". Die politischen Konsequenzen des Prinzips *Sola Scriptura* sind wichtiger als die Konsequenzen der Anerkennung der Bibel als einzige Quelle des Dogmas in der Kirche. Jesus Christus ist das „eine Wort Gottes" (These I).
2. Die fünfte These ermahnt uns, zwischen Patriotismus und Nationalismus auf der einen Seite und blindem Gehorsam gegenüber dem Staat auf der anderen Seite zu unterscheiden. Der Staat kann nicht den Auftrag der

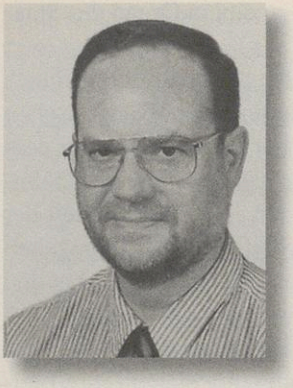
Kirche erfüllen; ebenso wenig kann die Kirche zu einem Organ des Staates werden.

3. In ihrer sechsten These spricht die BTE von der „Freiheit der Kirche". Im Jahre 1963 hat die Konferenz der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in der DDR ein umstrittenes Dokument herausgegeben unter dem Titel „Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche".[12] Dieses Dokument wurde durch ein anderes Dokument kritisiert „Von der Freiheit der Kirche zum Dienst"[13], das vom Weißenseer Arbeitskreis herausgegeben worden war, einer Gruppe von linksgerichteten Theologen, die den Standpunkt vertraten, dass die Kirche nicht das Recht auf Freiheit vom Staat hat, sondern das Recht der Freiheit zum Dienst an den Menschen. In der BTE heißt es, dass der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, darin besteht, „die Botschaft von der freien Gnade Gottes an alles Volk auszurichten". Wir haben kein Recht auf Freiheit *per se*, sondern vielmehr die Freiheit des Geistes, den Menschen und der Nation zu dienen: „Sie (die Kirche) hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte" (These III).

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

[12] Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche, 8. März 1963; in: Kirchliches Jahrbuch 1963, Gütersloh, 181–186.

[13] Von der Freiheit der Kirche zum Dienst. Theologische Sätze des Weißenseer Arbeitskreises; in: Die Zeichen der Zeit, Bd.18, Nr.6, 1964 und in: Stimme, Berlin, 15. April 1964.



Barmen in der Presbyterianischen Kirche USA

Ein Rezeptionsprozess in den Vereinigten Staaten

VON THEODORE A. GILL, JR.[1]

Die Presbyterianische Kirche USA (PCUSA) hat 1984 auf ihrer Generalversammlung in Phoenix, Arizona, den fünfzigsten Jahrestag der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) als eine ihrer grundlegenden Bekenntnisschriften gefeiert. Arnold B. Come, Präsident des *San Francisco Theological Seminary,* ging in seinem Vortrag auf die historischen Zusammenhänge ein und betonte die aktuelle Relevanz der Erklärung. Dieser Vortrag fiel in die Mitte der Präsidentschaft von Ronald Reagan: Come hob drei Bedrohungen hervor, die von der nationalsozialistischen Regierung Deutschlands für die Protestanten ausgingen: a.) Die höchste Autorität in ihrem Leben war nicht mehr das freie Wort Gottes, das in Jesus Christus Mensch geworden ist, sondern das Diktat der staatlichen Führung; b.) Das christliche Volk Gottes war mit der nationalen Kultur, mit der ethnischen Mehrheit und dem historischen Schicksal dieser Nation gleichgesetzt worden; c.) Der christliche Gottesdienst wurde manipuliert und ununterscheidbar gemacht von der bedingungslosen Unterstützung dieses Staates und seiner Führung.[2]

Als eine Glaubensnorm, so Come, verlange die BTE von den Gläubigen, dass sie die Idolatrie ihres Staates, sein Wirtschaftssystem, seine säkulare Führung oder politische Ideologie verurteilen und die Verwirrung verwerfen, die hervorgerufen wird durch den nationalen Anspruch auf die höchste Autorität über die Bürger. Arnold Come stellte Barmen als ein Gegenge-

---

[1] Theodore A. Gill, Pastor der Presbyterianischen Kirche USA, arbeitet für den Ökumenischen Rat der Kirchen als leitender Herausgeber von WCC Communications und Herausgeber der Ecumenical Review.

[2] *Arnold B. Come,* The Meaning of the Theological Declaration of Barmen for American Christians. Minutes of the 196th General Assembly, Bd.1., PCUSA, Louisville 1984, 822–824.

wicht gegen die herrschende Kultur in den USA dar, die die amerikanischen Ideale zu absoluten Werten erheben will.

Die Theologische Erklärung von Barmen im Book of Confessions

Kurz bevor Arnold Come sich lobend zur BTE äußerte, war die PCUSA durch den Zusammenschluss der verschiedenen presbyterianischen Denominationen der USA entstanden, die seit dem Ausbruch des amerikanischen Bürgerkrieges 1861 gespalten waren. Die Mitglieder der Vorgängerkirche der *Presbyterianischen Kirche in den Vereinigten Staaten* mit Sitz in den Südstaaten (PCUS) hatten lediglich das Glaubensbekenntnis von Westminster aus dem 17. Jahrhundert sowie zwei damit zusammenhängende Katechismen als einzige Bekenntnisgrundlage. Die ehemalige *Vereinigte Presbyterianische Kirche in den USA* (UPCUSA) hingegen brachte ein *Book of Confessions* ein, das den ersten Teil ihrer Verfassung darstellte. Diese Sammlung war selbst eine Nachfolgeschrift jenes Glaubensbekenntnisses von Westminster. Sowohl in den Kirchen der Nordstaaten als auch in denen der Südstaaten galt ‚Westminster' als die auf der Heiligen Schrift basierende Lehrgrundlage, auf die alle zu Ordinierenden verpflichtet wurden. Jeder Anwärter auf die Ordination hatte jedoch das Recht, Vorbehalte im Blick auf einen oder mehrere besondere Punkte der Westminster-Dokumente zu äußern, wobei dem ordinierenden Gremium die Verantwortung zufiel, den Grad der Zustimmung jedes Kandidaten abzuwägen, von der es abhing, ob die Ordination vollzogen wurde oder nicht.[3]

Das *Book of Confessions* war 1967 von der UPCUSA selbst als Ergebnis eines Vereinigungsprozesses angenommen worden.[4] 1983 nahm dann die wieder vereinigte PCUSA ein erweitertes *Book of Confessions* an, zu dem 1991 inzwischen zwei Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche,[5] drei Doku-

[3] Ein regionaler Kirchenvorstand trifft die Entscheidung im Blick auf die Kandidaten für den Dienst des Wortes und des Sakramentes. Die Versammlung oder das Leitungsgremium der Ortskirche entscheidet über die Ordination von leitenden Presbytern und Diakonen, die von der Gemeinde gewählt werden. Die Entscheidungen dieser Gremien können an eine höhere Gerichtsinstanz der Kirche verwiesen werden in Übereinstimmung mit dem zweiten und letzten Band der Verfassung der Kirche, dem *Book of Order*.

[4] Der 1958 erfolgte Zusammenschluss von zwei vorwiegend nördlichen Denominationen war eine Vereinigung der *Presbyterian Church in the United States of America* mit der *United Presbyterian Church of North America*.

[5] Das Nizänische und das Apostolische Glaubensbekenntnis.

mente der Reformation des 16. Jahrhunderts[6], das Westminster Bekenntnis, Katechismen aus England aus dem 17. Jahrhundert[7] und drei Glaubenserklärungen aus dem 20. Jahrhundert[8] gehörten.

Das erste der Dokumente aus dem 20. Jahrhundert ist die BTE.[9] Diese Version enthält nur einen Teil des Materials aus dem Jahre 1934. Der Vorsitzende des Sonderausschusses der UPCUSA, der die neuen Glaubensnormen vorschlug, war der inzwischen verstorbene Professor Edward Dowey vom *Princeton Seminary*. Er erklärte dazu:

„Nur zwei Teile der offiziellen Dokumente der Barmer Synode sind in das *Book of Confessions* aufgenommen worden: der Aufruf (an die Evangelischen Gemeinden und Christen in Deutschland) und die Theologische Erklärung. Aussagen zum rechtlichen Status und zum praktischen Dienst der Kirche, zu Amtsernennungen usw. fehlten. In gewissem Sinne wäre es gut gewesen, diese beizubehalten, um zu zeigen, dass die theologischen Artikel nicht über den Ereignissen schwebten, sondern ein wesentlicher Bestandteil davon waren. Das wäre jedoch viel zu lang und in den Einzelheiten nicht instruktiv. Der Aufruf und die Erklärung enthalten genug spezifische Informationen, um deutlich zu machen, worum es geht."[10]

Der Sonderausschuss schickte dem *Book of Confessions* von 1967 ein Vorwort voraus, in dem erklärt wird, warum er eine Sammlung von Bekenntnissen und nicht eine einzige Glaubensnorm vorgeschlagen hat:

„Die Kirche bekennt ihren Glauben, wenn sie Gottes Gnade in Jesus Christus hier und jetzt bezeugt ... Bekenntnisse und Erklärungen sind untergeordnete Normen in der Kirche, die der Autorität Jesu Christi, dem Wort Gottes, wie es in der Schrift bezeugt wird, unterworfen sind. Keine Art von Bekenntnis hat ausschließliche Gültigkeit, keinerlei Erklärung ist unreformierbar. Allein der Gehorsam gegenüber Jesus Christus kennzeichnet die eine universale Kirche und sichert die Kontinuität ihrer Tradition. Dieser Gehorsam begründet die Pflicht und die Freiheit der Kirche, sich in ihrem Leben und in ihrer Lehre zu reformieren, wann immer neue Gelegenheiten in Gottes Vorsehung dies erfordern."[11]

Der Sonderausschuss hatte stets die BTE im Sinn, selbst wenn er an anderen Teilen des *Book of Confessions* arbeitete. Zu den 15 Ausschuss-

---

[6] Das Schottische Bekenntnis von 1560, der Heidelberger Katechismus von 1562/1563 und das Zweite Helvetische Bekenntnis von 1561.

[7] Das Glaubensbekenntnis von Westminster, der Kleinere Katechismus und der Größere Katechismus (in den 1640er Jahren zusammengestellt, doch mit den Änderungen, die von den Amerikanischen Presbyterianern im 18. und 20. Jahrhundert angenommen worden waren).

[8] Die Barmer Theologische Erklärung (1934), das Bekenntnis von 1967 (das für die neu gebildete Vereinigte Presbyterianische Kirche in den USA formuliert worden war) sowie eine Kurze Glaubenserklärung (die in den 1990er Jahren für die wiedervereinigte PCUSA erarbeitet worden war).

[9] Ursprünglich übersetzt von *Arthur C. Cochrane,* The Church's Confession Under Hitler, Westminster Press, Philadelphia 1962.

[10] *Edward A. Dowey*, A Commentary on the Confession of 1967 and an Introduction to the Book of Confessions. Westminster Press, Philadelphia 1968, 253–254.

[11] *The Confession of 1967.* In: *PCUSA*, The Book of Confessions, Vorwort, Absatz 9.01–03, Presbyterian Church USA, Louisville 1999.

mitgliedern gehörte Karl Barths Sohn, Markus Barth, der damals als Professor für Neues Testament am *United Presbyterian Seminary* in Pittsburgh tätig war, ebenso wie Edward Dowey, der bei Karl Barth studiert hatte.[12] Das oben erwähnte Zitat „Allein der Gehorsam gegenüber Jesus Christus …", das als das „Wort Gottes" bezeichnet wird, hat Anklänge an die Anerkennung Jesu Christi als „das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben", wie wir es in der ersten These der BTE finden. Barmens Dringlichkeit im Blick auf die gesellschaftlichen Ereignisse spiegelt sich in dem Ruf des Ausschusses nach einer Kirchenreform wider, ein „aktuelles Zeugnis zu ermöglichen, wann immer neue Gelegenheiten in Gottes Vorsehung dies erfordern".

Edward Doweys Kommentar zum *Book of Confessions* zeigt, dass diejenigen, die es zusammengestellt hatten, sich sowohl der Mängel als auch der theologischen Stärken historischer Erklärungen bewusst waren. Ein Beispiel dafür ist das Eingeständnis, dass Barmen es versäumt habe, den systematischen Angriff auf jüdische Männer, Frauen und Kinder durch Handlanger des Dritten Reiches zu verurteilen:

„… Die Kirche war noch zu kirchlich, zu gefangen genommen und besorgt um ihre eigene Natur und ihre Reinheit. Nachdem sie zu Recht davon Abstand genommen hatte, ‚ein politisches Reich Gottes zu predigen', hätte sie weiter gehen und *Gottes kräftigen Anspruch auf unser ganzes Leben* (vgl. BTE These II, d. Üb.) in seiner vollen Bedeutung bezeugen und die objektive Falschheit der arisch-antisemitischen Lüge im Staat und in der Gesellschaft verurteilen sollen. Später geschah das. Im Stuttgarter Schuldbekenntnis der führenden Männer der Bekennenden Kirche wurde diese Schuld anerkannt. Niemöller war der freimütigste unter ihnen. Karl Barth, der den ersten Entwurf der Barmer Artikel verfasste, hat das Programm der Bekennenden Kirche als zu defensiv und als einen ‚partiellen Widerstand' an der engen Front des eigenen Lebens der Kirche bezeichnet …"

Es ist irritierend, eine solche Kritik an den Bekennern und Märtyrern von Barmen aus der Feder von Menschen zu lesen, die nicht auf so gefährlichem Posten standen. Doch das erinnert uns, dass die Kirche aus Menschen besteht, die „Sünder und Gerechtfertigte zugleich" sind und keine Engel oder Übermenschen oder Bewohner von Utopia. Andere werden die Weisheit und den Mut oder die fehlende Weisheit und den fehlenden Mut derer beurteilen, die im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts dazu berufen waren, ihren Glauben zu bekennen.[13]

---

[12] Edward A. Dowey Jr. und Markus Barth arbeiteten zusammen mit Arnold B. Come, Calvin de Vries, Janet Harbison, George S. Hendry, Cornelius Loew, John W. Meister, Kenneth E. Reeves, James D. Smart, Theophilus M. Taylor, Leonard J. Trinterud, Charles C. West, Gayraud S. Wilmore und Samuel M. Thompson. Eugene Carson Blake, von der Generalversammlung bestellter Schriftführer und Leiter der Gemeinschaft der UPCUSA, wurde häufig vom Sonderausschuss konsultiert; er wurde Ende 1966 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.

[13] *Dowey*, A Commentary on the Confession of 1967, a. a. O., 263–264.

Das Selbstbewusstsein, das aus diesem letzten Satz spricht, ist nicht zu übersehen. Der von Edward Dowey geleitete „Sonderausschuss für eine kurze zeitgenössische Glaubenserklärung" hatte von der Generalversammlung der UPCUSA den Auftrag, der Kirche zu helfen, ihren Glauben im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts zu bekennen. Eine der Fragen, die die Vereinigten Presbyterianer bewegte, war die nach der gegenwärtigen Bedeutung des Bekenntnisses. Alle Glaubensnormen im *Book of Confessions,* die aus der Zeit vor dem 20. Jahrhundert stammten, von Nizäa bis Westminster, waren das Produkt eines spezifischen historischen Kontextes. Indem der Ausschuss die BTE unmittelbar vor ihr eigenes „kurzes" Bekenntnis von 1967 stellte, wollte er auch zeigen, wie eine kontextuelle Glaubenserklärung aussehen könnte.

Wie Barmen so war auch das Bekenntnis von 1967 (das in kirchlichen Veröffentlichungen bald als *C67* bekannt wurde) nicht als eine umfassende Theologie oder Dogmatik gedacht, sondern vielmehr als eine Antwort auf die drängenden Nöte der Zeit. Im Vorwort zu *C67* heißt es:

„Ziel des Bekenntnisses von 1967 ist es, die Kirche zu der Einheit im Bekenntnis und in der Mission aufzurufen, die heute von den Jüngerinnen und Jüngern Christi erwartet wird. Dieses Bekenntnis ist kein ‚Lehrsystem', es umfasst nicht alle Themen der Theologie. Die Trinität und die Person Christi z. B. werden nicht neu definiert, sondern als Grundlage und Richtlinie für die Struktur des christlichen Glaubens anerkannt und bestätigt.

Gottes Versöhnungswerk in Jesus Christus und die Mission der Versöhnung, zu der er seine Kirche berufen hat, sind in jeder Zeit das Kernstück des Glaubens. Unsere Generation bedarf in besonderer Weise der Versöhnung in Christus. Dem entsprechend baut das Bekenntnis von 1967 auf diesem Thema auf."[14]

Bei seiner Veröffentlichung wurde der Inhalt der Erklärung vor allem an jenen Stellen als besonders „zeitgenössisch" empfunden, wo es um den Dienst der Versöhnung der Kirche geht. In der Situation, in der die Vereinigten Staaten sich in der Mitte der sechziger Jahre befanden – Auseinandersetzungen über die Bürgerrechtsbewegung, der Krieg in Vietnam, die weltweite Konfrontation zwischen Kapitalismus und Sozialismus sowie einer lauthals verkündeten „sexuellen Revolution" im gesamten Westen – bekannte diese neue presbyterianische Erklärung:

In jeder Zeit und an jedem Ort gibt es besondere Probleme und Krisen, durch die Gott die Kirche zum Handeln aufruft ... Folgende sind besonders drängend in unserer Zeit:

a.) Gott hat die Menschen auf dieser Erde geschaffen, damit sie eine allumfassende Familie bilden ... Darum setzt sich die Kirche für die Abschaffung jeder Form von Rassendiskriminierung ein und bemüht sich um diejenigen, die dadurch geschädigt worden sind. Gemeinden, Einzelpersonen oder Gruppen von Christen, die ihre Mitmenschen ausgren-

[14] *PCUSA*, The Book of Confessions, a. a. O., Abs 9.05–06.

zen, beherrschen oder herablassend behandeln, wie subtil das auch geschehen mag, widersetzen sich dem Geist Gottes und bringen Schande über den Glauben, den sie bekennen.

b.) Gottes Versöhnung in Jesus Christus ist die Grundlage für Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit unter den Völkern ... Die Kirche ist dazu berufen, in ihrem eigenen Leben Vergebung gegenüber ihren Feinden zu üben und den Völkern als praktische Politik das Bemühen um Zusammenarbeit und Frieden zu empfehlen ... Wohl können die Völker dem Vorhaben Gottes in der Geschichte dienen; doch eine Kirche, die die Souveränität irgendeines Volkes oder irgendeine Lebensform mit der Sache Gottes gleichsetzt, verleugnet die Herrschaft Christi und übt Verrat an ihrer Berufung.

c.) Die Versöhnung des Menschen durch Jesus Christus macht deutlich, dass unterdrückerische Armut in einer Welt des Überflusses eine unerträgliche Verletzung der guten Schöpfung Gottes ist ... Eine Kirche, die der Armut gegenüber gleichgültig ist oder sich der Verantwortung in wirtschaftlichen Dingen entzieht, oder nur einer gesellschaftlichen Schicht gegenüber offen ist oder Dankbarkeit für ihre Wohltaten erwartet, macht die Versöhnung zum Gespött und bringt Gott keinen annehmbaren Gottesdienst dar.

d.) Die Beziehung zwischen Mann und Frau ist ein grundlegendes Beispiel für Gottes Ordnung des zwischenmenschlichen Lebens, für das er die Menschen geschaffen hat ... Die Kirche zieht das Urteil Gottes und die Ablehnung der Menschen auf sich, wenn sie in ihrer Aufgabe versagt, Männer und Frauen zu einem sinnerfüllten Leben miteinander zu führen, oder wenn sie das Erbarmen Christi denen vorenthält, die in den moralischen Verirrungen unserer Zeit verstrickt sind.[15]

Hier ermutigt das Bekenntnis von 1967, jene Mächte beim Namen zu nennen, die heute gegen das Evangelium und das kommende Reich Gottes angetreten sind. In seiner Darstellung dieser Paragraphen greift Dowey auf die BTE als Inspiration und Modell zurück:

Das Glaubensbekenntnis der Kirche ist kein Grundsatz- oder Positionspapier, auch keine spezifische Anleitung zum Handeln. Dieses Bekenntnis zumindest nicht. Die Barmer Erklärung in sich selbst war ein gesetzeswidriges Handeln; und sie spaltete die Kirche; oder sollte man besser sagen, sie führte die Kirche zusammen, aus der Mitte derer heraus, die Kompromisse mit Hitler und seiner Unmenschlichkeit eingingen ... Im Bekenntnis von 1967 wird die besondere Form des Handelns angemessenen, zeitgemäßen und ordnungsgemäßen Entscheidungen der Kirche anheimgestellt.

Dieser Teil des Bekenntnisses von 1967 legt seinen Finger auf einige der zerstörerischsten Feinde des modernen Menschen. Er zeigt deren Beziehung zu Gottes Versöhnung in einer Weise auf, die es der Kirche unmöglich macht, ihnen in ihrer missionarischen Tätigkeit aus dem Wege zu gehen. Die persönliche Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander wird in vierfacher Weise behindert ... Das Ende jeder dieser vier Paragraphen bildet eine Verurteilung der Kirche durch die Kirche. Sie ähnelt in gewisser Weise den Listen der Anathema gegen die Häretiker in älteren Credos und Bekenntnissen oder den Negativthesen der BTE.[16]

Nachdem das alleinige Westminster Bekenntnis durch ein Buch mit verschiedenen Bekenntnissen abgelöst worden war, waren die Kandidaten für den geistlichen Dienst bei den Ordinationsgelübden der UPCUSA nicht mehr verpflichtet, ein Lehrsystem zu unterschreiben, sondern „im Gehor-

[15] *PCUSA*, The Book of Confessions, a. a. O., Abs. 9.43–47.

[16] *Dowey*, A Commentary on the Confession of 1967. a. a. O., 128.

sam gegenüber Jesus Christus und unter der Autorität der Heiligen Schrift und der ständigen Weisung und Führung durch die Bekenntnisse dieser Kirche" zu lehren und ihren Dienst zu tun. Dowey bemerkt dazu:

„Dies sind konzentrische Kreise von Autorität, die sich von der Mitte nach außen entfalten: Christus, Bibel, Bekenntnis. Die Struktur ist evangeliumsgemäß, biblisch, reformiert, in dieser Reihenfolge ... Untergeordnete Glaubensnormen sind nichtsdestoweniger *Glaubensnormen.* Sie sind nicht leichthin aufgestellt, angenommen, ignoriert oder abgelehnt worden."[17]

Auf der Basis dieses Verständnisses der Glaubensnormen der Vereinigten Presbyterianischen Kirche, einschließlich der BTE, wurde das *Book of Confessions* 1967 von der Generalversammlung der UPCUSA angenommen.

Die Rezeption der BTE in der PCUSA

Der anfängliche Widerstand gegen das *Book of Confessions* konzentrierte sich auf die Auswirkungen, die der Paragraph über „Religion in der Gesellschaft" haben könnte. Es wurden Gegenvorschläge unterbreitet von Organisationen wie *Presbyterians United for a Biblical Confession* und dem finanziell gut ausgestatteten *Presbyterian Lay Committee,* das 1964 gegründet worden war und kostenlos die Zeitung *The Presbyterian Layman* verbreitete.[18] Nach einer Überprüfung des ursprünglichen Entwurfs durch einen „Fünfzehner Ausschuss" einer zweiten Generalversammlung einigte man sich in bestimmten Absätzen des *C67* auf eine gemeinsame Sprache; die soziale Botschaft jedoch blieb unverändert.[19] Das Lay Committee jedoch ließ nicht ab in seinem Widerstand gegen C67 und andere kirchliche Erklärungen zu sozialen, wirtschaftlichen und politischen Angelegenheiten;

---

[17] Ebd., 29–30.

[18] Vgl. *James H. Moorhead*, Redefining Confessionalism: American Presbyterians in the Twentieth Century; in: *Milton J. Coalter, John M. Mulder und Louis B. Weeks* (eds.), The confessional Mosaic: Presbyterians and Twentieth Century Theology, Westminster John Knox, Louisville 1990, 77–79.

[19] Die Autorität und das Ziel der Heiligen Schrift war den Konservativen ein besonderes Anliegen angesichts des vom Sonderausschuss (und von Barmen) vertretenen Verständnisses von Christus als „dem einen Wort Gottes". In einem revidierten Kapitel von *C67* über die Bibel (Abs. 9.27) einigten sich die Presbyterianer auf folgende Klarstellung: „Die einzige und ausreichende Offenbarung Gottes ist Jesus Christus, das Fleisch gewordene Wort Gottes, das der Heilige Geist in einmaliger und maßgebender Weise durch die Heilige Schrift bezeugt, die als das geschriebene Wort Gottes angenommen und befolgt wird."

und der *Presbyterian Layman* kritisierte regelmäßig die Soziallehre des neuen Bekenntnisses.[20]

Ein Versuch auch innerhalb der PCUS in den 1970er Jahren, ein *Book of Confessions* anzunehmen, scheiterte an der ungenügenden Zahl von Stimmen, die für eine Änderung der Verfassung erforderlich waren. Eines der Hindernisse war eine aus der Zeit nach dem Bürgerkrieg stammende theologische Überzeugung einiger Presbyterianer aus den Südstaaten, wonach die Kirche in ihrem Wesen geistlich und nicht politisch sein sollte, Vorbotin eines von Christus verheißenen Gottesreiches, das „nicht von dieser Welt ist".[21] Das vorgeschlagene *Book of Confessions* sollte die BTE ebenso wie eine neue für die PCUS geschriebene Glaubenserklärung enthalten.[22]

In den 1970er und 1980er Jahren erlebte die Politik der Vereinigten Staaten eine Veränderung des Empfindens unter den religiös aktiven Bürgern. Während Progressive oder – in amerikanischem Sprachgebrauch – „Liberale" sich in den 1960er Jahren in der Kirche aktiv für die Aufhebung der Rassentrennung, für Frieden, Gerechtigkeit und Frauenrechte eingesetzt hatten, gab es jetzt Aufruhr unter Katholiken und protestantischen „konservativen Evangelikalen", die entschlossen waren, ihre numerische Stärke in die Waagschale zu werfen im Widerstand gegen legalisierte Abtreibung, die Zur-Schau-Stellung von Sexualität in den Medien oder die zunehmenden Forderungen von Lesben und Homosexuellen nach rechtlicher Gleichstellung. Die Lehre von der Spiritualität der Kirche, die in konservativen Kreisen zu „traditionellen moralischen Werten" verblasste, wurde zum Sammelruf für eine neue Anwaltschaftslobby. Evangelikale bildeten Vereinigungen und Netzwerke wie die *Moral Majority* und die *Christian Coalition*; Neo-Konservative gingen auf die Bildung eines Instituts für Religion und Demokratie zu; Tele-Evangelisten zogen große Zuhörerkreise an; und als Ronald Reagan 1981 in sein Amt eingeführt wurde, waren die religiös Konservativen schon als eine Schlüsselwählerschaft im Wählerkreis der Republikanischen Partei anerkannt. Progressive und konservative Kräfte wurden in die „Kulturkämpfe" der Vereinigten Staaten verwickelt.[23]

---

[20] Vgl. *Dean R. Hoge*, Division in the Protestant House: The Basic Reasons Behind Intra-Church Conflict. Westminster Press, Philadelphia 1976, 36–38.

[21] Vgl. *Ernest T. Thompson*, The Spirituality of the Church: A Distinctive Doctrine of the Presbyterian Church in the United States. John Knox Press, Richmond/VA 1961.

[22] Vgl. *Moorhead*, Redefining Confessionalism, a. a. O., 70–75.

[23] Vgl. *Theodore A. Gill*, Historical Context for Mission, 1944 – 2007; in: *S.W. Sunquist & C.N. Becker* (ed.), A History of Presbyterian Missions, 1944 – 2007. Geneva Press, Louisville 2008, 32–34.

Engagierte Konservative im evangelikalen Flügel der Wiedervereinigten PCUSA suchten sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche nach einer konfessionellen Rechtfertigung ihres zunehmenden politischen Engagements. In den 1990er Jahren richtete sich die Aufmerksamkeit erneut auf die BTE und ihren gegen die herrschende Kultur gerichteten Aufruf an die Christen und Gemeinden angesichts der beunruhigenden Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft. Inspiriert durch den mutigen Standpunkt, der im Mai 1934 in Barmen eingenommen worden war, legte ein Netzwerk von konservativen Presbyterianern sich den Namen zu: „Die kirchliche Bekenntnisbewegung in der Presbyterianischen Kirche (USA)." Auf ihrer Webseite heißt es:

„Die ... Kirchliche Bekenntnisbewegung weiß sich folgenden Grundsätzen verpflichtet ...: Solus Christus – dass Jesus Christus allein der Herr und Heiland der Menschheit ist und dass keiner zum lebendigen Gott kommen kann denn durch ihn ... Sola Scriptura – dass die Heilige Schrift allein Richtlinie, Wegweiser und Grundnorm für die Theologie und Politik ist ... Sola Gratia – dass wir allein aus Gnade leben und dazu berufen sind, in unserem ganzen Verhalten ein heiliges Leben zu führen, weil unser Gott heilig ist. Zu dieser Heiligkeit gehören auch die sexuellen Beziehungen, die allein im Kontext der Ehe zwischen einem Mann und einer Frau ihren Platz haben."[24]

Die *Presbyterian Coalition* ist eine Gruppe, deren Mitgliedschaft sich mit jener der Kirchlichen Bekenntnisbewegung überschneidet. Auf einer nationalen Versammlung im Oktober 1998 nahm die Koalition eine „Erklärung für die Kirche" an, unter dem Titel *Union in Christ*. Inmitten eines Kulturkampfes und zu einem Zeitpunkt, da die Diskussion innerhalb der PCUSA vornehmlich um die Stellung von Homosexuellen in der Kirche kreiste, widmet *Union in Christ* einen Großteil seines Inhaltes einer Reihe von positiven und negativen Thesen, die an die BTE erinnern:

„In Taufe und Bekehrung pflanzt uns der Geist in Christus ein, begründet die Einheit der Kirche und verbindet uns in ihm untereinander.

Wir wenden uns ab von allen Formen kirchlichen Lebens, die die Einheit im theologischen Pluralismus, Relativismus oder Synkretismus suchen ...

Durch unsere Gemeinschaft mit Christus hat unser Leben Anteil an der Heiligkeit des Einen, der das Gesetz Gottes für uns erfüllt hat.

Wir wenden uns ab von allen Formen kirchlichen Lebens, die Christi Ruf zu einem Leben in Heiligkeit ignorieren oder versuchen, Gesetz und Evangelium gegeneinander auszuspielen, so als ob nicht beide Ausdrucksweisen des einen Wortes Gottes wären.

Durch unsere Gemeinschaft mit Christus haben wir Anteil an seinem Gehorsam. In diesen Zeiten moralischer und sexueller Verwirrung bekräftigen wir die übereinstimmende Lehre der Heiligen Schrift, die uns zur Keuschheit außerhalb der Ehe und zur Treue im Bund der Ehe zwischen einem Mann und einer Frau aufruft.

[24] *The Confessing Church Movement.* Frequently asked questions about the movement; in: *http://www.layman.org/Home/Evangelism/Confessingchurches.aspx.*

Wir wenden uns ab von allen Formen kirchlichen Lebens, die es daran fehlen lassen, für eine geordnete Sexualität als gnädige Gabe des liebenden Gottes, die uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes geschenkt wird, zu beten und danach zu streben. Wir wenden uns ebenso ab von allen Formen kirchlichen Lebens, die es daran fehlen lassen, denen, die sexuelle und andere Sünden bereuen, zu vergeben und sie wieder aufzubauen."[25]

Wenn die Erklärung „*Union in Christ*" auch von vielen konservativen Evangelikalen begrüßt wurde, so war die Reaktion darauf doch nicht nur positiv. William Stacey Johnson, Princeton, setzte sich mit dieser „Kirchlichen Bekenntnisbewegung" und der *Presbyterian Coalition* in einer unabhängigen Wochenzeitschrift *Presbyterian Outlook* auseinander. Er verglich das zeitgenössische Zeugnis dieser Organisationen mit dem der Barmer Synode und den Verfassern des Belhar-Bekenntnisses in der Apartheid-Ära in Südafrika. Johnson protestierte:

„In der Barmer Erklärung von 1934 in Deutschland ging es darum, nicht zuzulassen, dass die göttliche Gnade durch die ‚Arierparagraphen' begrenzt wurde, die die so genannten Deutschen Christen (und nicht der Staat) der Kirche aufzudrängen versuchten; und im Belhar Bekenntnis in Südafrika 1986 ging es darum, keine Spaltung der Gnade nach dem Kriterium der Hautfarbe zuzulassen.

Darum können wir es nicht zulassen, dass dieser große Begriff ‚Bekennende Kirche' oder die Tradition, die er darstellt, von einer einzigen Partei oder Interessengruppe innerhalb der Kirche mit Beschlag belegt wird, um dem Ärger über eine andere Gruppe Luft zu machen. Wie wohl gemeint die Absichten der neu geborenen ‚Kirchlichen Bekenntnisbewegung' in der PCUSA auch sein mögen, ihr Anspruch, das Gewand Barmens zu tragen, wird keiner genaueren Untersuchung standhalten."[26]

In der Oktober-Ausgabe 2001 von *The Presbyterian Layman* setzte sich Richard Burnett gegen diese und ähnliche Kritiken zur Wehr. Er räumte ein, dass das Leid und die Opfer der Hitler-Ära nicht mit der Situation in den Vereinigten Staaten zu vergleichen seien und erklärte eindeutig: „diejenigen, die gegen uns sind, sind keine Nazis." Aber er fuhr fort:

„Dennoch besteht eine Analogie zwischen unserer Situation und der Situation der Kirche in Deutschland. Es ist keine politische, soziologische oder anthropologische Analogie, sondern eine theologische. In der PCUSA herrscht heute eine tiefe Unsicherheit im Blick auf die Frage, was als Offenbarung zählt, welches die wahre Quelle und Norm der Verkündigung der Kirche ist, genau so wie es in den 1930er Jahren in Deutschland war. Damals beriefen sich viele auf ‚Blut, Rasse und Boden' als Quellen und Normen der Theologie. Heute berufen sich viele auf Sex, Geschlechterzugehörigkeit und -ausrichtung. Der Unterschied ist praktisch null … Die Frage ist in Wirklichkeit ganz einfach: Wie kommt man von ‚Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird', zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen oder zur Ordination von Homosexuellen? …

---

[25] *J. Van Marter*, Presbyterian Coalition Issues Doctrinal Statement, PCUSA News, 14. Oktober 1998. Der volle Text von *Union in Christ*: A Declaration for the Church in: *http://www.wfn.org/1998/10/msg00120.html* [12. Dezember 2008].

[26] *William Stacey Johnson*, Table Talk, Presbyterian Outlook, 21. Mai 1991. Richmond/VA. http://www.covenantnetwork.org/sermon&papers/Johnson1.html [12. Dezember 2008].

Ich kann mir schwer vorstellen, dass solche Fragen ‚das Gedächtnis an Karl Barth' oder die Unterzeichner der Barmer Erklärung entehren. Im Gegenteil, ich bin davon überzeugt, dass dies genau die Art von Fragen sind, die sie stellen würden. Die Frage, vor der die PCUSA heute steht, hat mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu tun, nämlich damit, ob wir – wie es in These III der Barmer Erklärung heißt – ‚allein von seinem Trost und seiner Weisung … leben oder aber ‚die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung (der Kirche) ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen'."[27]

Der dramatische Gebrauch, den Anhänger der *Presbyterian Coalition* und der selbst ernannten Kirchlichen Bekenntnisbewegung von der BTE machen, ist in keiner Weise einzigartig. Hier nur einige Beispiele:

- Eine Handreichung für Diskussionen in der Gemeinde über Folter als Staatspolitik, die 2005 von presbyterianischen und reformierten Partnern erarbeitet wurde, ruft die amerikanischen Kirchen dazu auf, Stellung zu beziehen zur Schande von Abu Ghraib und Guantánamo sowie zur Auslieferung von Terrorverdächtigten an Länder, deren Verhörtechniken in den Vereinigten Staaten illegal sind. Die Handreichung ermahnt die Gemeindeglieder, „unsere gegenwärtige Situation im Blick auf den historischen Kontext der Barmer Theologischen Erklärung zu verstehen".[28]
- Während in der Presbyterianischen Kirche (USA) erwogen wird, das Belhar Bekenntnis in das *Book of Confessions* aufzunehmen, verweist eine Studie, die von der Arbeitsstelle für Theologie und Gottesdienst verteilt worden ist, auf die Übereinstimmung mit dem hin, „was die PCUSA schon bezeugt", indem sie Barmen als ein „Modell für Belhar bezeichnet, was seine Verwendung eines Begleitbriefes oder einer Erklärung sowie seine Struktur des Bekenntnisses – nämlich Bekräftigung und Verwerfung – betrifft".[29]
- Quer durch die ganze Kirche machen sich Kandidaten für den geistlichen Dienst mit Barmen und anderen Bekenntnissen vertraut; ordinierte Amtsträger prüfen sie und haben dabei ihre Antwort auf das dritte Ordinationsgelübde im Auge: „Bist du aufrichtig bereit, die wesentlichen Grundlehren des reformierten Glaubens, wie sie in den Bekenntnissen unserer Kirche als authentische und verlässliche Darstellungen dessen bezeugt

[27] *Richard Burnett*, The Barmen Declaration: It is All About Revelation. Der Artikel ist ursprünglich in *The Presbyterian Layman* Bd.34, Nr.6, 2001 erschienen.

[28] *Carol Wickershamm* (ed.), We Confess God Alone. Out of Horror, Hope: A Biblically Based Study of Torture's Ravages and Potential Responses in the Reformed Tradition, Nr.2, 2005 Torture Group. *http://www.No2Torture*.org/edu/no2t_wk4.pdf [12. Dezember 2008].

[29] *Eunice T. McGarraham*, A Study of the Belhar Confession and its Accompanying Letter, PCUSA, Louisville 2007, 29.

werden, was die Heilige Schrift uns zu glauben und zu tun lehrt, anzunehmen, und wirst du dich von diesen Bekenntnissen leiten lassen wie du das Volk Gottes leitest?"[30]

Es ist eine Sache, ein Bekenntnis oder Bekenntnisschriften anzunehmen. Eine andere ist die Frage, die sich bei jeder kirchlichen oder ökumenischen Erklärung stellt: wird diese Erklärung oder Grundsatzentscheidung in das Leben der Christen integriert?

Heute gehört die BTE zum Grundbestand des Denkens der Presbyterianer in den USA. Gewiss gehen die Meinungen auseinander, wenn es um die Anwendung ihrer Lehre geht; die Diskussion über ihre Folgerungen ist oft heftig. Doch die Erklärung selbst wird von allen Seiten voll und ganz ernst genommen und von allen als eine wahre, wenn auch untergeordnete Glaubensnorm angenommen, als ein authentisches Zeugnis vom Glauben der Kirche in einem Augenblick der Krise. Darüber hinaus gilt die BTE wesentlich mehr als ein rein historisches Dokument; als ein lebendiges Bekenntnis ist es kein dogmatisches Relikt der 1930er Jahre. Für die Presbyterianische Kirche USA ist die BTE ein Aufruf zum Glauben und zum Handeln, der weit hinausreicht über die turbulenten Ereignisse, die wir in mehr als einem Dreiviertel-Jahrhundert erlebt haben, und die im Jahre 2009 unser gegenwärtiges Zeugnis erfordern.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

[30] *The Book of Confessions,* Confessional Nature of the Church Report, PCUSA, Louisville 1999, XXV.



Die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung für die Gemeinde in Wuppertal-Barmen heute

VON WALTER LANG[1]

Wenn Besuchergruppen die Gemarker Kirche in Wuppertal-Barmen besuchen, kann es vorkommen, dass wir gefragt werden: „Welche Bedeutung hat die Barmer Theologische Erklärung für die Kirchengemeinde heute?" Dann gehen wir gerne in den an die Kirche grenzenden Gemeindesaal und schauen mit unseren Gästen durch das große Fenster nach draußen. Dort nimmt die Rückseite der neuen Bergischen Synagoge das ganze Bild ein. Nur wenige Meter neben der Kirche, auf dem Grundstück, das früher zur Gemarker Kirche gehörte, aus Sicherheitsgründen zusammen eingezäunt, bildet sie ein untrennbares Ensemble mit der Kirche, in der am 31. Mai 1934 die Barmer Theologische Erklärung (BTE) verabschiedet wurde. Zwischen Gemarker Kirche und der Bergischen Synagoge, auf dem kleinen Innenhof, der von der Synagoge aus ebenso zu erreichen ist wie von der evangelischen Kirche, steht im Oktober eine Laubhütte. Wir hören die Gesänge und erleben die Feierlichkeiten der jüdischen Nachbarn hautnah mit. „Hier steht die in Stein gehauene fehlende 7. These der Barmer Theologischen Erklärung", so pflegen wir dann in Anlehnung an Worte des verstorbenen Rheinischen Präses Peter Beier zu sagen.

Wir könnten auf die Frage nach der Bedeutung der BTE für die Gemeinde Gemarke auch antworten, dass wir in einer Wohngemeinschaft mit der jüdischen Kultusgemeinde wohnen, darin liegt die Bedeutung der BTE für die Evangelische Kirchengemeinde Gemarke-Wupperfeld in Barmen heute; dass nach einer Geschichte der Entsolidarisierung und Vernichtung allen jüdischen Lebens in Deutschland sich neben der Gemarker Kirche nun

[1] Walter Lang ist Pfarrer im Projekt CityKirche Barmen und in der Kirchengemeinde Gemarke-Wupperfeld in Barmen.

jüdisches Leben wieder entfaltet, das ist die Fortschreibung der BTE in unsere Zeit hinein.

31. Mai 1934 und 9. November 1938

Die in Barmen Versammelten haben 1934 zur einsetzenden Judenverfolgung keine Worte gefunden. Karl Barth, einer der „Väter" der BTE, hat später selbst als Schuld benannt, dass er die Judenfrage im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich nicht als entscheidend geltend gemacht habe.

Am 9. November 1938, zwischen 7 und 8 Uhr am frühen Morgen, lodert das Feuer aus dem Dachstuhl der Barmer Synagoge in der Scheurenstraße. Am Abend brennen die Kapellen der jüdischen Friedhöfe an der Hugostrasse und am Weinberg lichterloh. In den Innenstädten werden Schaufensterscheiben eingeschlagen, Ladenlokale demoliert und Auslagen geplündert. Ganze Wohnungseinrichtungen werden auf die Straße geworfen. In ihren Wohnungen und auf offener Straße werden Juden misshandelt, unter den Augen der Polizei.

Vom Gottesdienst in der Gemarker Kirche am Sonntag nach der Reichspogromnacht berichtet Heinrich Albertz, der damals Vikar an der Gemarker Kirche war:

„Pfarrer Karl Immer stellte sich hin vor die Gemeinde – ohne Talar – und sagte seiner Gemeinde, ein paar hundert Meter von der Gemarker Kirche entfernt sei das Wort Gottes verbrannt worden. Er meinte damit die Zerstörung und das Anzünden der Barmer Synagoge in der Scheurenstraße. Er wolle und könne deshalb keine Predigt halten. Er wolle nur zwei Texte verlesen. Und er las die 10 Gebote in ihrer ursprünglichen Fassung und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, betete das Vaterunser und sagte: Wer die Texte richtig verstanden habe, der möchte doch bitte nachher in die Chorkammer kommen. Es kamen 40–50 Gemeindeglieder. Und dann haben wir mit gefälschten Pässen immerhin noch eine Reihe jüdischer Mitbürger aus dem Deutschen Reich herausgebracht."[2]

Mut von Einzelnen und ein deutliches Zeugnis für die Juden hat es also rund um die Gemarker Kirche zur Zeit der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft durchaus gegeben. Aber das hebt nicht auf, dass die Bekenner von Barmen 1934 kein mutiges Wort gefunden haben, als mitten in unserem Land Gottes Augapfel angetastet wurde.

---

[2] Literaturhinweise und Zitate zum Gesprächsforum „Evangelisch für Einsteiger" am 18. November 2008; in: Evangelische Kirche und Politik, Zwischen Schuld, Widerstand und Umkehr 1938–1968–1998–2008.

Eberhard Bethge: Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These[3]

Eberhard Bethge stellte sich bei der Jubiläumsveranstaltung 1984 in der Gemarker Kirche dem Thema „der in Barmen ungeschrieben gebliebenen These über das Verhältnis der Bekenner zu den Juden". Die Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR) mit der Evangelischen Kirche in Deutschland hatte damit „zum ersten mal die dezidiert kritische Anfrage offiziell bekundet und gestellt, die Lücke zwischen Christen und Juden zu bedenken".[4] Bethge skizzierte in seinem Vortrag eine doppelte Aufgabe. Zum einen „die historische Erhebung", also die Aufarbeitung der Gründe, weshalb man in Barmen in der Frage der Judenverfolgung nicht zu einem deutlichen Bekenntnis gekommen ist, zum anderen die „Fortschreibung heute, d.i. heutige Aufnahme des Barmer Aktes mit bekennender Füllung der Lücke". Diese Fortschreibung des Barmer Bekenntnisses verlange, so formulierte Bethge, „wagende Begegnung mit Juden". Zum Schluss seines Vortrages nimmt er diesen Gedanken noch einmal auf, wenn er unter dem Aspekt: „Ebenen der Fortschreibung" der BTE formuliert:

„Es handelt sich ... bei dieser Fortschreibung eben um einen Begegnungsakt und nicht um Austausch von Ansichten; Begegnungsakt der durch Christus Gerufenen als der Erben von Barmen 1934 mit denen, die uns da gegenüber sind, an denen wir schwer schuldig geworden sind. Begegnungsakte derer, die im Streit um das erste Gebot leider getrennt sind, noch mehr aber durch die Gabe und Aufgabe dieses Gebotes zusammengebunden sind und bleiben oder wieder werden wollen."[5]

Dass es seit dem Jahr 2002 durch die Errichtung der neuen Bergischen Synagoge direkt neben der Gemarker Kirche zu solchen Begegnungsakten wieder kommt, ist verheißungsvoll, ein Zeichen der Gewährung von Gnade und eine bleibende Verpflichtung.

Peter Beier: Dieses Land kann nicht verkauft werden

Die Vereinigte Evangelische Kirchengemeinde Gemarke besitzt ein Grundstück in der Barmer Innenstadt, auf dem die Gemarker Kirche, das Gemeindehaus sowie das Pfarrhaus stehen, in dem seit 1978 die Ehe- und Lebensberatungsstelle des Kirchenkreises Barmen beheimatet ist. Die Gemeinde ist Mitte der 90iger Jahre dabei, für dieses Grundstück eine Bebauung zu planen, in der kreiskirchliche Dienste in unmittelbarer Nähe

[3] Vgl. *Eberhard Bethge*, Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?; in: *H.-U. Stephan* (Hg.), Das eine Wort für alle. Barmen 1934–1984: Eine Dokumentation, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986, 114–133.

[4] Ebd., 115.

[5] Ebd., 133.

zum Stadtzentrum untergebracht werden können. Ein solches Gebäude ist „dringend notwendig für die Präsens der Kirche in der Stadt", so formuliert das Gemarker Presbyterium.

Im Herbst 1995 erhalten die Bauideen eine wichtige zusätzliche Komponente. Während einer Feierstunde am 9. November appelliert der Vorsitzende der jüdischen Kultusgemeinde, Leonid Goldberg, an Rat und Bürgerschaft der Stadt Wuppertal, beim Bau einer Synagoge in Wuppertal behilflich zu sein. Bedingt durch verstärkten Zuzug von jüdischen Zuwanderern aus den GUS-Staaten ist die Kultusgemeinde innerhalb weniger Jahre von ca. 70 auf 400 Mitglieder angewachsen und der Wachstumstrend hält an.

Auf die Aufforderung zur Mithilfe von Seiten der Jüdischen Kultusgemeinde reagieren die Superintendenten der Stadt Wuppertal und das Presbyterium der Gemeinde Gemarke. Es sind zuerst Einzelne, die die Möglichkeit, eine Synagoge in direkter Nachbarschaft zur Gemarker Kirche zu errichten, als eine einmalige Chance ansehen. Am 15. April 1996 beschließt das Gemarker Presbyterium, das Interesse der Jüdischen Kultusgemeinde am Bau einer neuen Synagoge in der Nähe der Gemarker Kirche mit der Aufnahme von Gesprächen zu beantworten. Nicht uninteressant ist, dass die Jüdische Kultusgemeinde die Lage neben der Gemarker Kirche nicht nur wegen der verkehrstechnisch günstigen Lage, sondern auch ausdrücklich wegen der Nähe zur Gemarker Kirche bevorzugt. Auch das Leitungsgremium der Evangelischen Kirchengemeinde Gemarke ist sich der theologischen und historischen Dimension des Projektes von Anfang an bewusst. „Die enge Zusammenarbeit mit der Jüdischen Kultusgemeinde wird gewünscht aus historischen Gründen (inhaltliche Konsequenz der BTE, räumliche Nähe zur ehemaligen Barmer Synagoge, nahe liegende Konsequenz aus dem rheinischen Synodalbeschluss von 1980)", steht im Protokoll vom 15. April 1996.

In den dann folgenden Gesprächen zwischen Jüdischer Kultusgemeinde und Presbyterium wird sehr schnell klar, dass den jüdischen Partnern an einer „unumkehrbaren Lösung" liegt. Damit kommt der Gedanke eines Verkaufs dieses zentral gelegenen Grundstücks an der Gemarker Kirche ins Spiel. Von Anfang an ist allen Beteiligten klar, dass ein Verkauf, also eine unumkehrbare Lösung, nur nach dem ortsüblichen Verkehrswert erfolgen sollte, damit keine Abhängigkeiten geschaffen werden.

Schon in diesem frühen Stadium steht dem Presbyterium deutlich vor Augen, dass dieses Projekt Konsequenzen für die Gemeindearbeit der Kirchengemeinde Gemarke hat. „Die Gemeinde braucht Unterstützung bezüg-

lich der christlich-jüdischen Zusammenarbeit", so wird es im Sitzungsprotokoll vom 26. August 1996 ausgesprochen. Es kommt schon im folgenden Jahr zu mehreren Begegnungen von Gruppen verschiedener Barmer Kirchengemeinden und Gemeindegruppen der Jüdischen Kultusgemeinde, zu Musikveranstaltungen mit der Jüdischen Kultusgemeinde und Vortragsveranstaltungen zum Kennenlernen jüdischen Lebens. Das geplante Projekt führt von Anfang an zu verstärktem Wahrnehmen jüdischen Lebens im Bergischen Land.

Am 10. September 1996 werden der Öffentlichkeit die Pläne zum Bau einer Bergischen Synagoge neben der Gemarker Kirche im Rahmen einer Informationsveranstaltung präsentiert. Der Vorsitzende des Barmer Presbyteriums, Pfarrer Fleckner, deutet eine Vision an, die die Entsolidarisierung der Christen von den jüdischen Mitbürgern zur Zeit der Nazidiktatur verwandelt in ein neues Miteinander: „Hier könnten uns die Vergangenheit und die Zukunft in die Pflicht nehmen, denn die jüdische Gemeinde braucht Raum und Herberge, sie braucht einen Ort, den sie viele Jahre in unserer Stadt innehatte und der ihr zusteht." Und er fügt zur theologischen Bedeutung an: „Ein Zeichen der Versöhnung, das ... die Barmer Theologische Erklärung fortschreiben würde." Leonid Goldberg führt bei dieser Präsentation aus, welch grundlegende Bedeutung eine Synagoge für das Wachsen jüdischen Lebens im Bergischen Land haben würde: „Eine Synagoge ist der religiöse, kulturelle und soziale Lebensmittelpunkt der Juden." Er zitiert den Satz von Johannes Rau, der sich zeitlebens seiner Heimatgemeinde Gemarke verbunden fühlte, und der während der Einweihung der Aachener Synagoge sagte: „Wer ein Haus baut, will bleiben." Und Goldberg fügte hinzu: „Die Zeiten, in denen die Juden auf gepackten Koffern gesessen haben, sind vorbei. Wir wollen bleiben, hier leben und arbeiten."

Die Frage stand im Raum, auf die noch niemand eine Antwort wusste: Wie kann die von der jüdischen Gemeinde erwartete „unumkehrbare Lösung" realisiert werden? Der Rheinische Präses Peter Beier, der die Errichtung der neuen Synagoge mit allen ihm zur Verfügung stehenden Kräften unterstützt, erinnert bei der Präsentation an den Zusammenhang zwischen, dem, was hier zu entstehen im Begriff ist und dem, was 1934 an gleicher Stelle geschah:

„Diese Art der Vision, deren Konkretion wohlmöglich sehr schnell realisiert werden kann, lässt es nicht zu, dass ich bei dieser Gelegenheit nüchtern nur meine persönliche und amtliche Mithilfe verspreche, da ist nämlich mehr vonnöten. ... Ich will nur daran erinnern, dass, als sich die Mütter und Väter der Theologischen Erklärung von Barmen hier versammelten, in dieser Theologischen Erklärung sich kein Wort zur Situation und Lage der Judenheit in Deutschland befand. Ein schlimmer Schaden dieser Theologischen Erklärung. Es ist deshalb

so überraschend und überzeugend, wenn auf diesem Gelände hier ... es zu einer Symbiose zwischen Juden und Christen kommen könnte."

Und er wagt es, die Frage der Finanzierung des Grundstückes für die Synagoge anzusprechen:

„Ich bin der Überzeugung, dass der Platz – ich rede jetzt vom Platz – für den Bau des Gotteshauses, also der Synagoge, nicht verkauft werden kann nach allem, was in Deutschland und in dieser Stadt geschehen ist, sondern ich wünschte mir, dass es dafür einen anderen Weg gibt, und ich bin fest davon überzeugt, dass sich dieser andere Weg auch finden lässt ... Dieser Platz, an dem in dieser Nacht Karl Immer, der unendlich tapfere Mann – für damalige Verhältnisse – gesagt hat: ‚Da drüben brennt das Wort Gottes' – das kann ich nicht verkaufen, das muss anders gemacht werden."

Präses Beier hat den Bau der Synagoge, der ihm so sehr am Herzen lag, nicht mehr erlebt. Die Rheinische Landeskirche hat seine Initiative aufgegriffen und den Teil des Grundstücks, auf dem der Synagogenbau – also ohne die weiteren Räumlichkeiten für die Gemeindearbeit der jüdischen Gemeinde – steht, der jüdischen Kultusgemeinde geschenkt. In einer Pressemitteilung vom 25. September 1997 kann die Jüdische Kultusgemeinde Wuppertal der Öffentlichkeit mitteilen:

„Präses Manfred Kock wird den Empfang zur Begrüßung des jüdischen Neuen Jahres 5758 zum Anlass nehmen, der Jüdischen Kultusgemeinde Wuppertal einen Scheck zur Mitfinanzierung der geplanten Neuen Synagoge in der Paul-Humburg-Straße zu überreichen. ... Die Kirchenleitung der EKiR hat beschlossen, der jüdischen Kultusgemeinde das Grundstück (510 m^2) für den Bau der Synagoge zu finanzieren."

Und die entsprechende Pressemitteilung der EKiR vom 30. September 1997 stellt fest: „Die Unterstützung für den Bau der Neuen Synagoge wertet Kock auch als ein Symbol für die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden." Das restliche Grundstück ist von der jüdischen Gemeinde erworben worden.

Da der Kirchenkreis Barmen in der Zwischenzeit von seinem Vorhaben, ein Haus der Kirche in das Ensemble mit Synagoge und Kirche einzugliedern, Abstand genommen hat, befinden sich auf dem ehemaligen Grundstück der Gemeinde Gemarke in der Barmer Innenstadt nun die Neue Bergische Synagoge dicht neben der Gemarker Kirche, ein Ensemble, das in der Welt einzigartig ist.

Am 9. November 1998, 60 Jahre nach der Reichspogromnacht, erfolgte der erste Spatenstich für die neue Synagoge. Aus neun Entwürfen wählte die Jüdische Kultusgemeinde ihren bevorzugten Entwurf. Der Architekt Goedeking beschreibt die Aufgabe, die sich ihm beim Entwurf des Gemeindezentrums mit Synagoge in direkter Nachbarschaft zur Gemarker Kirche stellt:

„Über dem Eingang der am 9. November 1938 angezündeten und zerstörten Barmer Synagoge stand die Inschrift ‚Denn mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Völker'. Die neue, geplante Synagoge wird auch dieses öffnende Angebot und diese Verpflichtung

nicht nur inhaltlich, sondern auch als Architektur neu beantworten müssen … Neben der direkt benachbarten großen Kirche ist die eigene, auch architektonische Identität umso mehr eingefordert. Eine gestalterische Unterordnung etwa durch ein ‚Bauen um die Kirche herum', durch ‚respektvollen' Abstand oder durch Betonung des Gemeinsamen, etwa eines grünen Innenhofes, ist ausgeschlossen."

Von Anfang an spielten polizeiliche Sicherheitsauflagen beim Bau der Synagoge eine große Rolle. Es ist noch immer so, dass jüdisches Leben auch in Deutschland besonderer Sicherheitsvorkehrungen bedarf. So standen z. B. das Presbyterium der Kirchengemeinde Gemarke wie die jüdische Kultusgemeinde vor der Frage, wie eine exakte Begrenzung des Grundstücks, das zur Synagoge gehört, gewährleistet werden kann. Nur eine solche Eingrenzung gibt der Polizei die rechtliche Handhabe, gegen Menschen, die unbefugt das Grundstück der Jüdischen Kultusgemeinde betreten, einzuschreiten. Sollte die Synagoge eingezäunt werden? Das hätte bedeutet, einen trennenden Zaun zwischen Synagoge und Kirche zu ziehen. Eine solche trennende Grenze wollten Gemeinde und jüdische Partner auf keinen Fall. So wurde das gesamte Ensemble Kirche/Synagoge eingezäunt und damit ein Zeichen gesetzt: Die Gefährdung der Synagoge ist jetzt auch „unsere" Gefährdung.

Am 8. Dezember 2002 wurde die neue Bergische Synagoge im Beisein des Staatspräsidenten Israels, Moshe Katsav, und des Bundespräsidenten Johannes Rau eingeweiht. Niemals zuvor hatte der höchste Repräsentant Israels an einer Synagogeneröffnung außerhalb seines Landes teilgenommen. Somit war seine Teilnahme in Wuppertal ein wichtiges Zeichen der Solidarität für die Juden, die sich entschlossen haben, in Deutschland zu bleiben.

Begegnungsakte

Begegnungsakte, nicht Austausch von Ansichten hatte Eberhardt Bethge gefordert, als Fortschreibung der fehlenden 7. These der BTE. Zu solchen Begegnungsakten kommt es seit mehr als sechs Jahren zwischen Juden und Christen rund um die Gemarker Kirche.

„Wir leben in einer WG mit den jüdischen Nachbarn zusammen", pflegt eine Presbyterin der Gemeinde Gemarke-Wupperfeld zu sagen. Und so ist es in der Tat: Da sind zuerst einmal die Begegnungen von Tür zu Tür, die Gespräche auf dem Bürgersteig, das Begrüßen und die Nachfrage nach Befinden, Plänen, Erlebnissen. Der Gruß in seiner Bedeutung von Schalom wird hier spürbar. Rund um die Gemarker Kirche findet jüdisches Leben

statt, hier trifft man endlich wieder gute Bekannte jüdischen Glaubens. So ist es vor dem Holocaust überall in Deutschland gewesen. Selbst die kleinen gemeinsam zu erledigenden Dinge des Alltags bekommen grundlegende Bedeutung: Die Mitarbeitenden der beiden Cafés, – sowohl an die Gemarker Kirche als auch an die Synagoge ist jeweils ein Café angebaut – helfen sich mit Material und Alltagsgegenständen gegenseitig aus. Die Mülltonnen werden gemeinsam genutzt und das Herausstellen der Mülltonnen muss geregelt werden.

Miteinander eingezäunt, sind wir auch eine Gefahrengemeinschaft geworden. Als Jugendliche vom Dach des Evangelischen Gemeindehauses an der Gemarker Kirche das Synagogengebäude mit Steinen bewarfen, hatte die Kirchengemeinde die folgenden Polizeiaktionen mit einzuleiten: Wir achten wieder aufeinander. Wenn wir Schülergruppen im Rahmen von Kirchenführungen zum Thema Bekennende Kirche in den Gemeindesaal der Kirchengemeinde führen und mit ihnen auf die Rückseite des Synagogenbaus schauen, sagen sie manchmal mit Blick auf die Überwachungskameras, die an den Wänden des jüdischen Gemeindezentrums angebracht sind: „Die müssen aber Angst haben." Auf diese Weise werden Wuppertaler Schülerinnen und Schüler empfindsam für die gefährdete Selbstverständlichkeit jüdischen Lebens in unserer Stadt.

Erwachsenengruppen, die die Gemarker Kirche besuchen und an einer Führung durch die Kirche teilnehmen, kommen in vielen Fällen geradewegs aus der Synagoge, wo sie ebenfalls eine Führung erlebt haben oder begeben sich direkt nach dem Besuch der Gemarker Kirche ins „Nachbarhaus", die Bergische Synagoge. Bei vielen Menschen aus den Kirchengemeinden Wuppertals wird durch das enge Miteinander von Kirche und Synagoge ein Bewusstsein geweckt für das wachsende jüdische Leben in unserer Stadt. Es begegnet uns allerdings auch in manchem Gespräch in der Gemarker Kirche im Anschluss an einen Synagogenbesuch durchaus noch viel Unwissen, Verdrängung der Fakten, was die Geschichte der Juden in unserem Land angeht, aber auch Misstrauen gegenüber dem Aufblühen jüdischen Lebens in unsrem Land. Hier ist eine Menge Aufklärungs- und Ermutigungsarbeit zu leisten.

Von Anfang an hat der Freundeskreis Neue Synagoge für Begegnungsakte vieler Bürgerinnen und Bürger der Stadt Wuppertal mit unseren jüdischen Mitbürgern gesorgt. Besonders sei das erfolgreiche Bemühen des Freundeskreises um den Bau eines neuen jüdischen Friedhofes erwähnt.

Nun können Juden im Bergischen Land nicht nur wieder in Frieden leben, sondern auch in Frieden sterben.

Zu den Begegnungsakten gehören auch die Nachbarschaft und die Gemeinschaft im Feiern. Im Alltag der Gemeinde nehmen Christinnen und Christen Fest- und Feiertage der jüdischen Nachbarn wahr: Im Innenhof steht die Laubhütte. Während einer ganzen Woche wird dort gefeiert, gesungen, gegessen. Alle, die im evangelischen Gemeindehaus aus- und eingehen, werden des religiösen Lebens der Nachbarn gewahr. Die Mitarbeitenden der Kirchengemeinde sind gefordert, Auskunft zu geben und jener Teil der Bibel, den wir mit den jüdischen Nachbarn gemeinsam haben, kommt ins Gespräch. Gegenseitige Einladungen – zum jüdischen Neujahrsfest oder an den Chor der jüdischen Kultusgemeinde zur Mitgestaltung einer Feierlichkeit in der Gemarker Kirche eröffnen weitere Dimensionen der Begegnung. In diesem Jahr wird es zum wiederholten Mal ein gemeinsames Gemeindefest von Kirchengemeinde und jüdischer Kultusgemeinde rund um Synagoge und Kirche geben.

Zum Gottesdienst in der Synagoge sind alle Menschen ausdrücklich eingeladen. Einzelpersonen, aber auch ab und zu Gruppen von Christinnen und Christen, nehmen den Synagogengottesdienst am Freitagabend zur Begrüßung des Sabbat gerne wahr und viele berichten, dass sie von den Auslegungen des Rabbiners großen Gewinn haben. – Dass umgekehrt eine gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen Juden und Christen in der Gemarker Kirche für manche unserer jüdischen Nachbarn aus religiösen Gründen nur schwer möglich ist, gehört auch zu den Begegnungsakten, ist auszuhalten und wird uns nicht auseinander bringen.

Auch die Weigerung von einzelnen jüdischen Nachbarn, die Gemarker Kirche zu betreten, beendet das Gespräch keinesfalls, sondern ist Anlass zum genauen Zuhören und Verstehen. So habe ich erst kürzlich nach einem offenen und kontrovers geführten Gespräch mit dem Vorsitzenden der jüdischen Kultusgemeinde über die Person Jesu erlebt, dass wir uns in großer Verbundenheit verabschiedeten. Im Rahmen von offenen Begegnungsakten ist es sehr wohl möglich, Unterschiede wahrzunehmen, zu achten und auszuhalten.

Natürlich steht in der Nachbarschaft zur Synagoge die Frage nach der Realpolitik Israels immer wieder zur Debatte. Aber auch hier öffnet die Möglichkeit der persönlichen Begegnung und des Gesprächs unter Nachbarn den Horizont. Einige unserer jüdischen Nachbarn, die persönliche Kontakte nach Israel haben, vermittelten uns vor wenigen Wochen im zer-

störerischen Konflikt um den Gazastreifen die Sicht vieler Menschen in Israel, ihrer Bedrohung seit Jahren, die sie bei uns nicht richtig wahrgenommen sehen. Ich selbst hörte hier eine Stimme, die ich bislang kaum vernommen hatte. Aber es ist auch Widerspruch möglich, wenn die berechtigten Anliegen der Palästinenser nach Lebensraum und Lebensmöglichkeiten bei einigen unserer jüdischen Nachbarn nicht genügend wahrgenommen erscheinen. – Unsere Wohn-, Lebens-, Gefahren- und Feiergemeinschaft kann Kontroversen aushalten.

Im Juni 2007 wurde die Gemarker Kirche als erste Kirche der EKiR in die Nagelkreuzgemeinschaft von Coventry aufgenommen. Diese Aufnahme erfolgte in erster Linie auf Grund der Beziehung zwischen Kirche und Synagoge und wird damit auch von außen als ein besonderes Zeichen der Versöhnung gewürdigt. Besonders die Anwesenheit von Paul Oestreicher mit seiner eigenen jüdisch-christlichen Biographie gab dem Festgottesdienst einen besonderen Rahmen.

Was bedeutet es, neben der Synagoge als christlicher Pfarrer zu predigen?

Eine besondere Verantwortung, aber auch Freude spüre ich, wenn ich auf der Kanzel der Gemarker Kirche stehe und als Pfarrer einer evangelischen Kirchengemeinde direkt neben der Synagoge predige. Zum einen wird mir die Verwurzelung der neutestamentlichen Botschaft im Alten oder – wie ich mir angewöhnt habe zu sagen – im Ersten Testament wichtig. Jesus als Juden zu verstehen und ihn niemals aus seinem Wurzelgrund zu lösen, Jesu Botschaft vom Reich Gottes, vom Glauben Israels her zu begreifen, das habe ich als Theologe zwar gelernt, aber neben der Synagoge wird mir diese Grundlage meines Glaubens in besonderer Weise wichtig.

Natürlich ist uns bewusst, dass Jesus Christus für unsere jüdischen Nachbarn eine andere Bedeutung hat als für Christinnen und Christen. Bei einer Führung durch die Synagoge sagte der Vorsitzende der jüdischen Kultusgemeinde, Leonid Goldberg: „Ihr Christen glaubt, mit Jesus ist der Messias schon gekommen. Wir Juden glauben, dass der Messias erst noch kommen wird. Und wenn er kommt, werden wir sehen, wer von beiden Recht hat." Ich möchte so Christus als den Herrn predigen, dass diese Offenheit für unsere Nachbarn in der Synagoge erhalten bleiben kann. Das bedeutet: Ich werde von Christus nicht in der Weise predigen, dass die Einheit Gottes in Frage gestellt wird. Ich halte die gemeinsame Hoffnung mit Israel auf einen neuen Himmel und eine neue Erde wach.

Die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung

Erklärung des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zum 75. Jahrestag

Die Barmer Theologische Erklärung, mit der die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Wuppertal-Barmen im Jahr 1934 eine Abgrenzung gegenüber der in die Kirchen eingedrungenen Ideologie des Nationalsozialismus vollzog, hat in den Kirchen der GEKE eine wachsende Bedeutung erlangt. In den deutschen Mitgliedskirchen der GEKE wird ihr der Rang eines maßgeblichen Lehrzeugnisses zuerkannt. Zugleich hat die Barmer Theologische Erklärung eine ökumenische Dimension, die weit über Deutschland hinausweist.

So hat sie weltweit Eingang in viele Ordnungen evangelischer Kirchen gefunden.

Anlässlich des Jubiläumsjahres der Bekenntnissynode von Barmen würdigt der Rat der GEKE die Barmer Theologische Erklärung als ein wichtiges Dokument auf dem Weg zur Leuenberger Konkordie und erinnert an ihre bleibende Bedeutung für die Kirchen in Europa.

1. Der Gemeinschaft dienen

„Wir befehlen es Gott, was dies für das Verhältnis der Bekenntniskirchen untereinander bedeuten mag." (Barmer Theologische Erklärung, Vorrede)

In der „Zeit gemeinsamer Not und Anfechtung" wurde es möglich, dass Synodale aus lutherischen, reformierten und unierten Kirchen „ein gemeinsames Wort" bekennen und dabei ihren „verschiedenen Bekenntnissen treu sein und bleiben" konnten. Damit wurde der Weg eröffnet, der dann in der Leuenberger Konkordie zur „Kirchengemeinschaft … unter Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes" (Leuenberger Konkordie 29) führte.

Die Kirchen der GEKE haben sich verpflichtet, „der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen" (Leuenberger Konkordie 46). Die Barmer Theologische Erklärung ist eine Ermutigung, auch in schwierigen Situationen die Gemeinsamkeit der Kirchen zu suchen und durch den Dialog zum gemeinsamen Zeugnis in den aktuellen Herausforderungen zu gelangen.

2. Das eine Wort Gottes hören

„Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben." (Barmer Theologische Erklärung 1)

Die Barmer Theologische Erklärung verwirft als falsche Lehre, dass „außer und neben diesem einen Wort Gottes" noch andere Ereignisse und Mächte als Quelle

der kirchlichen Verkündigung anerkannt werden können. In gleicher Weise stellt die Leuenberger Konkordie das Evangelium als „die Botschaft von Jesus Christus, dem Heil der Welt" (Leuenberger Konkordie 7) ins Zentrum aller ihrer Aussagen.

Die Offenbarung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus ist der alleinige Lebensgrund der Kirche. Dies gilt es auch heute zu bezeugen und in den gegenwärtigen Kontexten immer wieder neu zur Geltung zu bringen.

3. Aus Freiheit dienen

„... Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ... auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben" (Barmer Theologische Erklärung 2)

Aus der „frohe[n] Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt" folgt der „freie, dankbare Dienst an seinen Geschöpfen". Auch die Leuenberger Konkordie erkennt als Konsequenz der Rechtfertigung die Freiheit „zu verantwortlichem Dienst in der Welt" und bestimmt diesen als Eintreten „für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern" (Leuenberger Konkordie 11).

Diese Zuordnung von Freiheit und Verantwortung ist ein besonderes Kennzeichen der evangelischen Kirchen in ihrem gesellschaftlichen Engagement. Die Barmer Theologische Erklärung bestärkt sie, in den gegenwärtigen Herausforderungen globaler Ungleichheit, gewaltsamer Konflikte und der Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen ein deutliches Zeugnis in Wort und Tat abzulegen.

4. Kirche gestalten

Die christliche Kirche bezeugt *„mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung"*, dass sie allein Christi Eigentum ist. (Barmer Theologische Erklärung 3)

Wie die Barmer Theologische Erklärung betont die Leuenberger Konkordie, dass die Kirche allein auf Jesus Christus gegründet ist, „der sie durch die Zuwendung seines Heils in der Verkündigung und in den Sakramenten sammelt und sendet" (Leuenberger Konkordie 2).

Nach dem Verständnis der Leuenberger Konkordie ist Kirchengemeinschaft kein formales Prinzip, sondern etwas, das in der Ausrichtung auf Jesus Christus immer wieder neu gelebt und bewährt wird. Demzufolge kann die Gestaltung von Kirche nicht einfach politischen oder gesellschaftlichen Gegebenheiten folgen. Auch in ihren Ordnungen muss die Kirche bezeugen, wem sie gehört.

5. Das Evangelium verkündigen

„Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt

und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk." (Barmer Theologische Erklärung 6)

Nach der Barmer Theologischen Erklärung ist der Auftrag der Kirche nicht in ihr Belieben gestellt. Auch die Leuenberger Konkordie verpflichtet die Kirchen, ihr Handeln und ihre Gestalt „allein von dem Auftrag her zu bestimmen …, dieses Zeugnis in der Welt auszurichten." (Leuenberger Konkordie 4)

Die Weitergabe des Evangeliums an alle Menschen gehört zum Wesen der Kirche. Die Botschaft von der freien Gnade Gottes gilt allem Volk, auch den vermeintlich Fernstehenden. Sie befreit dazu, das Evangelium gerade in schwierigen und aussichtslos erscheinenden Situationen weiter zu geben.

Oslo, 17. Januar 2009

(Der 13-köpfige Rat, das Exekutivorgan der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa [GEKE] hat diese Erklärung auf seiner Tagung vom 16.–18. Januar 2009 in Oslo verabschiedet.)

Von der ökumenischen Friedensfahrt 1908 zur Bildung der ACK 1948

Stationen des außergewöhnlichen ökumenischen Prozesses in Deutschland

Auf den ersten Blick waren die ökumenischen Friedensfahrten 1908 nach England und Schottland und der Gegenbesuch 1909 nach Deutschland erfolglos. Der Erste Weltkrieg brach am 1. August 1914 aus. Die Kirchen beider Seiten wurden durch die gezielte Propaganda ihrer Länder so beeinflusst, dass sie in dem jeweils anderen Land die Kriegstreiber sahen. Einige gaben entsprechende Erklärungen mit Schuldzuweisungen ab.

1. Internationale Friedensarbeit wird organisiert

Die Folgen der Besuche sind aber für die weltweite und für die innerdeutsche Ökumene nicht zu unterschätzen. Friedrich Siegmund Schultze schrieb bereits 1921: „Aus den Kreisen des seit 1909 bestehenden ‚Komitees zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland' ging das deutsche Aktionskomitee für die Konstanzer Konferenz hervor, und dieses hat nach der Konferenz von Konstanz die Initiative der Bildung einer Deutschen Vereinigung des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen ergriffen." Der Weltbund wurde 1920 durch eine Satzung förmlich organisiert.[1] Bereits am 15. Juni 1909, während die englischen Gäste noch in Deutschland weilten, wurde die Einsetzung eines deutschen *Ausschusses der Kirchen zur Förderung freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland* beschlossen. Am 11. April 1910, dem Jahr der Edinburgher Missionskonferenz, kam es zu einem gemeinsamen Organ der Kirchen beider Länder: *The associated councils of churches of the british and german empires for fostering friendly relations between the two peoples.* Experten sprachen kurz über *„British-German Friendship"*. Es war ein Glück für die weitere Entwicklung, dass der deutsche Sekretär dieser Arbeit der umtriebige Pazifist Pastor Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969) war.

2. Friedrich Siegmund-Schultzes ökumenische Anfänge[2]

Als Student war der spätere Ökumeniker mit der *Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV)* in Berührung gekommen. Dort wirkte er von 1912 bis 1914 als Sekretär für Sozialarbeit und Ausländermission. Die Studentenvereinigung war in zweierlei Hinsicht ökumenisch: Einerseits arbeiteten Landeskirchler, Methodis-

[1] O.V., Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen 1920/1921, Berlin o. J. (1921).

[2] Zu *Friedrich Siegmund-Schultze* vgl. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 24 (2005), Sp. 1349–1366, mit umfangreicher Bibliographie.

ten und Baptisten von Anfang an aktiv in den in Deutschland entstehenden Gruppen zusammen. Andererseits stand diese Bewegung als Teil der *World Student Christian Federation* durch deren Gründer Dwight L. Moody (1837–1899) und John R. Mott (1865–1955) in internationalen Verbindungen. Diese Vereinigung war unter angelsächsischem Einfluss evangelistisch-missionarisch ausgerichtet. An der Studentenkonferenz in Wernigerode 1905 nahm Siegmund-Schultze teil. Dort predigte der aus Chicago stammende Reuben A. Torrey (1856–1928) und machte tiefen Eindruck auf ihn. Die geistlich-theologische Prägung Siegmund-Schultzes, anfangs mit der Gemeinschaftsbewegung verbunden, führte ihn zu einem undogmatischen Kirchenbegriff und zu einem konsequenten Leben in der *praxis pietatis*. Beides war durch die internationalen, überkonfessionellen Kontakte mitgeprägt.

Die Entwicklung einer ökumenisch-erwecklichen Frömmigkeit befähigte ihn auch, den Freikirchlern mit Sympathie zu begegnen. Zuerst war er ihnen auf Studentenkonferenzen begegnet, danach hatte er wieder Kontakte während der Friedensfahrt nach England. Die Impulse zu dieser Einladung gingen vom *National Free Church Council* aus. Daher war die damals noch ungewöhnliche Beteiligung von deutschen Freikirchlern möglich.

Neben seiner bisherigen Tätigkeit in der Ostberliner Sozialen Arbeitsgemeinschaft nahm der junge Theologe nach den Erfahrungen der Reisen immer bewusster ökumenische Aufgaben wahr. Am Ende des Deutschland-Besuchs von 1909 dankte J. Allen Baker, der englische Organisator der Begegnungen, dem geschäftsführenden Sekretär des deutschen Komitees für die Reisen von 1908 und 1909 Friedrich Siegmund-Schultze, der in stiller Arbeit seine schwierige Aufgabe gelöst habe. Das Management der Friedensfahrt löste für ihn eine Kette von nachfolgenden Ökumene-Aktivitäten aus. Er wurde *der* Pionier der Ökumene in Deutschland.[3]

3. Erwachen des transatlantischen Interesses

Die gegenseitigen Besuche in England und Deutschland fanden auch in Amerika Beachtung. Dort hatte sich 1908 der *National Council of Churches* gebildet, damals noch unter dem Namen *Federal Council of Churches of Christ in America*. Er war bestimmt von der Idee des *Social Gospel*, das die christliche Friedensethik in einem Maße förderte, wie es zu dieser Zeit in Deutschland noch unvorstellbar war.

Im Sommer 1911 hatte die amerikanische Ökumene ins berühmte Lake Mohonk House, in dem auch eine Anzahl von Konferenzen des *Christlichen Studentenweltbunds* stattgefunden hatten, zur Sommerkonferenz eingeladen. Allen Baker hatte die Amerikaner gewinnen können, die Tagung unter ein Thema über die Rolle der Kirchen für den internationalen Frieden zu stellen. Neben Baker war aus England der Baptist John Clifford eingeladen. Aus Deutschland wurden Siegmund-Schultze,

[3] Trotzdem fehlt er in dem Band: *Christian Möller* u. a. (Hg.), Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.

Eduard de Neufville und als Vertreter der Freikirchen der Berliner Baptist Friedrich Wilhelm Simoleit (1873–1961) erwartet. Neufville, der im Vorfeld der Fahrt nach England die ersten Kontakte geknüpft hatte, und Clifford waren im letzten Moment verhindert.

Hier zeigt sich bereits Siegmund-Schultzes ökumenische Vernetzung. Weltweit entstanden erste Kontakte zur amerikanischen Ökumene und aus Deutschland wollte er einen Freikirchler dabei haben. Die europäischen Teilnehmer erhofften von den US-Kirchen in der immer drängender werdenden Friedensfrage eine vermittelnde Position. Die Bezeichnung einer neuen Abteilung im US-*Federal Council* zeigt diese Tendenz: *Ständige Kommission für Frieden und Schiedsgericht.* Charles Macfarland, der Sekretär des *Federal Council*, reiste bald nach London und Berlin, um die Pläne für eine ökumenische Friedensorganisation voranzutreiben. Siegmund-Schultze mit seinem Berliner Büro spielte eine zentrale Rolle.

4. Ökumenische Friedensarbeit ohne das Geld der Kirchen?

Der amerikanische Philanthrop Andrew Carnegie (1835–1919) hatte im Frühjahr 1914 eine Stiftung zur Förderung des internationalen Friedens ins Leben gerufen und dafür einen Betrag von 2 Millionen Dollar zur Verfügung gestellt. Aus seinen Zinsen sollten jährlich 100.000 Dollar für die überkonfessionelle kirchliche Friedenarbeit bereit stehen. Ein Kuratorium, dem führende Persönlichkeiten der christlichen Kirchen angehörten, darunter der methodistische Ökumeniker John Mott, der Baptist Shailer Matthew, einer der führenden Theologen des *Social Gospel*, Charles Macfarland und der ebenfalls in New York ansässige methodistische Bischof Luther B. Wilson sollten diese Stiftung verwalten.

Carnegie, der in der Gemeinschaft der Kirchen ein weltweites Netz sah, verband mit seiner Stiftung die Bedingung, so schnell wie möglich eine kirchliche Friedenskonferenz mit internationalem Charakter einzuberufen. Aus dem Stiftungskollegium sollten sechs Mitglieder in Zusammenarbeit mit Baker und Siegmund-Schultze diese Konferenz vorbereiten.

5. Die Internationale Konferenz für Frieden und Freundschaft 1914 in Konstanz

Nachdem durch die Carnegie-Stiftung in Verbindung mit der amerikanischen *Church Peace Union* die Mittel bereitstanden, konnte die ökumenische Friedensarbeit nach den Anfängen in Großbritannien und Deutschland unter Einbeziehung Amerikas ausgeweitet werden. Baker als treibende Kraft und Siegmund-Schultze als ausgezeichneter Organisator waren die maßgeblichen Männer. Die Teilnehmer wurden zum 1. August 1914 nach Konstanz am Bodensee eingeladen. Es sollte die erste bedeutende internationale ökumenische Konferenz auf deutschem Boden werden. Die Amerikaner entsandten Delegierte über ihren nationalen ökumenischen Rat. Die deutschen Teilnehmer wurden von Siegmund-Schultze persönlich eingeladen, denn die ökumenische Initiative lag damals nicht bei den Kirchen, son-

dern bei Siegmund-Schultze selbst. Das war ein Glück und ein Unglück zugleich. Ein Glück war es, weil dadurch Einladungen an Landeskirchler *und* an Freikirchler ergingen. Das war in Deutschland erst durch die Friedensfahrt möglich geworden. Siegmund-Schultze hatte nicht nur Vertreter aus Minderheitenkirchen, die noch als Sekten angesehen wurden, eingeladen, sondern er hat sich in persönlichen Briefen auch darum bemüht, dass im Falle einer Absage eine Vertretung benannt wurde. Das zeigt sein echtes ökumenisches Interesse. Im Blickfeld lagen zunächst jene vier Freikirchen, die auch an der Englandfahrt von 1908 teilgenommen hatten: Baptisten, Methodisten, die Evangelische Gemeinschaft und die Freien evangelischen Gemeinden. Die Friedenskirche der Mennoniten trat erst später, als sie auch Kontakte zur Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) suchte, ins Blickfeld.

Am 1. August 1914, dem Tag des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges, begann die erste internationale ökumenisch besetzte Konferenz zur Förderung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Völkern. 80 Delegierte aus 12 Nationen und 30 Konfessionen – nahezu die Hälfte der erwarteten 153 Delegierten – erreichten Konstanz unter den erschwerten Bedingungen der Mobilmachung. Man konnte die Tagung weder absagen noch kurzfristig an einen anderen Ort verlegen, denn die Amerikaner waren längst in Europa angekommen. Die Tagung begann ungeplant mit einem Gebetsgottesdienst für den Frieden. Vier Einzelheiten sind zu bemerken: (1) Die Friedenskonferenz hat keine öffentliche Aufmerksamkeit gefunden, auch nicht in den Kirchen. (2) Die ökumenischen Initiativen gingen nicht von den kontinentalen reformatorischen Kirchen aus, sondern kamen aus den angelsächsischen Kirchentümern mit weniger konfessionell bestimmten Bekenntniskirchen. (3) Siegmund-Schultze, der die Konferenz vorbereitet hatte, war schon zu dieser Zeit einer der erfahrensten deutschen Ökumeniker. Seine Adresse in der Fruchtstraße war bei Ökumenikern in der Welt besser bekannt als die des Evangelischen Oberkirchenrats in der Berliner Jebensstraße. (4) Die Echtheit des ökumenischen Engagements von Siegmund-Schultze lässt sich bis heute an seinen Bemühungen erkennen, die damals noch nicht im Blickfeld liegende innerdeutsche Ökumene als Teil der internationalen Ökumene zu sehen.

Das ökumenische Werben Siegmund-Schultzes in jener Zeit ist einmalig und hebt ihn aus dem Bereich der sonst für die ökumenischen Beziehungen Verantwortlichen unübersehbar heraus. Es muss für ihn schmerzlich gewesen sein, dass am Ende nur wenige deutsche Teilnehmer Konstanz erreichten. Auf der Konferenz ergaben sich wichtige Kontakte. Der in Deutschland geborene Methodist John L. Nuelsen[4] (1867–1946) hatte nach seinem Theologiestudium am Drew Theological Seminary sowie in Berlin und Halle zunächst in den USA eine Professur inne. 1908 wurde er zum Bischof gewählt, ab 1912 erhielt er die Aufsicht über den europäischen Teil der Kirche und lebte in Zürich. Er kam mit seinem bischöflichen Kollegen Eugene R. Hendrix (1847–1927), dem ersten Präsidenten des *Federal Council of Churches of Christ in America*, nach Konstanz. Nuelsen wurde noch

[4] Zu *John Louis Nuelsen vgl.* BBKL, Bd. 6 (1993), Sp. 1049–1052.

während des Krieges vom amerikanischen *Federal Council* als Mitglied in den *American Council of the World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches* berufen. Gleichzeitig gehörte er der *Commission for International Justice and Goodwill* an. Nuelsen versorgte Siegmund-Schultze während des Krieges mit Informationen aus der angelsächsischen Presse.

6. Die Gründung des Internationalen Versöhnungsbundes

Als die Konstanzer Friedenskonferenz wegen des Krieges und um der sicheren Abreise der ausländischen Delegierten willen abgebrochen werden musste, begleitete Siegmund-Schultze seine Gäste bis zur Grenze. Auf einem Bahnsteig des Kölner Hauptbahnhofs haben sich der Pazifist Siegmund-Schultze und der englische Quäker Henry Hodgkins (1877–1933) gegenseitig mit Handschlag versprochen, Krieg und Gewalt nicht zu rechtfertigen und sich nicht gegeneinander aufhetzen zu lassen. Das war die Geburtsstunde des *Internationalen Versöhnungsbundes*, der Menschen gleicher Gesinnung, unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis und ihrer Nationalität, vereinen sollte. Nach England (1914), den USA (1915) sowie Holland und Schweden kam es in Deutschland 1919 zur Organisation des *Versöhnungsbundes*, dessen Präsident Siegmund-Schultze wurde (bis 1932).

7. „The Peacemaker" und „Die Eiche"

Nach der britisch-deutschen Begegnung gaben zuerst die Engländer ab 1911 eine Zeitschrift heraus. *The Peacemaker* bemerkte auf der Titelseite: *The official Organ of the Councils of the Churches of the British and German Empires for Fostering friendly Relations quarterly by the British Council.* Die erste Ausgabe enthielt Beiträge vom Berliner Generalsuperintendenten und Präsidenten des deutschen Besuchskomitees Friedrich Lahusen (1851–1927), einen Rückblick auf den Besuch der britischen Gruppe in Bethel bei Bielefeld und einen Bericht über das deutsche Komitee. Redakteur dieser Publikation war der Baptist James H. Rushbrooke (1870–1947). Zwei Jahre später erschien die entsprechende deutsche Zeitschrift unter dem Namen *Die Eiche*, herausgegeben von Friedrich Siegmund-Schultze. Im Untertitel brachte sie ihre Beziehung zu den Friedensfahrten zum Ausdruck. Es hieß dort *Vierteljahresschrift zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland.* Der Name erinnerte an jene Zeit, als die Eiche noch ein Friedensbaum war. Siegmund-Schultze spannte in der ersten Ausgabe den Bogen in jene Zeit, in der *Schwerter zu Pflugscharen* umgeschmiedet werden.

Beide Zeitschriften konnten aufgrund der finanziellen Mittel aus dem Carnegie-Fonds durch die *US-Peace Union* erscheinen. Später wurden aus diesem Fonds 40.000,00 Reichsmark für die deutsche Abteilung der Freundschaftsarbeit reserviert, davon 20.000,00 RM ausdrücklich für *Die Eiche*.

Mit dieser Zeitschrift hatte die entstehende deutsche Ökumene ein unabhängiges Organ. Siegmund-Schultze war ein reger und wacher Chronist und kritischer Kommentator. Fast alle ökumenischen Konferenzen sind in den verschiedenen Jahrgängen dokumentiert. Der entstehende *Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen* und die beiden Hauptzweige der ökumenischen Bewegung, *Life and Work* ab Stockholm 1925 und *Faith and Order* ab Lausanne 1927 fanden in der *Eiche* ihre deutschsprachige Stimme. 1933 wurde unter dem Druck des Nationalsozialismus ihr Ende erzwungen. Der Impuls der Friedensfahrt war nicht verpufft.[5]

8. Bischof John L. Nuelsen – Ökumenischer Informant

Nuelsen vermittelte dem Redakteur der *Eiche* während des Ersten Weltkrieges von einem Büro aus gesammelte Zeitungsausschnitte aus der neutralen Schweiz nach Berlin. So konnte die *Eiche* trotz Krieg und Feindschaft über das kirchliche Leben in Frankreich, England und Amerika berichten. Kein Wunder, dass die *Eiche* unter Zensur stand. Auch die Versorgung mit Informationen war nicht problemlos wie ein Brief, den Nuelsen im Frühjahr 1918 nach Berlin sandte, zeigt. Er wurde, wie der Umschlag ausweist, „Militärischerseits unter Kriegsrecht geöffnet".

Als der Krieg vorbei, aber der Hass zwischen den Völkern noch trennend wirkte, schrieb Bischof Nuelsen an Siegmund-Schultze: „Von ganzem Herzen hoffe ich, dass die zerrissenen Fäden sich wieder anknüpfen lassen" und führte im Blick auf die Spannungen zwischen Amerika und Deutschland weiter: „Die Arbeit, die Sie so unverdrossen getan haben, wird nach beiden Seiten hin ihre Wirkung nicht schuldig bleiben. Auch meinerseits sehe ich in der Vermittlungsarbeit eine Aufgabe von weitester Bedeutung."[6]

9. Institutionelle Entwicklung der Friedensarbeit – international und national

Im August 1915 trafen sich 26 Vertreter aus verschiedenen Ländern in Bern. Aus Deutschland hatte Professor Adolf Deißmann (1866–1937) eine Teilnahme ausdrücklich abgelehnt. Ihm schien internationale Solidarität nicht möglich. Die Franzosen waren auch nicht gekommen. August Wilhelm Schreiber (1867–1941), inter-

[5] Seit 1930 gab Siegmund-Schultze eine Buchreihe „Ekklesia" heraus. In dreizehn Bänden – bis zum Verbot durch den Nationalsozialismus – wurden in Verbindung mit hervorragenden Experten aus den jeweiligen Ländern über protestantische, anglikanische und orthodoxe Kirchen, Verfassungen und Gottesdienstordnungen in deutscher Übersetzung zusammen mit Informationen über Lehre, Mission, Frömmigkeit und ökumenischer Positionierung der etwa zehn Konfessionen zugänglich gemacht. Es wurde dadurch möglich, Konfessionskunde Konfessions- und Ländergrenzen überschreitend zu lehren. Der Gedanke für diese Buchreihe wurde bereits 1915 gefasst, um „Kenntnis von Kirchen und Theologie im Ausland" zu einer Zeit des Hasses und der Trennung zu ermöglichen.

[6] *John L. Nuelsen*, Brief an Fr. Siegmund-Schultze vom 10. Jan. 1919; in: EZA 51 ÖA IVa1.

national und ökumenisch erfahrener Missionsfachmann, gab in Bern eine persönliche Erklärung ab. Diplomatisch geschickt nahm Siegmund-Schultze Einfluss. Die Verhandlungen sollten vertraulich sein, die Ergebnisse wandten sich ausschließlich an die Nationalkomitees, Fragen der Kriegsschuld sollten nicht diskutiert werden; die Berufung von Personen zu bestimmten Aufgaben sollte vorläufig sein. Das alles macht in der hochexplosiven Stimmung einen weisen Eindruck. Die Tagung schaffte es, eine vorläufige Verfassung anzunehmen und sich einen offiziellen Namen zu geben, der die unterschiedliche Akzeptanz der Friedensarbeit in den einzelnen Ländern berücksichtigte. Die deutsche Formulierung *Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen* löste die Formulierung *Weltbund der Kirchen für internationale Freundschaftsarbeit* ab. Zwar waren in den skandinavischen Ländern die Arbeiten mit den Kirchen verbunden und in den USA war der Weltbund eine integrierte Abteilung des *Federal Council*. In Deutschland aber war eine kirchliche Integration nicht möglich. Die Noch-Staatskirchen konnten die Freikirchen nicht anerkennen.

Als es bald nach der Berner Tagung in Deutschland zur Organisation der nationalen Vertretung kam, gab man ihr den Namen *Arbeitsausschuss für Freundschaftsarbeit der Kirchen*. Hier war von vorneherein der Plural gewählt worden, weil Siegmund-Schultze auf die Mitarbeit der Freikirchen wegen ihrer internationalen Rolle nicht verzichten wollte. Hier wurde ‚quer' gedacht, kirchlich wie politisch: „Die Mächte des Hasses und der Lüge" sollten bekämpft werden, heißt es in einem Memorandum. „Wir können nicht den Hass gegen die Feinde als eine Kraft anerkennen, die vor den Augen Christi bestehen kann."[7]

10. Oud Wassenaer 1919: Am Anfang eines neuen Weges

Es war nicht selbstverständlich, dass Deutsche zu dieser ersten Nachkriegstagung des Weltbundes eingeladen wurden. 10 Millionen Kriegstote, doppelt so viele Verwundete bildeten einen erschreckenden Hintergrund. Dazu kam die Verletzung der belgischen Neutralität. Überall waren die nationalen Gefühle empfindlich gestört. Die Ablehnung gegenüber Deutschland saß tief. In Deutschland wurde der Versailler Frieden als „Schandfrieden" heftig kritisiert. Weil die Deutschen die Einladung ins holländische Oud Wassenaer angenommen hatten, reisten die Franzosen ab. Lediglich die beiden Methodisten Jules Fairet und Louis David Parker blieben.

Dennoch hielten 60 Vertreter aus 14 europäischen Ländern vom 30. September bis zum 3. Oktober 1919 in Oud Wassenaer die Spannungen aus. Sie konnten zusammenfinden unter dem dort formulierten Leitwort: „Wir verdammen den Krieg, wir verdammen den Gedanken der Rache." Als Christ sprach man mit dem anderen, lernte die verletzten Gefühle kennen und konnte sich unter dem Einfluss des Evangeliums die Hand reichen. Einer der fünf deutschen Teilnehmer, der später in

[7] *Deutscher Arbeitsausschuss für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen*, Memorandum vom Oktober 1915; in: EZA Best. 51/D IXb.

der ökumenischen Bewegung aktive Adolf Deißmann schrieb im Rückblick: „Diese kleine, an heißen Arbeitsstunden und dramatischen Szenen und erhebenden Manifestationen guten Willens reiche Konferenz ist die Keimzelle geworden für die große Weltkonferenz für Praktisches Christentum [...] 1925 in Stockholm."[8] Die Tür zum gemeinsamen Voranschreiten war vorsichtig wieder geöffnet.

11. Die Positionierung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses

Als Nathan Söderblom noch während des Krieges eine kirchliche Friedenskonferenz nach Uppsala einberufen wollte, um zwischen den kriegführenden Ländern zu vermitteln, begrüßte der Weltbund die Initiative. Der Kirchenausschuss des deutschen landeskirchlichen Kirchenbundes lehnte eine Teilnahme aber ab. Man fand die Lösung, statt der Kirchen einzelne Persönlichkeiten einzuladen. Das Auswärtige Amt nahm sogar eine zustimmende Haltung ein. Im Kirchenausschuss wollte man unbedingt verhindern, dass Deutschland von pazifistischen Weltbundgliedern vertreten würde. Dies zeigt die Spannung zwischen dem *Deutschen Arbeitsausschuss des Weltbunds für Freundschaftsarbeit* und dem *Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss* (DEKA).

Nach dem Krieg positionierte sich der DEKA im Blick auf die internationalen Beziehungen. Robert H. Gardiner (1855–1924), eine treibende Kraft in der kommenden Bewegung für *Glauben und Kirchenverfassung*, hatte sich an die bekannte deutsche ökumenische Adresse Siegmund-Schultzes gewandt. Er solle eine Kommission bilden, über welche die deutschen Kirchen zu den Vorarbeiten zu einer Weltkonferenz 1920 nach Genf eingeladen werden können. Der deutsche Weltbundsekretär leitete den Brief zögernd weiter an den DEKA-Präsidenten Reinhardt Moeller (1855–1927). Der schrieb umgehend am 12. März 1920 an Siegmund-Schultze und klärte ihn über die offizielle Haltung des DEKA auf. Neben der falschen Adresse, an die sich Gardiner gewandt habe,

> „fehlt es für das evangelische Deutschland an grundlegenden Voraussetzungen für eine Beteiligung an der beabsichtigten Konferenz. Im Hinblick auf die Summe von Unwahrhaftigkeit und Verleumdung, mit der unser Vaterland und unsere Kirche während des Weltkrieges auch von den Vertretern der beteiligten feindlichen Länder verfolgt und überschüttet worden ist, würde es für das evangelische Deutschland im gegenwärtigen Augenblick geradezu eine Unwahrheit bedeuten, mit den Vertretern dieser Kirchen über Fragen des Christentums gemeinsam zu verhandeln, als ob der tiefe Abgrund, der uns von ihnen noch trennt, überhaupt nicht vorhanden wäre. Und dieser Abgrund besteht nach wie vor [...]. Vollends ist eine Gemeinschaft mit Kirchengemeinschaften der feindlichen Länder gegenwärtig ausgeschlossen, nachdem diese soeben noch unserm Vaterland die Ehrlosigkeit zugemutet haben, seine Führer und Helden dem rechtswidrigen

[8] *Adolf Deißmann*, Die ökumenische Erweckung. Ein Jahrzehnt zeitgenössischer Kirchengeschichte. Preußische Druck- und Verlags-AG, Berlin 1929, 24.

Gericht feindlicher Mächte zu überantworten und sogar wider alles göttliche und weltliche Recht an dem schmachvollen Verlangen einer solchen Aburteilung des deutschen Kaisers noch immer festhalten, der sich stets aus innerster Überzeugung als ein treuer Schirmherr unserer evangelischen Kirche betätigt hat.
Der DEKA befindet sich daher nicht in der Lage, der Einladung näher zu treten, hat vielmehr einmütig beschlossen, von einer Annahme der Einladung Abstand zu nehmen und Euer Hochwürden anheimzugeben, den einladenden Stellen hiervon Mitteilung zu machen."[9]

Das war eine scharfe Distanzierung des DEKA von der Haltung, welche die fünf Teilnehmer in Oud Wassenaer ein halbes Jahr vorher gezeigt hatten.

12. Die Landeskirchen vertreten „das evangelische Deutschland"

Der anglikanische *Faith and Order*-Sekretär Gardiner bekam am 10. Juli 1920 einen Antwortbrief. Darin stellte der DEKA-Vorsitzende Moeller klar, dass es nur eine ökumenische Adresse in Deutschland gäbe. In seinem Schreiben hieß es,

„daß im September 1919 in Dresden das gesamte evangelische Deutschland – vertreten durch die Kirchenregierungen und Synoden seiner Landeskirchen, durch sonstige Kirchengemeinschaften, durch seine großen kirchlichen Vereinigungen und durch hervorragende Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens aus allen Schichten der Bevölkerung – sich im deutschen Evangelischen Kirchentag föderativ zusammengeschlossen und bestätigt hat, daß der bereits bestehende Deutsche Evangelische Kirchenausschuß insbesondere auch die Vertretung des deutschen Protestantismus in übernationalen kirchlichen Fragen wahrzunehmen habe. Der Kirchenausschuß ist hiernach in der Tat diejenige kirchliche Stelle, welche über die an das evangelische Deutschland gerichtete Einladung zur World Conference zu entscheiden hat."[10]

Damit war der *Deutsche Arbeitsausschuss des Weltbunds* zunächst offiziell abgemeldet. Dass er trotzdem ein Partner für viele Auslandskontakte blieb, ist unbestritten. Aber dieser Brief betraf nicht nur den Weltbund. Für einen Amerikaner müssen die Formulierungen den Eindruck erweckt haben, als gäbe es in Deutschland jetzt wie in Amerika eine Art *Federal Council*, einen nationalen Kirchenrat, dem auch „alle sonstigen Kirchengemeinschaften", worunter man nur die Freikirchen verstehen konnte, angehörten. Im Vorfeld der ersten Tagung des zukünftigen Deutschen Evangelischen Kirchenbunds haben sich die methodistischen Kirchen in Deutschland vergeblich um eine Einbindung bemüht.[11]

---

[9] *Reinhard Moeller*, Brief an Friedrich Siegmund-Schultze vom 12. März 1920; in: Archiv der Bremischen Evangelischen Kirche, Best. A.553.13.

[10] *DEKA*, Präsident Reinhard Moeller, Brief an Robert Gardiner, New York, vom 10. Juli 1920; in: Archiv der Bremischen Evangelischen Kirche, Best. A.553.13.

[11] Vgl. *Karl Heinz Voigt*, Ein ökumenischer Deutscher Evangelischer Kirchenbund? 75 Jahre nach Dresden 1919; in: *Ders.*, Leuenberg zwischen Budapest und Wien. epd-Dokumentation Nr.15/1994 (21. März 1994), 11–20.

Moellers Schreiben hatte Langzeitwirkung. Offiziell fand eine Verschiebung von der bisher durch Siegmund-Schultze wahrgenommenen persönlichen auf eine institutionelle kirchliche Ebene statt. Die offiziellen ökumenischen Kontakte mit Deutschland liefen nun über den nicht gerade ökumene-freundlichen DEKA. Damit wurde in der internationalen Ökumene das Bild über die ökumenische Vielfalt in Deutschland verzeichnet. Die Freikirchen waren durch den Kirchenbund abgeschnitten. Das war für die innerdeutsche Ökumene schmerzlich.

Als 1925 die Einladung einer deutschen Delegation zur Weltkonferenz von *Life and Work* nach Stockholm erfolgte, musste der Hauptausschuss evangelischer Freikirchen darum kämpfen, vom DEKA mehr als einen Sitz für alle vier Kirchen zugestanden zu bekommen.[12] Die vor Stockholm mit dem DEKA entstandenen zwischenkirchlichen Probleme führten zur Bildung der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen*, um gemeinsame offizielle ökumenische Vertretungen zu ermöglichen.

13. Friedrich Siegmund-Schultzes Weltbund-Ökumene

Siegmund-Schultze fand in dem methodistischen Bischof Nuelsen einen engagierten Weltbund-Unterstützer. Auf zwei Jahrestagungen hielt Nuelsen Vorträge. Eine fand 1924 im Vorfeld von Stockholm statt. Referent war neben Nuelsen der Stuttgarter Prälat Jakob Schoell (1866–1950). Erstmals war es möglich, dass ein Freikirchler und ein Landeskirchler offiziell an einer kirchlichen Tagung zum gleichen Thema referierten. Nuelsen kritisierte die Struktur des *Evangelischen Kirchenbundes* und sagte:

„Ein Kirchenbund, der nur die früheren Landeskirchen umfassen und die anderen Kirchen ausschließen würde, wäre auf kirchlichem Gebiet ungefähr dasselbe, wie auf politischem Gebiet ein Völkerbund, der große und freie Völker als unwürdig fernhält."[13]

In diesem Zusammenhang verwies er auf den *Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund*, dem die Methodistenkirche angehörte. Nuelsen forderte auch in Deutschland „die rückhaltlose Anerkennung der Existenzberechtigung auch der kleineren Kirchen". Er begrüßte ausdrücklich, „daß an dieser Einheitsbewegung auch die Kirchen des Ostens Anteil nehmen". Der Bischof kam gerade aus Russland zurück, wo er an einer Sitzung des *Heiligen Synod* teilgenommen und bei der Wiedereröffnung der *Geistlichen Akademie* in Moskau eine Ansprache gehalten hatte. Der Katholikos der armenischen Kirche hatte ihn eingeladen, in Etschmiadzin bei der Weihe neu ernannter armenischer Bischöfe zu assistieren. Terminliche Verpflichtungen ließen es allerdings nicht zu, die Einladung anzunehmen. Nuelsen zeigte seine ostkirchliche Akzeptanz und stellte damit die Frage, ohne sie zu formulieren: Wie ist es unter reformatorischen Kirchen? Für ihn war klar: die Kirchen

[12] Vgl. *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927); in: Freikirchenforschung Bd.9 (1999), 151–187.

[13] *Friedrich Siegmund-Schultze*, Tagung des Arbeitsausschusses 1924 in Stuttgart, 18.

des Ostens haben unter den staatlichen Verhältnissen gelitten, darum brauchen sie die Ökumene nicht weniger als „das unter seinem Nationalismus verblutende Europa".[14] Der theologische und geistliche Dialog auf dieser Ebene war zur Zeit der Weimarer Republik nur auf der Ebene des *Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen* möglich.

Nuelsen sprach 1926 auch auf der Frankfurter Weltbundtagung. Diesmal lautete sein Thema „Die Versöhnung der Völker". Nuelsen sah in der territorialen Gestalt der europäischen Kirche nicht nur ihr „nationales Gepräge", sondern auch die Gefahr, zu einer „nationalen Institution" zu werden und warnte davor, dass Christen „Spießbürger eines engen Erdenwinkels" würden. Er forderte internationale Kongresse, wo der „Versöhnungswille leben und gedeihen kann". Nuelsen kämpfte gegen den Nationalismus, gegen nationalkirchliches Denken und Handeln und forderte die Überwindung der individuellen Verkürzung der Rechtfertigungslehre.[15]

14. Folgen der Stockholmer Weltkonferenz von 1925

Im Anschluss an die Weltbundkonferenz tagte in Stockholm die erste große Ökumenische Konferenz. Die deutsche Delegation tat sich auf der internationalen Bühne schwer. Durch Auseinandersetzungen unter den deutschen Teilnehmern kam es zu einem Eklat, der Auswirkungen auf den Deutschen Arbeitsausschuss des Weltbundes hatte. Über den sog. „schwarzen Freitag" hatte Siegmund-Schultze als Sekretär des Arbeitsausschusses einen geharnischten Artikel geschrieben. Er kritisierte die Haltung der deutschen Delegation als eine „Galerie von Patriarchen" ohne internationale Erfahrung. Die Beziehungen zwischen dem Deutschen Arbeitsausschuss des Weltbunds und der DEKA verschärften sich durch diesen „Bruch des Vertrauens". Die Sitzung des Weltbund-Arbeitsausschusses im April 1926 wurde durch die Folgen von Stockholm bestimmt. Der Vorsitzende Friedrich Spiecker gab „in seinem und D. Siegmund-Schultzes Namen eine Erklärung ab, dass sie ihr Amt als Vorsitzender und als Schriftführer niederlegen. Es scheine an der Zeit, dass auch die deutsche Vereinigung Anlehnung an die Kirche suche. Daher wird vorgeschlagen, Professor D. Deißmann zum Vorsitzenden und Pfarrer Jordan[16] zum Schriftführer zu wählen".[17] Neben Bischof Nuelsen war als methodistischer Vertreter Theophil Mann[18] (1872–1939) anwesend. Mann sah sofort die Konsequenzen: „Mitarbeit der offiziellen Kirchenorgane ist sehr willkommen, aber nicht die Leitung der Arbeit."[19] Einige Freikirchen waren korporative Mitglieder im Weltbund

[14] Ebd., 20.

[15] *John L. Nuelsen*, Die Versöhnung der Völker; in: Der Christliche Apologete, Cincinnati/Ohio, 88. Jg. (1926), 538f.

[16] Pfarrer Richard Jordan gehörte zu den Mitarbeitern von Siegmund-Schultze.

[17] Deutsche Vereinigung des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, Mitteilungen Oktober 1926, Aus dem Protokoll der Mitgliederversammlung.

[18] Zu *Theophil Mann* vgl. BBKL Bd. 5 (1993), Sp. 682–684.

[19] Ebd.

und zahlten ihren Jahresbeitrag, während der DEKA einen so weitreichenden Schritt abgelehnt hatte. Und nun sollte er den Vorsitz übernehmen? Das würde einerseits das Ende einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit in der innerdeutschen Ökumene bedeuten. Andererseits wäre damit zweifellos eine inhaltliche Kursänderung verbunden, denn der DEKA hatte keine Beziehung zur Friedensarbeit. Die Methodisten begrüßten sowohl die Demokratie, den Völkerbund und die nationale wie internationale Ökumene mit ihrer Friedensarbeit. Mann warf auch die Frage nach der Zukunft seines Freundes Siegmund-Schultze auf.

Damit schnitt er einige schwierige Probleme an. Der Weltbund-Arbeitsausschuss war von Anfang an unabhängig von den Landeskirchen. Von London aus waren 1908 *Personen* eingeladen. Anders hätten die katholischen Teilnehmer kaum mitfahren können. Die Arbeit fand durch die *Church Peace Union* aus der Carnegie-Stiftung maßgebliche Unterstützung. Siegmund-Schultze wurde weitgehend von hier finanziert und füllte in seiner Person zwei Ämter aus: Er war der Geschäftsführer und Schriftführer des *Deutschen Arbeitsausschusses,* und er arbeitete gleichzeitig als einer der vier Internationalen Sekretäre des Weltbundes. Dieser hatte Siegmund-Schultze angestellt, weil er der herausragende Ökumeniker Deutschlands war, der in einem Team mit dem Briten Sir Willoughby H. Dickenson (1859–1943), dem Amerikaner Henry A. Atkinson (1877–1960) und dem Franzosen Jules Jézéquel (1870–1942) zusammenarbeitete. Diese verwobenen Beziehungen stellten die Verantwortlichen in Deutschland vor Probleme, die nicht leicht zu lösen waren. Siegmund-Schultze wurde wegen seiner ökumenischen Kapazität und seines weltweiten Kontaktnetzes gebraucht, aber nicht gewollt.

In einer späteren Sitzung des Weltbund-Arbeitsausschusses kam es zu einer mehrstündigen Debatte. Der scheidende Vorsitzende Spiecker bat die Versammelten „um die Ermächtigung, bei unseren [vorher besprochenen] Verhandlungen beim D.E.K.A. dort anregen zu dürfen, dass an meine Stelle ein von der Kirche ernannter Herr tritt, um den Anschluss an die Kirche in dieser Weise zu dokumentieren". Sofort meldete der Methodist Bernhard Keip[20] (1869–1941) seinen Widerspruch an. Der Vorsitzende der Deutschen Weltbundvereinigung könne nicht von einer Kirchenbehörde ernannt werden, da nach den Statuten der Mitgliederversammlung aufgrund eines Vorschlags des Arbeitsausschusses dieses Recht zustehe.[21] Auch dem daraufhin erfolgten Vorschlag, man wolle das Kirchenregiment nur um Vorschläge geeigneter Persönlichkeiten bitten, konnte Keip nur eingeschränkt zustimmen: „Ich bin für meine Person bereit, die [in der Diskussion] angedeutete mittlere Linie zu gehen und ein engeres Verhältnis zum Kirchenregiment zu suchen. Trotzdem erscheint es mir als zu weit gehend, wenn wir einer außerhalb der Deutschen Weltbundvereinigung stehenden Instanz das Vorschlagsrecht einräumen."[22]

[20] Zu *Bernhard Keip* vgl. BBKL Bd. 3 (1992), Sp. 1300–1302.

[21] *Deutsche Vereinigung des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen,* Satzung, § 5.

[22] *Deutscher Arbeitsausschuss des Weltbunds für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen,* Protokoll der Sitzung am 9. November 1928, Berlin. LKASt. Best. A126 Nr. 2111.

Die Organisation nahm ihren weiteren Lauf: Am 19. Oktober 1928 war die Eintragung ins Vereinsregister erfolgt. Damit wurde die *Deutsche Vereinigung des Weltbunds für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen* nach fast 20-jähriger Arbeit auch rechtlich ins Leben gerufen. Der Arbeits-Ausschuss setzte sich aus 45 Mitgliedern zusammen, kirchenleitenden Persönlichkeiten, Universitätsprofessoren, Laien – darunter zwei Frauen. Sie kamen aus dem Bereich verschiedener Landeskirchen, sieben waren Freikirchler, darunter zwei Bischöfe, ein Missionsdirektor und vier Prediger. Am 26. April 1929 wurde der Vizepräsident des Evangelischen Oberkirchenrates, Dr. Georg Burghart, zum Vorsitzenden des Arbeits-Ausschusses gewählt. Damit war die notwendige Brückenfunktion zwischen der DEKA und dem autonomen Arbeitsausschuss erreicht. Das war nach dem Rücktritt von Siegmund-Schultze zum 1. Januar 1929 und dem Einlenken der Freikirchen möglich geworden. Mit der formalen Weiterentwicklung waren inhaltliche Veränderungen verbunden.

15. Der Weg in Richtung Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen

Am 2. Oktober 1945 fand in Berlin-Lichterfelde die vermutlich erste Nachkriegssitzung statt. Es wurde erwogen, zukünftig auf die individuelle Mitgliedschaft zu verzichten. Weil der Arbeitsausschuss „eine interkonfessionelle Vereinigung ist, so dürfte die Frage zu erörtern sein, ob nicht besondere Delegierte der *Kirchen* innerhalb der Deutschen Vereinigung die eigentlichen Träger der ökumenischen Arbeit sein sollten, die verantwortlich für die gesamte evangelische Christenheit in Deutschland (landeskirchliche und freikirchliche) zu reden haben – entsprechend dem Britischen Rat der Kirchen, der alle Denominationen mit ökumenischen Interessen in Großbritannien umfasst".[23] Auch als Bischof Dibelius die Konzeption entwickelte, „daß die deutsche Weltbundvereinigung nicht auf Dauer neben der Kirche [sic!] her arbeiten könne, sondern in irgendeiner Form Anschluß an die Kirche finden müsse", verglich er die Struktur mit dem *British Council of Churches*, wo der Bischof von Chichester an der Spitze stehe, obwohl darin auch die Freikirchen vertreten seien. Die deutsche Weltbundvereinigung könne, wenn er den Ehrenvorsitz übernehme, „sich nach außen auf die Autorität des Bischofs stützen".[24] Eine Lösung des Problems sei nicht so einfach, weil auch die Freikirchen im Weltbund vertreten sind.

An der Sitzung nahmen 14 Mitarbeiter teil, darunter fünf Freikirchler: Bischof D. Jensen und Pastor Dr. Schmidt, Brüder-Unität, Herrnhut, Prediger Bernhard Keip, Methodist, Cottbus, Prediger Heinrich Holzschuher, Methodist, Halle/Saale, Prediger Nehring, Baptist, Berlin.

[23] *Arbeitsausschuss der Deutschen Vereinigung des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen*, Bericht [Protokoll] über die Sitzung in Berlin Lichterfelde am 2. Oktober 1945. LKASt. Best. A 126 Nr. 2111.

[24] *Arbeitsausschuss der Deutschen Vereinigung des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen*, Bericht [Protokoll] über die Sitzung in Berlin Lichterfelde am 9. November 1945. LKASt. Best. A 126 Nr. 2111.

Zeit und Ort der hier erstmals so klar aufgeworfenen Frage sind bemerkenswert. Diese Erwägungen werden reichlich 14 Tage vor der Abgabe der Stuttgarter Schulderklärung angestellt. Dem Arbeitsausschuss lag dazu ein Brief vor, „in dem die Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland aufgefordert wird, sich über ihre Absichten hinsichtlich der Aufnahme der ökumenischen Beziehungen zu äußern, insbesondere die Frage zu klären, welche Personen verantwortlich daran zu beteiligen wären".[25] Danach wird über die Konferenz der 12 Kirchenleiter in Stuttgart und die zukünftige Mitarbeit des Weltbundes gesprochen. – Das klingt nach Vorbereitungen für die Tage vom 18./19. Oktober in Stuttgart mit der Schulderklärung gegenüber der Ökumene.[26]

Am 9. November kam der Arbeitausschuss der Deutschen Vereinigung des Weltbundes zu dem Beschluss, einen Brief an den Rat der EKD zu richten, mit dem Hinweis, „daß wir einen Zusammenschluß der gesamten ökumenischen Arbeit in Deutschland brauchen". Es wird angeregt, „die Kirchenführer, die Weltbünde, die Deutsche Vereinigung des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen", die federführend tätig sein sollte, „das Jungmännerwerk, den Verband weiblicher Jugend, die Äußere Mission und die Freikirchen" dazu einzuladen.[27] Die Hinzuziehung eines deutschen Vertreters der orthodoxen Kirche soll erwogen werden. Grundlage sollen Bibel und Bekenntnis sein. – Das sind erste Ansätze, die auf einen notwendigen Nationalen Kirchenrat hinzielen und schließlich zu einer Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) führten.[28]

Vgl. dazu *Bé Ruys*, Von Amsterdam nach Berlin; in: Weg und Gestalt. Der Ökumenische Rat Berlin-Brandenburg, Berlin 1998, 67. Die im Nachkriegsberlin ökumenisch erfahrene holländische Theologin Bé Ruys bemerkte über Bischof Dibelius´ ökumenischen „Brückenschlag" „... wenn er nicht der Kommandeur auf der Brücke war, war das keine Brücke".

[25] Ebd. Leider konnte der erwähnte Brief weder im EZA Berlin noch in den Stuttgarter Akten von Bischof Theophil Wurm, dem damaligen Ratsvorsitzenden der EKD, ermittelt werden.

[26] Vgl. *Karl Heinz Voigt*, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich". Aufarbeitungsprozesse seit 1945. Frankfurt/M: Verlag Otto Lembeck 2005, 12f. Dort war bereits die Frage aufgeworfen worden, was die Stuttgarter Erklärung für die innerdeutsche Ökumene bedeute. – Die später verworfene Formulierung von einem „Nationalrat der deutschen Kirchen" tauchte zuerst im EKD-Protokoll vom 24./25. Januar 1947 auf. Vgl. Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bearbeitet von Carsten Nicolaisen u. a., AKZ Reihe A, Bd.6, Göttingen 1997, 12.

[27] Korporative Mitglieder in der Deutschen Weltbundvereinigung waren seit 1926/27: Die Brüder-Unität, die Evangelische Gemeinschaft und die Bischöfliche Methodistenkirche. Die Aufnahme der Mennonitengemeinden wurde 1929 erwartet.

[28] Der Berliner methodistische Superintendent Ernst Scholz bemerkte in einem Vortrag über die Wurzeln von Allianz und Ökumene: „Es sei auf den bereits vorhin erwähnten *Weltbund* für Freundschaftsarbeit der Kirchen hingewiesen, an dem Prof. Dr. Siegmund-Schultze, Generalsuperintendent Dr. Diestel und Präsident Dr. Burckhardt hervorragenden Anteil hatten. Der Vorstand des deutschen Zweiges hat nach dem Wegzug von Dr. Diestel aus Berlin seine Arbeit in den Ostrat der Ökumene Deutschlands geleitet und setzt in diesem Bereich seine wertvolle Arbeit fort. Am 9. Dezember 1948 wurde im Haus des

16. Abschließende Beobachtungen

Ein Überblick über die Folgen der *Friedensfahrten* von 1908 und 1909 zeigt die außergewöhnliche ökumenische Situation in Deutschland und deutet die kirchliche Engführung in friedensethischen Fragen an. Bereits 1890 kam es in London zur Organisation des *National Free Church Council*, einer Organisation mit ganz unterschiedlichen Ekklesiologien. Der englische Freikirchenrat wirkte nach Deutschland zunächst auf die hiesigen Freikirchen und die Bildung eines dem englischen Modell entsprechenden Bundes Freikirchlicher Prediger in Berlin. Weiter ausgreifend als in England war 1908 die Bildung des *National Council of the Churches of Christ in America*. Es sollte das korporative Handeln der protestantischen Traditionen fördern.

Als es in Deutschland zu ersten vorsichtigen konfessionsübergreifenden Verbindungen kam, geschah das unter angelsächsischem Einfluss. Zuerst war es die in London gebildete *Evangelical Alliance*, dann die Aktivität des *National Free Church Council* mit der Einladung zur Friedensfahrt 1908. In Deutschland taten sich die Kirchen mit einer Zusammenarbeit schwer. Der *Wittenberger Kirchentag* im Gefolge der Revolution von 1848 konnte das noch nicht leisten. Die danach 1852 gebildete *Deutsche Evangelische Kirchenkonferenz*, oft einfach nach dem Tagungsort *Eisenacher Konferenz* genannt, war eine Ebene der Begegnung ohne jeden rechtlichen Charakter mit freiwilliger Teilnahme, die sich auf die Landeskirchen beschränkte. Erst nach der Revolution von 1918 mit dem Ende des Staatskirchentums kam es zur Bildung eines *Deutschen Evangelischen Kirchenbunds*, der insofern einen ökumenischen Charakter hatte, als ihm Lutheraner, Reformierte und Unierte angehörten. Trotzdem konnte anlässlich einer EKD-Synode erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ein gemeinsamer Abendmahlsgottesdienst unter den Mitgliedskirchen stattfinden, der durch die *Leuenberger Konkordie* ermöglicht war.

Wenn schon unter den Konfessionskirchen aus der Reformationszeit die Kirchengemeinschaft erst durch einen so langen Prozess von fast 450 Jahren zu erreichen war, wie viel schwerer mussten sich die traditionellen protestantischen Kirchen mit einer ökumenischen Zusammenarbeit mit den Freikirchen aus der Reformationszeit, wie den Mennoniten, und den angelsächsischen Freikirchen aus dem 19. Jahrhundert tun. Das hatte theologische, historische, nationale, staatskir-

evangelischen Bischofs von Berlin das neue Komitee gegründet, das jetzt den Namen trägt: ‚Ökumenischer Ausschuß der christlichen Kirchen für Berlin, den mittleren und östlichen Raum Deutschlands.' Es sind darin die verschiedenen Landeskirchen und Freikirchen des Ostraumes Deutschlands vertreten. Erster Vorsitzender ist Bischof Dr. Dibelius, zweiter Vorsitzender ist Superintendent E. Scholz von der Methodistenkirche, und Geschäftsführer ist Pfarrer Winterhager." *Ernst Scholz*, Allianz und Ökumene in ihrem Entstehen; in: Wort und Tat 4. Jg. (1950) Heft 3, 55–59. Winterhager war der theologische Mitarbeiter von Bischof Dibelius, der hier einen Weg gefunden zu haben scheint, wie er den Vorsitz in der ökumenischen Arbeit erlangen konnte.

chenrechtliche Gründe, die hier nicht dargelegt werden können. Aber das ökumenische Dilemma zwischen 1908 und 1948 deutet dieser Beitrag an. Auf seinem Hintergrund ist der enorme ökumenische Fortschritt in unserm Land seit der ersten Friedensfahrt von 1908 zu erkennen, auch wenn es nicht nur bergauf ging.

Karl Heinz Voigt

(Karl Heinz Voigt ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und war Mitglied der Ökumene-Kommission der EKD.)

Gestern – heute – morgen

Die weltweite *163. Allianzgebetswoche* fand vom 11. bis 18. Januar unter dem Leitwort *„Durch den Glauben ...“* statt, an der sich auch Christen aus Landes- und Freikirchen in der Schweiz und Deutschland beteiligten. Die Gebetstreffen wurden von etwa 1100 örtlichen Allianzgruppen verantwortet und vor Ort gestaltet.

„Um Gottes Willen – der Welt zuliebe“, eine Initiative evangelischer Missionswerke, Verbände und Kirchen unter dem Dach des Evangelischen Missionswerks in Deutschland (EMW) wirbt für ein modernes, vorurteilsfreies Missionsbild. Vor allem Interessierte aus dem kirchlichen Umfeld sollen eingeladen werden, sich dem spannenden Thema Weltmission neu zuzuwenden. Weitere Informationen können unter *www.mission.de* abgerufen werden.

Auf der ersten Tagung der neu gegründeten *Konferenz für Friedensarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)* am 19. und 20. Januar diskutierten Repräsentantinnen und Repräsentanten der EKD und ihrer Mitgliedskirchen, der Entwicklungs- und Friedensdienste, Friedensforschung, Friedenspädagogik und der Seelsorge in der Bundeswehr in Hannover, wie die Bewusstseinsbildung zu Fragen von Krieg und Frieden in der Kirche verstärkt und der kirchliche Einfluss auf politische Debatten intensiviert werden könne. Erster inhaltlicher Schwerpunkt der Konferenz war die Entwicklung und der Ausbau ziviler Konfliktbearbeitung, deren Vorrang vor allen militärischen Ansätzen und Instrumenten auch die aktuelle EKD-Friedensdenkschrift aus dem Jahr 2007 fordert. Die Friedensarbeit in den Kirchen und Gemeinden vor Ort soll gestärkt und ein größerer Einfluss auf die politische Meinungsbildung und die Entscheidungen entfaltet werden.

Der *Fachdienst „epd medien“* feierte am 21. Januar sein 60-jähriges Bestehen. Die erste Ausgabe erschien am 21. Januar 1949, damals noch unter dem Titel „epd/Kirche und Rundfunk“. Die Medieninformationen des epd, die sich vorrangig an Entscheidungsträger im Rundfunk und bei anderen Medien sowie an Medienpolitiker richten, erscheinen seit Anfang 1997 unter dem Titel „epd medien“. Die Zeitschrift erscheint im Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP).

Das *Weltsozialforum (WSF)*, das unter dem Motto *„Eine andere Welt ist möglich“* vom 27. Januar bis 1. Februar in Belem, Brasilien, stattfand, ist das wichtigste Sprachrohr der alternativen Globalisierungsbewegung, die werteorientierte Formen internationaler Integration fördern will. Aus einer langjährigen Tradition der kritischen Beobachtung von Entwicklungen und Konsequenzen der wirtschaftlichen Globalisierung und angesichts der jüngsten globalen Finanzkrise wollten der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und seine am WSF teilnehmenden ökumenischen Partner versuchen, *Impulse für neue Denkansätze zu geben und gangbare Wege zur Reform der globalen Finanzarchitektur* vorzuschlagen. In Workshops und Seminaren untersuchten die ökumenischen WSF-Teilnehmenden Fragen der ökologischen Gerechtigkeit und Schuld. Sie beschäftigten sich dabei besonders mit der Rolle der Kirchen bei der Förderung ökologischer Gerechtigkeit und

setzten sich für die Anerkennung der ökologischen Schuld ein.

Am 28. Januar wurde im Haus des Bevollmächtigten des Rates der EKD in Berlin die *erste Ausgabe der Septuaginta in deutscher Übersetzung* vorgestellt. Bischof Joachim Wanke, Vorsitzender der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz und früherer Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, hielt die Ansprache. Diese neue Übersetzung der Septuaginta entstand aus der Arbeit evangelischer, katholischer und orthodoxer Fachleute, im Austausch mit jüdischen Gelehrten. Der Name erinnert an die Entstehungslegende des griechischen Alten Testaments. Für die Christen der ersten Jahrhunderte war die Septuaginta die Bibel, die sie in der Regel benutzten. Überdies ist sie bis heute die Heilige Schrift der orthodoxen Kirchen.

Die *Jahrestagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie* zum Thema *„Und Gott sah, dass es gut war – Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe"* wurde vom 16.–18. Februar in der Evangelischen Akademie Hofgeismar abgehalten. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer nahmen die gesamtgesellschaftliche Diskussion über die drohende Klimakatastrophe auf. In Referaten und Arbeitsgruppen wurde das komplexe Thema dogmatisch, sozialethisch und ökumenisch beleuchtet.

Die *53. Europäische Tagung für Konfessionskunde „Kirchenreform. Theologische Kriterien und Normen"* fand vom 27. bis 28. Februar im Konfessionskundlichen Institut in Bensheim statt. Die Tagung wurde verantwortet vom Wissenschaftlichen Beirat in Verbindung mit dem Institutsleiter. Das Thema Kirchenreform wird in jüngster Zeit wieder verstärkt verhandelt, nicht nur in Kirchenämtern und synodalen Gremien, sondern auch in Hörsälen, Akademien und Publikationen. Unbestritten muss in der „ecclesia semper reformanda" über Strukturen, Finanzen und Kompetenzen gerungen werden. Die theologische Reflexion darf dabei aber nicht vernachlässigt werden. Mit zahlreichen Referenten stellte sich die Tagung im Konfessionskundlichen Institut Bensheim dieser Aufgabe in ökumenischer Perspektive.

Der *Weltgebetstag der Frauen* wurde am 6. März in vielen Gottesdiensten unter dem Motto *Viele sind wir, doch eins in Christus* an vielen Orten in der ganzen Welt gefeiert. Die Gottesdienstordnung zum Weltgebetstag 2009 kommt aus Papua-Neuguinea, einem Land im Pazifik, dem zweitgrößten Inselstaat der Welt. Das Deutsche Weltgebetstagskomitee (WGT) wird in diesem Jahr 60 Jahre alt. Das Jubiläum wird im November in Stein bei Nürnberg, dem Sitz des WGT, mit einem Festakt und einer Fachtagung gefeiert.

Für 2010 wird die *Gottesdienstordnung von Frauen aus Kamerun* vorbereitet. Ihr Motto lautet: *Let Everything That Has Breath Praise God.*

Im Rahmen der *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) vom 11. bis 12. März in Berlin wurde in einem feierlichen Ökumenischen Gottesdienst in der Französischen Friedrichstadtkirche der Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden als Vollmitglied aufgenommen. Weiterhin wurde Pfarrerin Barbara Rudolph als Geschäftsführerin der ACK verabschiedet. Sie wechselt in die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland.

In der Ökumenischen Werkstatt Wuppertal fand vom 16.–22. März die 36. Internationale Studentinnen- und Studenten-Tagung zum *Dialog von Juden, Christen und Muslimen in Europa* statt. Tagungsthema war „Gebrauch und Missbrauch religiöser Sprache". Da eigenständige religiöse Traditionen auch eigene Sprachtraditionen mit sich bringen, ist dies für den Dialog eine Herausforderung. Bekannte Begriffe lösen falsche Assoziationen aus, gemeinsam benutzte Begriffe werden unterschiedlich gefüllt.

Das Seminar *„Streben nach Einheit in integrativer Gemeinschaft"* wird vom 18. bis 24. Mai im *Ökumenischen Institut Bossey* (Schweiz) veranstaltet und wird sich mit der Spannung zwischen Kirche als theologischer Idee und Kirche als gesellschaftlicher Realität beschäftigen.

Der *zentrale 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. Im Rahmen der jährlichen Gebetswoche wird für das *Ökumenische Opfer* gesammelt. Mit dieser Kollekte werden einzelne diakonische und soziale Hilfsprojekte gefördert. Für das Jahr 2009 wurden folgende Projekte ausgewählt: Ein Sozialarbeitsprojekt mit Müllsammlerkindern in Fortaleza (Nordostbrasilien); das „Züricher Lehrhaus", als ein Ort des christlich-jüdisch-muslimischen Gespräches; sowie das Projekt „Weißt du wer ich bin?", mit dem Kirchen in Deutschland einen wichtigen Beitrag zur Überwindung von religiös motivierter Gewalt leisten. Das Thema für die Gebetswoche 2009 entstammt dem Buch des Propheten Ezechiel: „Damit sie eins werden in deiner Hand" (Ez 37,17). Der Gottesdienstentwurf kommt aus Korea.

Zu einer *Ökumenischen Sommerakademie* für Theologiestudierende aller Konfessionen zum Thema *„Der dreieine Gott – ein Gott des Friedens und des Dialogs?"* wird vom 25. bis 28. Juni von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und von Churches Together in Britain and Ireland (CTBI) in Kooperation mit dem Ökumenischen Institut, Heidelberg, dem Institut für Ökumenische Forschung, Tübingen, dem Konfessionskundlichen Institut, Bensheim, dem Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn nach Heidelberg eingeladen. Anlass ist das 100-jährige Jubiläum der englisch-deutschen Friedenskonsultationen 1908/09. Über den Beitrag des christlichen, trinitarisch geprägten Gottesdenkens zu Frieden und Verständigung in der Welt und über die Zukunft der Ökumene sollen die Teilnehmenden ins Gespräch kommen.

Die nächste *Vollversammlung der Mennonitischen Weltkonferenz* wird vom 14. bis 19. Juli 2009 in Asunción, Paraguay, stattfinden. Dieses große Ereignis wird sich aus mehreren Bausteinen zusammenfügen – der Vollversammlung, der verstreuten Konferenz, dem Globalen Jugendgipfel, dem Weltgemeinschaftsdorf, Ausflügen, besonderen Aktivitäten für Kinder und Jugendliche und Sitzungen der Mitgliederversammlung und der Kommissionen der MWK. Die verstreute Konferenz wird die Möglichkeit bieten, auf dem Weg nach und von der Vollversammlung die Gastfreundschaft der Gemeinden in Lateinamerika und dem karibischen Raum zu erleben. Das Motto ist aus Philipper 2, 1–11 *„Miteinander unterwegs auf dem Weg Jesu Christi"*.

Eine Koalition aus 45 religiösen, interreligiösen und wertebasierten Organisationen aus fünf Kontinenten, die vom 2. bis 4. März in Maryknoll, New York, zusammenkamen, hat sich zum Ziel gesetzt, eine *„Dekade der Vereinten Nationen für interreligiösen und interkulturellen Dialog, Verständnis und Zusammenarbeit für den Frieden"* auf den Weg zu bringen. Die Mitglieder der neu gegründeten Koalition gaben ihrer Hoffnung Ausdruck, dass die 64. UN-Generalversammlung, die ihre Beratungen im September 2009 aufnimmt, eine Resolution zur Ausrufung einer solchen Dekade für den Zeitraum 2011–2020 annehmen wird. Stein Villumstad, stellvertretender Generalsekretär der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, der größten und repräsentativsten multireligiösen Organisation der Welt, führt den Vorsitz des Lenkungsausschusses der Koalition. Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), der im Januar 2008 zu der ersten Tagung der Koalition nach Bossey, Schweiz, eingeladen hatte, setze sich auch weiterhin für diese Initiative ein, sagte Shanta Premawardhana, ÖRK-Direktor für interreligiösen Dialog und Zusammenarbeit, da die Mitgliedskirchen des ÖRK durch die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (CCIA) eine lange Tradition der Zusammenarbeit mit der UNO und ihren Behörden in einer Vielzahl von Projekten, die zu dauerhaftem Frieden beitragen, habe. Das nächste *Treffen der Koalition ist im Rahmen des Parlaments der Weltreligionen geplant, das im Dezember 2009 in Melbourne*, Australien, tagen wird. Die Koalitionsmitglieder hoffen, dass die UN-Dekade am 21. September 2010, dem Internationalen Friedenstag, ausgerufen werden kann. Damit würde sie sich unmittelbar an die laufende Internationale Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit zu Gunsten der Kinder der Welt (2001–2010) und an das Internationale Jahr der Annäherung der Kulturen (2010) anschließen.

Der *internationale ökumenische Solidaritätsbesuch in Palästina/Israel* vom 7. bis 14. März fand im Rahmen der *ÖRK-Initiative „Lebendige Briefe"* statt. Die Delegation informierte sich über die Rolle der Kirchen in der Region, einschließlich der Arbeit des Ökumenischen Begleitprogramms in Palästina und Israel (EAPPI). Ziel von EAPPI ist es, Palästinenser und Israelis in ihrem gewaltlosen Engagement für den Frieden zu unterstützen und gemeinsam für die Beendigung der militärischen Besetzung palästinensischer Gebiete durch Israel einzutreten. Auf dem Besuchsprogramm standen weiterhin Begegnungen mit christlichen, jüdischen und muslimischen Verantwortungsträgern/innen, Menschenrechtsgruppen – sowohl palästinensischen als auch israelischen – und ökumenischen Organisationen. Ferner haben die Teammitglieder die Lebensbedingungen in den besetzten Gebieten sowie erfolgreiche Gemeinschaftsprojekte in der Region kennen gelernt. Bis 2010 werden im Rahmen der ÖRK-Dekade zur Überwindung von Gewalt jedes Jahr weltweit mehrere Teambesuche stattfinden, um die für 2011 in Jamaika geplante Internationale ökumenische Friedenskonvokation (IöF) vorzubereiten.

Die *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die United Church of Christ (UCC)* in den USA streben eine *Vereinbarung zur wechselseitigen Kirchengemeinschaft* an. Dies vereinbarten

hochrangige Vertreter beider Kirchen bei einem ersten Gespräch im Rahmen eines Deutschlandbesuchs der UCC-Delegation unter Leitung ihres Kirchenpräsidenten John Thomas am 10. März in Berlin. Weitere Themen der Begegnung waren die Lage im Nahen Osten und die Aktivitäten der EKD im Rahmen der Luther-Dekade. Grundlage der Vereinbarung zwischen EKD und UCC könne die Leuenberger Konkordie sein, durch die seit 1973 fast alle lutherischen, reformierten und methodistischen Kirchen in Europa Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft haben.

Der *2. Ökumenische Kirchentag* (ÖKT) vom 12. bis 16. Mai 2010 in München steht unter dem Leitwort „Damit ihr Hoffnung habt". Es ist dem 1. Petrusbrief im Neuen Testament (Kapitel 1, Vers 21) entlehnt. In einer Zeit von Umbrüchen und einer tief greifenden Vertrauenskrise möchte das Gemeinsame Präsidium des 2. ÖKT mit dem Verweis auf die gemeinsame Hoffnung aller Christinnen und Christen ein Signal der Ermutigung geben. Folgende Themenbereiche sind vorgesehen: „Christliche Existenz und globale Verantwortung", „Christliche Existenz und gesellschaftliches Zusammenleben", „Christliche Prägekraft – Identität und Pluralismus" sowie „Christliche Identität – Glaube und Kirche".

Von Personen

Karl-Heinz Schell ist im Januar in sein Amt als Auslandspfarrer in Peking eingeführt worden. Er unterrichtet Religion an der Deutschen Botschaftsschule in Peking, hält Gottesdienste in der Deutschen Botschaft und pflegt gute Beziehungen zur chinesischen Kirche, ebenso betreut er die Deutschen Christen in der nordchinesischen Stadt Changcun.

Kristine Greenaway, Mitglied der Vereinigten Kirche von Kanada (United Church of Canada), ist seit Anfang Januar neue Leiterin der Kommunikationsabteilung in der Genfer Zentrale des Reformierten Weltbundes (RWB). Sie übernahm diese Aufgabe von *John P. Asling,* der ebenfalls der United Church of Canada angehörte und bis Ende Dezember 2008 als RWB-Exekutivsekretär für Kommunikation amtierte.

Barbara Rudolph, evangelische Pfarrerin und bisher Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, auch verantwortliche Schriftleiterin der Ökumenischen Rundschau, ist von der Rheinischen Landessynode zur Oberkirchenrätin für Mission, Ökumene und Religionen gewählt worden. Sie folgt *Wilfried Neusel* nach, der zum Evangelischen Entwicklungsdienst in Bonn wechselt und dort für theologische Grundsatzfragen in den Bereichen Mission und Entwicklung zuständig ist.

Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, wurde am 27. Januar vom *Pomestny Sobor,* dem höchsten Konzil der Russischen Orthodoxen Kirche, zum neuen Patriarchen gewählt. Er war seit fast 20 Jahren Leiter des Außenamtes der weltweit größten orthodoxen Kirche. In den 1970er Jahren war er ständiger Vertreter des Moskauer Patriarchats beim ÖRK und von 1975 bis 1998 Mitglied des ÖRK-Exekutiv- und Zentralausschusses, den Leitungsorganen des Rates zwischen den Vollver-

sammlungen. Er wurde am 1. Februar als Nachfolger des Moskauer Patriarchen Alexij II., der der Kirche von 1990 bis zu seinem Tod am 5. Dezember 2008 vorgestanden hatte, in sein Amt eingeführt.

Danuta Sacher, zurzeit noch Leiterin der Abteilung Politik und Kampagnen der Entwicklungsorganisation „Brot für die Welt", wird ab 1. Mai als Nachfolgerin von *Peter Mucke* Geschäftsführerin des Kinderhilfswerkes *terre des hommes.* Mucke übernimmt die Geschäftsführung des Bündnisses „Entwicklung hilft – Gemeinsam für Menschen in Not". Das Bündnis ist ein Zusammenschluss der fünf deutschen Hilfswerke „Brot für die Welt", Deutsche Welthungerhilfe, medico international, MISEREOR und terre des hommes.

Ilse Junkermann, bisher Oberkirchenrätin der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, wurde zur neuen Landesbischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) gewählt. Sie wird am 29. August im Dom zu Magdeburg in ihr neues Amt eingeführt. Die Einführung nehmen gemeinsam vor der Leitende Bischof der VELKD, Dr. Johannes Friedrich (München), sowie der Vorsitzende der Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen (UEK), Landesbischof Dr. Ulrich Fischer (Karlsruhe), da die EKM beiden Kirchenbünden angehört. Die EMK entstand zu Jahresbeginn aus der Fusion der Thüringer Landeskirche und der Kirchenprovinz Sachsen und zählt rund 910.000 Mitglieder. Die bisherigen Bischöfe *Christoph Kähler* (Eisenach) und *Axel Noack* (Magdeburg) werden im Juni aus ihren Ämtern verabschiedet.

Bernhard Felmberg, bisher Leiter der Abteilung für Theologische Aus-, Fort- und Weiterbildung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, ist als Nachfolger von Prälat *Stephan Reimers*, neuer Bevollmächtigter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) beim Bund und der Europäischen Union.

Patrick Streiff, seit drei Jahren Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche (EMK) von Mittel- und Südeuropa, wurde am 16. März von der Zentralkonferenz auf Lebenszeit gewählt.

Es vollendeten
das 60. Lebensjahr:

Friedrich Weber, Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, u.a. Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und Catholica-Beauftragter der VELKD, am 27. Februar;

das 70. Lebensjahr:

Rüdiger Minor, früherer Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Ostdeutschland, am 22. Februar;

das 75. Lebensjahr:

Gregoire III. Laham, Patriarch der melkitischen Kirche von Antiochien, seit dem Jahr 2000 an der Spitze der katholischen Christen des byzantinischen Ritus im Nahen Osten, am 15. Dezember;

das 80. Lebensjahr:

Karl Ernst Nipkow, einer der bedeutendsten Religionspädagogen des deutschsprachigen Protestantismus, Professor em. für Praktische Theologie in Tübingen, am 19. Dezember;

das 85. Lebensjahr:

Eduard Lohse, früherer Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und Bischof der

Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, am 19. Februar.

Verstorben sind:

Richard Neuhaus, US-amerikanischer Priester und Publizist, früherer lutherischer Pfarrer, galt als einflussreicher Berater von Präsident George W. Bush in Fragen des Lebensschutzes, der Bioethik und des Verhältnisses von Staat und Kirchen, im Alter von 72 Jahren, am 8. Januar;

Stephanos II. Ghattas, ägyptischer Kardinal und früherer Patriarch der mit Rom verbundenen koptisch-katholischen Kirche, im Alter von 89 Jahren, am 20. Januar;

Dietrich Gang, früherer Präsident des Gustav-Adolf-Werkes, im Alter von 84 Jahren, am 27. Januar;

Heinz-Georg Binder, früherer Bonner Bevollmächtigter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und langjähriger Militärbischof, im Alter von 79 Jahren, am 17. Februar;

Frère Michel, eines der ersten deutschen Mitglieder der ökumenischen Bruderschaft von Taizé, tödlich verunglückt im Alter von 73 Jahren in Australien, am 24. Februar;

Ernst Benda, früherer Präsident des Bundesverfassungsgerichts, von 1993 bis 1995 Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages, am 2. März, im Alter von 84 Jahren;

Albrecht Schönherr, von 1969 bis 1981 Vorsitzender der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitung und damit Vorsitzender des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, von 1972 bis 1981 Bischof der damaligen Region Ost der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, im Alter von 97 Jahren, am 9. März.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Hans Joachim Meyer, Ökumene als Weg – Gedanken zur ökumenischen Situation, Der christliche Osten 6/08, 29–30;

Klaus Peter Voß, ACK, Pfingstkirchen und charismatische Bewegung, MDKonfInst 6/08, 143–149;

Silvia Hell, Die Notwendigkeit einer ökumenischen Hermeneutik. Zum Studiendokument „Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen", KNA-ÖKI 3/09, Thema der Woche, 1–8;

J. Georg Schütz, Das geteilte Korea im Mittelpunkt. Am 18. Januar beginnt die diesjährige Gebetswoche für die Einheit der Christen, ebd., 7–9;

Peter Schallenberg, Theologische Bioethik. Katholische Perspektiven im ökumenischen Kontext, Catholica 4/08, 294–301;

Leo J. Koffeman, Introduction: Local and Universal Ecumenical Dialogue, Exchange 4/08, 391-395;

Jeffrey Gros, The Universal and the Particular Christian Unity in a Post-Modern World, ebd., 444–455;

Hyacinthe Destivelle, L'œcuménisme entre histoire et mémoire dans l'enseignement catholique récent; Istina 3/08, 227–254.

II. Bedeutung des Bekenntnisses

Veronika Hoffmann, Ekklesiologie in Metaphern. Beobachtungen zum ersten Kapitel von Lumen gentium, Catholica 4/08, 241–256;

Paul Avis, Zur bekennenden Kirche berufen. Die Bedeutung des Bekenntnisses aus anglikanischer Sicht, ebd., 257–272;

Angelo Maffeis, Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Eine Antwort auf Paul Avis aus katholischer Perspektive, ebd., 273–278;

III. Christentum und andere Religionen

Wolfgang Beinert, Was eint und was trennt die abrahamitischen Religionen aus christlicher Sicht? Catholica 4/08, 279–293;

Otmar Oehring, Christen in der Türkei, G2W 1/09, 14–17;

Joachim Schroedel, Christen in Ägypten unter Druck, ebd., 22–25;

Christoph Böttigheimer, Christenverfolgung heute? Keine andere Religionsgemeinschaft wird weltweit so stark bedrängt, KNA-ÖKI 51/08, Thema der Woche, 1–7.

IV. Orthodoxie

Karl G. Peschke, Orthodoxie auf Versöhnungskurs. Die Patriarchen legen den Streit zwischen Moskau und Konstantinopel bei, HerKorr 12/08, 628–632;

Gerd Stricker, Russische Orthodoxie in der Diaspora, IKZ 4/08, 249–278;

Ernst Christoph Suttner, Schismen und ihre Überwindung im Lauf der Kirchengeschichte, Der christliche Osten 6/08, 31.

V. Soziale Gerechtigkeit

Wieland Zademach, Christ und Sozialist. Helmut Gollwitzer zum 100. Geburtstag, DtPfBl 12/08, 641–645;

Ralph Ludwig, Dem Tod seine Endgültigkeit bestreiten. Umstritten und verehrt: Helmut Gollwitzer zum 100. Geburtstag, Zeitzeichen 1/09, 15–18;

Gerhard Loettel, Die innere Stimme der Gesellschaft. Die ethische Verantwortung der Religionen und die Geltung Gottes in einer globalisierten Welt, DtPfBl 12/08, 632–635;

Heinrich Bedford-Strohm, Menschenwürde und Mammon. Zur Ethik unternehmerischen Handelns, HerKorr 2/09, 75–79;

Frank Kürschner-Pelkmann, Wasser – Erde – Theologie, StimdZ 1/09, 17–28.

VI. Zum Paulus-Jahr

Gunther Wenz, Der Völkerapostel Paulus und seine Briefe, UnSa 4/08, 338-349;

Norbert Baumert SJ, Paulus – Freiheit im Heiligen Geist, StdZ 2/09, 97–108.

VII. Weitere interessante Beiträge

Peter De Mey, „A certain degree of unclarity". Observations on the Local and Universal Dimensions of the Church from a Roman Catholic Perspective, Exchange 4/08, 456–465;

Peter-Ben Smit, An Old Catholic Response to „The Local and Universal Dimensions of the Church", ebd. 4/08, 466–477;

Albrecht Haizmann, „Allein zu stehen – durch die Hilfe eines Anderen." Freiheit und Angewiesenheit des Einzelnen bei Kierkegaard, DtPfBl 12/08, 636–640;

Gerd Theißen, Kulturanthropologie – ein Korrektiv der Kulturtheologie? Zur theologischen Bedeutung kulturanthropologischer Exegese, EvTheol 6/08, 405–414;

Rainer Kessler, Identität und Fremdheit und das Rein-unrein-Paradigma, EvTheol 6/08, 414–429;

Bernhard Lang, Von der kriegerischen zur nativistischen Kultur. Das

alte Israel im Licht der Kulturanthropologie, EvTheol 6/08, 430–443;

Bernhard Grom SJ, Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild, StimdZ 1/09, 40–52;

Friederike Nüssel, Ein Durchbruch auf dem Weg zur multilateralen Konvergenz im Kirchenverständnis, MD-KonfInst 6/08, 139–142;

Adalbetro Mainardi, L'Orient du Temps. L'image du temps chrétien en Orient et en Occident, Istina 3/08, 255–28.

VIII. Dokumentationen

Themenheft EcRev 4/08: From Babel to Pentecost, some Reflections on Language and Translation, mit Beiträgen u. a. von *Simei Monteiro*, Telling the Story of the Land Without Evil (370–373); *Helga Kuhlmann*, Can Justice be a Criterion for Bible Translation (374–384); *Suzanne McCarthy*, Champion and Defender: the Other Side of the Word (385–393); *Rosemarie Dönch*, The Language Policy of the world Council of Churches (394–403); *Claudia Jahnel*, Vernacular Ecumenism and Transcultural Unity (404–425); *David Ker*, What I Lost in the Translation (426–430).

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

Marianne Jehle-Wildberger, Adolf Keller 1872–1963. Pionier der ökumenischen Bewegung. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2008. 588 Seiten. Ln. CHF 64,00.

„Adolf Keller? Nie gehört!" Diese Reaktion ist leider nicht selten, auch bei ökumenisch aufgeschlossenen Menschen. Das ist sehr schade; denn Adolf Keller hat wohl mehr für die ökumenische Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jh.s getan als zum Beispiel die sehr viel bekannteren Bischöfe Nathan Söderblom, William Temple oder George Bell. Darum ist es ein großes Verdienst von Marianne Jehle-Wildberger, eine umfassende, detailgenaue und erfreulich gut lesbare Biographie dieses Schweizer Ökumenikers verfasst zu haben. In den fast 600 Seiten dieses Werkes steckt eine stupende und bewundernswerte Forschungsarbeit.

Frau Jehle-Wildberger führt uns nicht nur das bewegte Leben eines außergewöhnlich vielseitigen Theologen vor Augen, sondern beleuchtet auch die vielfältigen Entwicklungen und Hindernisse, welche den Aufbau ökumenischer Strukturen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s bestimmt und die Arbeit des 1948 gegründeten Ökumenischen Rates der Kirchen nachhaltiger geprägt haben, als man anzunehmen geneigt ist.

In seinem Geleitwort – übrigens einem seiner letzten Texte! – nennt Lukas Vischer Keller einen „Brückenbauer", dem es darum gegangen sei, „Grenzen zu überschreiten und durchlässig zu machen" (5). Diese besondere Begabung kündigt sich bereits in Kellers Theologiestudium an, das er in Basel und Berlin betrieb. Er gehörte zu den wenigen, die nicht nur Französisch und Englisch fließend beherrschten. Er lernte auch Arabisch, um den Koran im Urtext studieren zu können! Mit Karl Barth

und Emil Brunner verbanden ihn die Anliegen der Dialektischen Theologie. Aber er war auch mit C.G. Jung befreundet und schrieb 1914 ein Buch über den französischen Philosophen Henri Bergson. Seinen 85. Geburtstag feierte er bei Albert Schweitzer in Lambarene!

Kellers Lebensleistung ist die eines Vermittlungstheologen im besten Sinne des Wortes. Er hat zum Beispiel in mehreren Büchern, ungezählten Vorträgen und Aufsätzen die Situation der europäischen Kirchen in den Vereinigten Staaten verständlich zu machen versucht, aber auch die besonderen Anliegen und Ansätze des kirchlichen und theologischen Lebens in Nordamerika in Europa vorgestellt. Das war in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts Pionierarbeit! Damals hat er auch den theologischen Aufbruch in Europa, der sich vor allem mit dem Namen Karl Barth verbindet, in der angelsächsischen Welt vorgestellt und interpretiert, auch eine Pionierleistung, die der große Basler Theologe ihm jedoch lange Zeit schlecht vergolten hat. Für Barth war Keller wegen dessen ständiger Reisetätigkeit nur der „Weltadolf", wie er ja überhaupt bis in die 40er Jahre hinein für die ökumenische Sache wenig Verständnis aufbrachte.

Kellers Vermittlungstheologie eröffnete aber auch enge Beziehungen zur Psychoanalyse und führte ihn damit zu einem Verständnis von Seelsorge, das sich erst in den 60er Jahren durchgesetzt hat. Kellers Offenheit für andere Weltreligionen wurde bereits angedeutet. Sie hat ihn auch sehr rasch zu einem entschlossenen Gegner des verbreiteten Antisemitismus und zu einem klaren Kritiker der nationalsozialistischen Diktatur Hitlers gemacht.

Die besondere Leistung Kellers besteht aber darin, dass er seine theologische Grundüberzeugung, die sich immer an Barth orientierte, mit dem Einsatz für die sozialen und politischen Nöte vermittelt hat, denen viele Kirchen in der Folge des Ersten Weltkrieges ausgesetzt waren. Durch ihn wurde die Schweiz zu einem Zentrum zwischenkirchlicher Hilfe. Wer weiß heute noch von der „Europäischen Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen"? Und doch ist sie die erste praktische ökumenische Hilfsorganisation gewesen – eine Vorläuferin der zwischenkirchlichen und international agierenden Institutionen, die heute selbstverständlich sind. Die Arbeit der „Zentralstelle" war der Versuch, den Kirchen zu helfen, die durch die Zerstörungen des Ersten Weltkrieges und die Folgen der kommunistischen Revolution in Not geraten waren. Später reichte ihre Arbeit in den Nahen Osten und bis nach China, übersprang also auch die Grenzen der christlichen Kirchen.

Mit der Zentralstelle hat Keller die ökumenische Reichweite der Diakonie etabliert und die praktische Solidarität zum Grundanliegen der ökumenischen Bewegung gemacht. Wie avantgardistisch dieser Mann dachte, zeigt sich darin, dass er mit der APIDEP eine internationale protestantische Darlehensgenossenschaft ins Leben gerufen hat. Er war auch für den Aufbau des Internationalen Sozialwissenschaftlichen Instituts verantwortlich und organisierte die Ökumenischen Seminare, die zuerst in Genf, später auch in den USA stattfanden und als Wegbereiter des Ökumenischen Instituts von Bossey angesehen werden müssen. Darum stand er auch der Bewegung für Praktisches Christentum („Life and Work") näher

als der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung.

Dies sind nur wenige Hinweise auf ein bewundernswertes Lebenswerk, das zu Unrecht vergessen worden ist. Mit der einfühlsamen Darstellung von Frau Jehle-Wildberger erhält Adolf Keller endlich die Aufmerksamkeit, die er schon lange verdient hat. Zugleich bietet ihre Biographie tiefe Einblicke in die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Ein aufschlussreiches Buch, spannend, sehr zu empfehlen!

Geiko Müller-Fahrenholz

Rudolf Hinz, Christian Hohmann, Hanns Lessing (Hg.), Wolfram Kistner. Gerechtigkeit und Versöhnung. Theologie und Kirche im Transformationsprozess des neuen Südafrika. Sammelband mit Beiträgen aus den Jahren 1985 bis 2006. Mit 1 Audio-CD mit Auszügen aus Live-Interviews mit Wolfram Kistner und einigen Weggefährten in Südafrika. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 2008. 343 Seiten. Pb. EUR 24,90.

Dr. Wolfram Kistner, dem dieser Band gewidmet ist, bedarf kaum einer Einführung, jedenfalls bei der älteren Generation ökumenisch engagierter Christenmenschen in Deutschland nicht. Als er im Jahr 1988 im Alter von 65 Jahren aus seinem Amt als Leiter der Abteilung „Gerechtigkeit und Versöhnung" des Südafrikanischen Kirchenrates ausschied, erschien zu seinen Ehren ein erster Sammelband mit Texten von ihm und von zahlreichen seiner Freunde in Südafrika und auch in Deutschland: „Wolfram Kistner. Hoffnung in der Krise. Dokumente einer christlichen Existenz in Südafrika" (hg. von Lothar Engel, Rudolf Hinz und Jürgen Schroer, Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1988). Die nun 20 Jahre später in diesem Band gesammelt vorgelegten Texte stammen im Wesentlichen aus den Jahren kurz vor und unmittelbar nach der Überwindung des Apartheidregimes in Südafrika, als Wolfram Kistner zusammen mit seinem Kollegen und Freund Christian Beyers-Naudé das Ökumenische Beratungsbüro in Johannesburg leitete. Noch einmal begegnet dem Leser hier die Stimme dieses unbestechlichen und klarsichtigen Zeugen für das Evangelium, der durch seine mit leiser Stimme vorgetragenen biblisch-theologischen und politischen Analysen das Profil des kirchlichen Kampfes gegen Rassismus und Apartheid unverwechselbar geprägt hat.

Die drei Herausgeber haben eine sehr überlegte und überzeugende Auswahl aus den im Nachlass gesammelten Texten Kistners aus den 20 Jahren vor seinem Tod im Jahr 2006 vorgenommen. Eine parallele englischsprachige Ausgabe ist gleichzeitig im Verlag des Südafrikanischen Kirchenrates erschienen. Der Band beginnt mit einer Reihe von z.T. sehr bewegenden *Zeugnissen* von Freunden und Weggefährten, die durch die mitgelieferte Audio CD ergänzt und vertieft werden, und fügt dieser Eröffnung zwei mehr *biographische Rückblicke* von Kistner selbst bei. So entsteht noch einmal ein sehr lebendiges Bild dieses Mannes, der durch seine lautere Menschlichkeit immer wieder tiefe Spuren im Leben derer hinterlassen hat, die ihm begegnet sind.

Es folgen dann sieben Beiträge zur Interpretation der *geschichtlich-politischen Entwicklung in Südafrika* (63–149), die für eine nachgewachsene Generation einen klaren und hilfreichen Zugang zum Verständnis der entscheidenden Schlussphase des Kampfes ge-

gen die Apartheid und des Ringens um das „neue Südafrika" bieten. Von besonderem Interesse ist seine Einschätzung des Beitrags der christlichen Solidaritätsbewegungen in Deutschland, Ost und West, zum Befreiungskampf in Südafrika (115–123). Eine wichtige Rolle für die Klärung des politischen Zeugnisses der Kirchen in Südafrika und ihrer Bundesgenossen in Europa spielte das Kairos-Dokument von 1985 und seine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff und der Sache der „Versöhnung" (s. dazu 104–113). Kistner hat sich vor allem im Zusammenhang mit der Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission (1995–98) intensiv um eine vertiefte Klärung des biblischen *Verständnisses von Versöhnung* und der Rolle der Kirchen bei der Suche nach einem Neuanfang in Südafrika befasst (151–201). Kennzeichnend für das von ihm nachgezeichnete Verständnis der Versöhnung ist „die enge Zusammenschau der umfassenden Versöhnung, die von Gott ausgeht, alle Menschen einschließt und allen menschlichen Bemühungen vorgegeben ist, mit der Verpflichtung, Unrechtstrukturen entgegenzutreten, die Menschen voneinander trennen" (190; s. auch die Zusammenfassung 192f).

Den Abschluss bilden sieben, z.T. sehr gewichtige *theologische Beiträge*, in denen Kistner den Versuch macht, den Prozess der Transformation in Südafrika theologisch zu deuten und zu begleiten (203–317). Dabei geht es einerseits noch einmal um die Aufgabe der Versöhnung (215ff) mit dem Ziel, „das biblische Konzept der Versöhnung zurück zu gewinnen, das so lange dahingehend missbraucht wurde, Menschen, die gesündigt hatten, billige Gnade anzubieten. In diesem Kontext ist es für Theologen erforderlich, auszuführen, was Vergebung, Restitution, Heilung von Beziehungen und Feindesliebe in Südafrika bedeuten" (218). Von besonderem Gewicht und bleibender Aussagekraft auch für die theologische Arbeit in Deutschland sind andererseits seine Reflexionen zu Gerechtigkeit und Menschenrechten und sein Versuch, die in der lutherischen Tradition besonders hervorgehobene Botschaft von der Rechtfertigung aus Glauben einzuzeichnen in ein umfassendes Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, die auf das Wohl der ganzen Menschheit und der ganzen Schöpfung ausgerichtet ist (s. Zusf. 258–60). Beachtung verdienen auch die drei abschließenden Texte zur Landfrage, nicht zuletzt auf dem Hintergrund des Engagements vieler Gemeinden und Solidaritätsgruppen für das Bundesschlussprojekt.

Der ganze Band ist, neben der Würdigung des Lebenswerkes von Wolfram Kistner, ein anspruchsvolles Lesebuch zu den Grundfragen und bleibenden Herausforderungen, die im Zusammenhang des Kampfes gegen Rassismus und Apartheid für die christlichen Kirchen und ihr Zeugnis aufgebrochen sind. Die einzelnen Beiträge sind kundig eingeleitet und durch weiterführende Anmerkungen und Querverweise gut zugänglich gemacht auch für Leser, die mit Wolfram Kistner keine persönliche Erinnerung verbinden. So möchte man hoffen, dass der Band Verwendung findet in der Seminararbeit sowohl mit Jugendlichen wie mit Erwachsenen. Gleichzeitig lädt er die Kirchen in Deutschland und ihre Verantwortlichen dazu ein, sich selbstkritisch Rechenschaft zu geben über ihre bleibende Mitverantwortung für den Weg von

Kirche und Gesellschaft im neuen Südafrika.

Konrad Raiser

GESCHICHTE DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG

Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (Hg.), Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich. Styria Verlag, Wien-Graz-Klagenfurt 2008. 288 Seiten. Br. EUR 24,95.

Vier Kirchen, die Altkatholische, die Evangelische A.B., die Evangelische H.B. und die Methodistenkirche gründeten 1958, also zehn Jahre nach der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam, einen österreichischen nationalen Ökumenischen Rat. Innerhalb der 50 Jahre seines Wirkens ist der Rat auf vierzehn Mitgliedskirchen und zehn Beobachter angewachsen. Es gehören dazu: drei Evangelische Kirchen (Ev. Kirche A.B., Ev. Kirche H.B. und Ev.-meth. Kirche), die Römisch-kath. Kirche, die Altkatholiken, die Anglikaner und acht Orthodoxe Kirchen.

Die Geschichte mit einigen Schwerpunkten zeichnet Helmut Nausner in aller Kürze im Kapitel „Grundlagen" nach. Insgesamt werden in 11 Kapiteln 47 Beiträge unterschiedlicher Autoren mit ganz verschiedenen konfessionellen Hintergründen zusammengefasst. Fast ist ein kleines Handbuch entstanden. Es informiert über die „Grundlagen" (Kap. 1: 4 Beiträge), die regionale Arbeit „Ökumene in den Bundesländern" (Kap. 2: 9 Beiträge), „Zentrale Fragen des [zwischenkirchlichen] Dialogs", einschließlich eines Kapitels über „Illegale Ökumene" (Kap. 3: 6 Beiträge), das für den deutschen Leser spannende Kapitel „Die gemeinsame Stimme in der Öffentlichkeit" (Kap. 4: 3 Beiträge), die „Herausforderung Europa" (Kap. 5: 7 Beiträge, darunter über die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu und die Charta Oecumenica), „Ein Kompass für die Gesellschaft" in einem „Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich" (Kap. 6: 2 Beiträge), „Die Begegnung mit Juden und Muslimen" (Kap. 7: 2 Beiträge), danach „Die Stimme der Frauen" mit dem Weltgebetstag und einem „Ökumenischen Sozialwort der Frauen" (Kap. 8: 3 Beiträge), weiter „Die Stimme der Jugend" über den „Ökumenischen Jugendrat" (Kap. 9: 2 Beiträge), schließlich unter „Bildungschancen" die Ökumene an Universitäten und Hochschulen (Kap. 10: 7 Beiträge) bis hin zum „Ausblick" als Wegweiser in die Zukunft von Michael Bünker (Kap. 11: 1 Beitrag).

Wer in Deutschland ökumenisch engagiert ist und die Stichworte der Themen liest, der wird neugierig zu erfahren, was in dem katholisch geprägten Nachbarland ökumenisch in Bewegung ist. In den kleinen gehaltvollen Kapiteln verbergen sich Anstöße, die in der ACK einer Diskussion wert sind. Darum empfehle ich gerne und nachdrücklich die Lektüre dieses Buches, das gleichzeitig die Satzungen, die Namen der Vorsitzenden und die jährlichen Ökumenischen Gottesdienste in Wien seit 1959 mit den Namen der Prediger dokumentiert.

Karl Heinz Voigt

Wolfgang Stoffels, Einträchtig beieinander wohnen. Gelebte Ökumene. CMZ-Verlag, Rheinbach 2008. 237 Seiten. Pb. EUR 15,–.

Das vorliegende Buch zur „gelebten Ökumene" ist zunächst ein sehr ungewöhnliches Buch; es dokumentiert einen

sehr persönlichen, ja intimen Lebensweg eines evangelischen Gemeindepfarrers in einer Zeit, als es noch unmöglich war, eine katholische Ehepartnerin zu haben, als noch mit starken Einschränkungen Pastorinnen ordiniert wurden, als ökumenische Gemeindepartnerschaften undenkbar waren und als viele brennende Fragen im kirchlichen Umfeld theologisch noch sehr umstritten waren. Diese Schrift ist aber keine Autobiographie oder gar eine „ökumenische Gemeindegeschichte", sondern eher eine Art „Rechenschaftsbericht", wie sie der Autor selbst sieht, einer bewusst erlebten „katholisch-evangelischen Ökumene" der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts, als die ersten katholisch-evangelischen Beziehungen langsam in Gang kamen. Viele heiße Eisen, wie z. B. die Rechtfertigungslehre, spielten nach dem II. Vatikanischen Konzil in den ökumenischen Dialogen angestoßen eine besondere Rolle. Doch war es 1973 für einen evangelischen Theologen schier unmöglich, mit einer Katholikin verheiratet zu sein oder in diesem Falle gar Zugang zum Gemeindepfarramt zu haben. Es war einfach versperrt. Wenn dreißig Jahre später die Landeskirchen den Gemeinden empfehlen, mit ihren katholischen Nachbarn Partnerschaften zu vereinbaren, dann zeigt dies, dass ein langer und mühseliger „Weg" in die Ökumene vollzogen ist. Wenn der Wuppertaler Gemeindepfarrer Wolfgang Stoffels hier seinen persönlichen Weg erzählt, dann berichtet er nicht nur von den fast unauslotbaren Schwierigkeiten, die ihm und seiner Frau auf dem gemeinsam begonnenen Lebensweg als Barrieren im Wege standen, von den theologischen wie juristischen Konflikten und den damit schwierigen, ja schmerzlichen Gesprächen mit Vorgesetzten und Freunden, auch von den Hoffnungen, die sich Mitte der 70er Jahre in einigen evangelischen Landeskirchen, in landeskirchlichen Ausschüssen, in Kreis- und Landessynoden hinsichtlich einer entsprechenden Änderung des Pfarrerdienstgesetzes auftaten. Daneben stand immer das persönliche Schicksal einer „Mischehe", notgedrungen Ausweichmöglichkeiten zum Gemeindepfarramt zu entwickeln. Als Papst Paul VI. 1970 das motu proprio „Matrimonia mixta" herausgegeben hatte und wenig später die Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht wurden, kamen Bewegungen in die Gespräche, das „katholisch-evangelische Miteinander nicht mehr als Verlegenheit, sondern als Gelegenheit, als Chance, sich im Glauben wechselseitig zu ergänzen", zu sehen, und die ersten Bedenken, auch das „gliedkirchliche Recht", dass eben „Kirchenleitungen in besonders begründeten Einzelfällen" von dem Erfordernis, dass „die Pfarrfrau … der evangelischen Kirche angehören" muss, zu befreien. Für Stoffels ein langer, mühseliger und gesprächsreicher Weg: das anfängliche Berufsverbot in seiner rheinischen Landeskirche, das vierzehn Jahre gewährende eingeschränkte Dienstverhältnis, bis 1992 die volle Anerkennung ausgesprochen wurde.

Daneben steht ein anderer Weg einer geradezu ökumenischen Vision eines evangelischen Gemeindepfarrers, der sich über einen Zeitraum von 28 Jahren erstreckt: der ökumenische Gemeindeaufbau der evangelischen Kirchengemeinde Wichlinghausen zusammen mit der katholischen Gemeinde St. Marien. Und darin liegt wirklich eine Fundgrube ökumenischer Erfahrungen und Lebensäußerungen, die sich in Nachbarschaftsgesprächen, in ökumenischen

Besuchen, in vielen theologischen Grundsatzgesprächen und Arbeitskreisen bis hin zu den ersten ökumenischen Zielen wie ökumenische Gottesdienste am Buß- und Bettag u. a. konkretisieren. Die Anfänge ökumenischer Nachbarschaft werden als das Schlüsselereignis geschildert, das neue Gesprächsgänge in Bewegung setzte, obgleich das erste Gespräch über „Abendmahl und Eucharistie" zum Desaster wurde.

Das „Gemeindeleben zu planen, zu strukturieren, zu koordinieren, kreative Impulse zu geben und zugleich theologisch zu reflektieren", sah der ökumenische Arbeitskreis wie der Autor als ein Geschenk an, das in vielen internen wie externen Anlässen sich in seiner ganzen Vielfalt zeigt und die Gemeinden über Jahrzehnte hinweg bereicherte. Stoffels spricht immer wieder von der „Sprache des Herzens", die es in diesem „Kampffeld" durchaus kritisch wie besorgt zu sprechen gilt, wenn es um konfessionelle Urängste, um Schuldbekenntnisse, um Selbstverpflichtungen, um eine versöhnte Verschiedenheit u. a. geht. Den ärgsten Feind sehen wohl der Autor wie die Gemeinden in der „Ökumenevergessenheit".

Bereits nach 10 Jahren kann „ein immer dichteres Netz" im Zwischenbericht positiv festgehalten werden, das aber auf dem Weg zur Gemeindepartnerschaft eine Reihe von Stolpersteinen zu bewältigen hatte: Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" und ihre Auswirkungen, das „ökumenische Jahr 2000" vor Ort, die „ökumenische Gemeindepartnerschaft" selbst als „versöhnte Verschiedenheit" und „konziliare Gemeinschaft", „Dominus Iesus" u. a.

Der Autor, mit ganzem Herzen in der Ökumene engagiert und immer zeitnah, legt hier ein „ökumenisches Kaleidoskop" vor, das spannend wie lehrreich, bunt, lebendig und unterhaltsam geschrieben, das weit über seinen persönlichen Erlebnis- und Erfahrungshorizont in einen lokalen und durchaus regionalen Rahmen hinausweist. Mit den einzelnen Beiträgen wird der/die Leser/in Zeuge, wie ökumenisches Leben wachsen kann, wie eine Konzeption ökumenischer Gemeindepartnerschaft sich entfaltet und entsteht, die auch den Kontext der großen Ökumene mit bedenkt und gleichsam beispielhaft für andere Gemeinden werden könnte. Mit den vielfältigen kleinen Schritten in den beiden Gemeinden gibt er unkompliziert Anregungen für alle, die in der örtlichen Ökumene arbeiten, ohne die Schwierigkeiten und Hindernisse unter den Teppich zu kehren. Die vielfältigen Zugänge zur ökumenischen Frage wie auch die unterschiedlichen erkenntnisleitenden Interessen bei ihrer Beantwortung in den konkreten Gemeindesituationen zeigen deutlich, dass auch in der ökumenischen Gemeindeentfaltung „Kopf und Bauch", „Gefühl und Intellekt" zusammengehören. Stoffels beschreibt sehr persönlich diesen Ort der theologischen Reflexion wie des pastoralen Austausches, den es im ökumenischen Geist wach zu halten gilt, um in gegebenen Verhältnissen weder den Kopf hängen zu lassen noch zu verlieren. Dies macht neugierig!

J. Georg Schütz

MISSION

Walter Klaiber / Sabine Plonz (Hg.), Wie viel Glaube darf es sein? Religion und Mission in unserer Gesellschaft. Kreuz Verlag, Stuttgart 2008. 359 Seiten. Gb. EUR 19,95.

Die Frage nach der Rolle und dem Stellenwert der Religion ist gegenwär-

tig ein viel diskutiertes Thema. Gibt es ein neu erwachtes Interesse, gar eine Faszination und „Wiederkehr" des Religiösen, oder handelt es sich dabei doch eher um ein kirchliches Wunschdenken in einer überwiegend säkularen, agnostizistischen Gesellschaftskultur, die dem Religiösen und seinen irrationalen Kräften meist skeptisch bis ablehnend gegenübersteht und mit dem Generalverdacht einer fundamentalistischen Militanz belegt? Wo und wie wird Religion zum Thema gemacht? Welchen Raum darf sie einnehmen und welche „Profilschärfe" darf sie zeigen, um noch akzeptabel und integrierbar zu sein? Was bedeutet die Dimension der Mission für eine religiöse Identität und Vitalität? Vor welche Herausforderungen sind speziell die christlichen Kirchen mit ihrer Suche nach einer „Mission heute" gestellt, insbesondere durch die Begegnung mit dem Islam und einem wachsenden religiösen Pluralismus in der Gesellschaft?

Das vorliegende Buch versucht, in diesem komplexen Diskussionsgeflecht einige analytische und perspektivische Schneisen zu schlagen. Als Aufsatzband stellt es eine Frucht der Studienarbeit der Theologischen Kommission des Evangelischen Missionswerkes in Hamburg dar. In den 14 Beiträgen, die von einzelnen Kommissionsmitgliedern geschrieben wurden, werden sehr unterschiedliche Einzelaspekte und Fragestellungen behandelt. Fokusartig stehen dabei drei Zugänge im Vordergrund:

In einem ersten Teil, der sechs Beiträge umfasst (23–146), geht es um „religiöse Diskurse in der Gesellschaft". Dabei kommen sehr unterschiedliche Ansätze und Facetten zur Sprache. Im Beitrag von G. Baum wird das spannungsvolle Verhältnis zwischen öffentlichen und zivilreligiösen Erwartungen gegenüber den Religionsgemeinschaften einerseits und deren eigenen Identitätsverständnissen problematisiert. C. Coenen-Marx beschäftigt sich mit der Aufgabe einer Profilbestimmung der kirchlichen Diakonie, die ökonomischen Zwängen ausgesetzt ist und zugleich in einem religiös durchsetzten Gesundheitsmarkt agiert. E. Hasse widmet sich den alljährlichen religiösen „Aufmachern" und Themensetzungen in den Zeitungen und Zeitschriften und ihren Akzentuierungen und Intentionen. W. Klaiber geht der „Faszination des Polytheismus" anhand der viel gelesenen Publikationen von Jan Assmann nach. A. Ekué untersucht exemplarische Verwendungen und Funktionen religiöser Motive in den politischen und sozialen Prozessen und Diskursen der Moderne. H. Wrogemann stellt die unterschiedlichen Ansätze und Verständnisse von Säkularität, Laizität und Zivilgesellschaft in ausgewählten kulturellen und politischen Kontexten christlicher und islamischer Provenienz einander gegenüber.

In einem zweiten Teil (147–250) geht es um Fragen, die die „Begegnungen mit dem Islam" betreffen. Auch hier ist das Themenspektrum breit gesetzt. G. Nützel spürt dem Einfluss und den Implikationen des Kopftuchstreites für die Diskussion über die öffentliche Präsenz von Religion nach. Der heiklen und theologisch brisanten Frage, ob Christen und Muslime „an denselben Gott glauben" geht D. Becker klärend und mit dem Ziel einer Positionsbestimmung nach. Der zweite Artikel von H. Wrogemann behandelt anhand einzelner islamischer Denkschulen das Profil eines missionarischen Islams und

seinem Verhältnis zum religiösen Pluralismus im Kontext der Zivilgesellschaft. Ein Beitrag von J. Triebel zum Verhältnis und Zusammenhang von „interreligiösen Begegnungen und christlichem Zeugnis" beschließt diesen mittleren Teil der Aufsatzsammlung.

Der abschließende dritte Teil des Buches (251–354) ist der Frage nach den „Perspektiven einer Mission heute" gewidmet. B. Dinkelacker versucht dabei, mit „diskursanalytischen und semantischen Annäherungen" zu differenzierenden Klärungen beizutragen im Blick auf die Frage, wovon wir reden, wenn wir „Mission" sagen. K. Heidemanns setzt sich in ihrem Aufsatz kritisch mit Ansätzen in neueren römisch-katholischen Missionspapieren und Pastoralstrategien auseinander, indem sie das missionstheologische Konzept der „Inkulturation" von einer bloßen effektorientierten „Milieuanpassung" abgrenzt. G. Collet geht unter der Leitperspektive „Mission als Existenzmitteilung" den Konturen und der Substanz eines christlichen Zeugnisses im Kontext der heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüche nach. Den Schluss bildet ein Beitrag von S. Plonz. Unter dem Thema „Jenseits von Wahrheitsanspruch und Toleranzgebot" entfaltet sie in Anknüpfung an den Habermas-Ratzinger Disput und in Auseinandersetzung mit leitenden Denkmustern neuerer EKD-Texte systematische Ansätze und Bausteine für eine „theologische Religionskritik" und eine „nachmetaphysische Ethik" als Grundelemente einer reflektierten und dialogischen Gestalt von Mission.

Das Buch bietet mit seinen unterschiedlichen Beiträgen und Positionen eine breite und anregende Palette von Denkanstößen und exemplarischen Einzeluntersuchungen. Damit verhindert es eine eindimensionale Betrachtung eines viel diskutierten Themas. Die ausführliche und orientierende Einleitung der beiden Herausgeber (7–21) hilft dem Leser nicht nur, den inhaltlichen Aufbau und die aktuelle Verortung der Aufsatzsammlung nachzuvollziehen. Sie verdeutlicht zugleich das Anliegen der Publikation, sich darum zu bemühen, „den aufgeworfenen Fragen in ihrer ganzen Komplexität möglichst differenziert nachzugehen" (11). Dies ist trotz einer mitunter sehr kompakten Darstellungsweise eindrücklich gelungen. In dem ineinander verwobenen Spannungsfeld von gesellschaftlicher Neubeachtung, kontextbezogener Herausforderung („multireligiöse Gesellschaft") und Identität stiftender Relevanz wird der Frage nach dem Zusammenhang von Mission und Religion auf eine anregende und herausfordernde Weise nachgegangen.

Klaus Peter Voß

LEHRGESPRÄCHE

Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums der Union Evangelischer Kirchen in der EKD von Wilhelm Hüffmeier. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006. 232 Seiten. Pb. EUR 38,–.

Wer nur den Haupttitel dieses Buches liest, dürfte annehmen, es handele sich um ein Werk, das über die ekklesiologischen Konsequenzen der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre nachdenkt. Wie der Untertitel zeigt, ist das nicht so. Das Buch führt uns in eine ferngerückte Vergangenheit, obwohl der Zeitraum von 1969 bis

1979, aus dem die veröffentlichten Dokumente stammen, noch nicht so weit zurück liegt. Ferngerückt aber ist das, was hier berichtet wird, aus einem doppelten Grund: Erstens stammt es aus einer Zeit, als evangelische Kirchen noch Lehrgespräche miteinander abhielten, um den Grund für die Kirchengemeinschaft zu legen. Zweitens stammen die Dokumente aus der DDR, deren ökumenische Geschichte vom Vergessen bedroht ist. Schon darum ist es sehr zu begrüßen, dass die Ergebnisse der Lehrgespräche zwischen der EKU und der VELK in der DDR jetzt publiziert wurden.

Ausgangspunkt der Lehrgespräche waren die Vorbereitungen zur Gründung des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR. Für die angestrebte Kirchengemeinschaft in diesem Bund sollte eine „Basiserklärung" erarbeitet werden. Dies erwies sich als unnötig, weil 1973, kurz vor der Beendigung der Arbeit, die Leuenberger Konkordie (LK) verabschiedet wurde, der alle beteiligten Kirchen beitraten. Damit war die Kirchengemeinschaft hergestellt.

Die zweite Phase diente dann – wie von der LK ausdrücklich vorgesehen – der Klärung noch offener Fragen und der Vertiefung der Kirchengemeinschaft. In die Thematik der verschiedenen „Werkstattberichte" führt ein sehr instruktiver Vortrag von Michael Beintker ein, der über Entstehung und Inhalt referiert, aber auch über die mögliche Bedeutung der Dokumente für heute nachdenkt. Was damals unter den Bedingungen der DDR erarbeitet wurde, hat durchaus das Potential, auch heute Impulse für die Diskussion zu geben. Aus der ersten Phase sind hier vor allem die Berichte zu den Themen: *Rechtfertigung und heutige Rede von Gott* und *Rechtfertigung und Gesellschaft* hervorzuheben, aus der zweiten Phase das Votum *Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi.*

Walter Klaiber

EXEGESE IN AFRIKA

Werner Kahl, Jesus als Lebensretter. Westafrikanische Bibelinterpretation und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main u. a. 2007. 532 Seiten. Pb. EUR 72,80.

Werner Kahl, der mit diesem Buch seine Habilitationsschrift veröffentlicht, hat sich viel vorgenommen. Das zeigt schon der Blick in das Inhaltsverzeichnis. Ein umfangreicher erster Teil ist „Forschungsstand und Methodologie" gewidmet (27–206). Kahl berichtet ausführlich über „Afrikanische Bibelauslegung in ihrer Entwicklung und Rezeption" und befasst sich dann unter dem Stichwort „Methodologie" mit so unterschiedlichen Themen wie „Rezeptionsästhetischen Impulsen der Literaturwissenschaften", „Postmoderne(n) Impulse(n) in der neutestamentlichen Wissenschaft", „Ethnologie und Neues Testament", der christologischen Frage „als Herausforderung afrikanischer Theologie" und der „Differenzierung in populäre und akademische Lektüren". Damit hat er sich das methodische Werkzeug bereitgestellt für die eigentliche Untersuchung.

Ihr ist der zweite Teil gewidmet: „Populäre Interpretation des Neuen Testaments in Ghana" (207–342). Nach einer Analyse der kirchlichen Situation in Westafrika (unter besonderer Berücksichtigung der „afrikanisch initiier-

ten Kirchen" und des pentekostal-charismatischen Christentums) folgt eine Beschreibung des breiten und sehr verschiedenen Quellenmaterials für die populäre Bibelauslegung, bei dem auch – für Westafrika sicher angemessen – auch Fahrzeug- und Shopaufschriften berücksichtigt werden. Es folgen die inhaltliche Darstellung der neutestamentlichen Aktualisierungen und eine Zusammenfassung, die die „Lektüretendenzen" populärer Auslegung kritisch bespricht.

Der dritte Teil der Arbeit behandelt „Akademische Interpretationen des Neuen Testaments" (343–392). Kahl zeigt hier am Beispiel einer Reihe von prominenten afrikanischen Exegeten, wie sich deren Auslegung einerseits gegenüber der westlichen Auslegungstradition eigenständig positioniert und Exegese im afrikanischen Kontext sein will, wie sich andrerseits diese Ausleger auch genötigt sehen, an bestimmten Stellen ein kritisches Gegenüber zu populären Interpretationen zugunsten der Eigenaussagen der biblischen Texte zu markieren. Ein vierter Teil „Gesamtafrikanische Lektüretendenzen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft und Theologie im Westen" (393–444) stellt zunächst eine Art „Gegenprobe" durch die gesamtafrikanische Perspektive dar, die allerdings im Wesentlichen die gleichen Ergebnisse bringt wie die Beobachtungen in Westafrika. Dann aber wird nach der Bedeutung der afrikanischen Schriftauslegung für die Theologie des Westens gefragt und damit der ganzen Arbeit eine bedeutsame Zuspitzung gegeben.

Die Arbeit ist äußerst materialreich (65 Seiten Literaturverzeichnis) und mit Fußnoten gesättigt – sowohl was deren Zahl pro Satz und Seite als auch ihre Länge betrifft. Man kann also viel erfahren und lernen. Das ergibt auch inhaltlich eine Fülle von Gesichtspunkten, die in einer Rezension nur schwer zu erfassen sind:

1. Afrikaner haben einen unmittelbaren Zugang zur Lebenswelt und zum „Weltbild" der Bibel. Im Neuen Testament wird das am selbstverständlichen Umgang mit der Existenz von Dämonen und der Einordnung von „Wundern" deutlich. 2. Entgegen einer oft geäußerten Erwartung wirkt sich das nicht in einer besonderen Vorliebe für das Alte Testament aus. 3. Afrikaner erwarten von Gott vor allem „Lebensfülle", die sich u. a. in der Bewahrung vor Krankheit und Not und in der Segnung durch familiäres Wohlergehen und materielle Güter zeigt. 4. Das Neue und Rettende in der biblischen Botschaft ist für Afrikaner die Tatsache, dass der allmächtige Schöpfergott nicht fern und unerreichbar bleibt, sondern durch Jesus Christus rettend und helfend eingreift. „Jesus als Lebensretter" ist deshalb der treffendste Ausdruck afrikanischer Christologie. 5. Eine gewisse Tragik liegt für Kahl darin, dass gerade die charismatisch-pentekostalen Gruppen, die am besten den Brückenschlag zwischen neutestamentlicher Botschaft und afrikanischer Seele schaffen, gegen die Übernahme indigener afrikanischer Traditionen sind und daher keine echte Inkulturation anstreben. 6. Obwohl Kahl gegen jede Bevormundung afrikanischer Auslegung, auch in ihrer populären Form, durch traditionelle westliche Theologie angeht, weist er doch auch kritisch auf Defizite hin, wenn z. B. Texte wie Joh 10,10b kontextwidrig ausgelegt oder bestimmte biblische Themen (Warnung vor Reichtum) „nar-

kotisiert" werden. 7. Nur angedeutet und nicht kritisch analysiert wird das Phänomen, dass vieles von dem, was Kahl als genuin afrikanisches Verständnis des Evangeliums ansieht, auch als Ausdruck eines weltweit propagierten „Health-and-Wealth-Gospel" erscheint, das nicht nur unter den Armen Afrikas und Brasiliens Anklang findet, sondern auch unter den Wohlhabenden der westlichen Welt. 8. Die Bedeutung der afrikanischen Bibelinterpretation kann nicht darin liegen, sie einfach unkritisch zu übernehmen. Erster wichtiger Schritt muss sein, sie als genuinen Ausdruck des Verstehens und Sich-Aneignens des Evangeliums zu respektieren. Darüber hinaus kann bei bestimmten Fragen, z. B. in der Begegnung mit dem Wunder, die afrikanische Sicht den sehr beschränkten Zugang westlicher Theologie zu solchen Themen erweitern und bereichern.

Diese Bemerkungen können die Fülle dessen, was Kahl gesammelt und verarbeitet hat, nur knapp umreißen und auch nur andeuten, wo die kritische Auseinandersetzung einsetzen müsste. Das Buch ist allen am Thema Interessierten zu empfehlen.

Walter Klaiber

BIBLISCH-THEOLOGISCHE SCHWERPUNKTE

Martin Hailer, Götzen, Mächte und Gewalten. Biblisch-theologische Schwerpunkte 33. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008. 208 Seiten. Kt. EUR 19,90.

Das Thema ist aktueller denn je: Welche Macht haben die Mächte und Gewalten, die trotz des Sieges Christi über sie immer noch die Welt zu beherrschen scheinen? Der Autor ist für die Behandlung des Themas bestens gerüstet, hat er doch kürzlich seine Habilitation zum Thema: „Gott und die Götzen. Gottes Macht angesichts der bestimmenden Mächte" (Göttingen 2006), veröffentlicht. So nimmt man das Buch gespannt in die Hand und wird durch die Einleitung gefesselt. Sie beginnt mit der ausführlichen Schilderung einer Dämonenaustreibung in einer Gemeinde der brasilianischen Igreja Universal de Reino de Deus. Dem schließt sich eine recht komplexe Darlegung zur Macht der Musik an und anhand der mythischen Einkleidung von Kampfesschilderung der Ilias eine Analyse des Phänomens, dass Menschen unter Zwang mit Gewalt o. ä. antworten. Das zeigt schon: Die Sache ist nicht ganz einfach! Hailer bemüht sich sehr, seine Leser und Leserinnen sorgfältig zu führen und erläutert jeden methodischen Schritt im Voraus. Aber er mutet ihnen dann auch verschlungene Wege zu. So beginnt das erste Kapitel „Was Mächte sind: eine Theorie" (29–58) mit ausführlichen Erwägungen zum Nutzen von Theorien. Das führt dann allerdings doch noch zu sehr hilfreichen Thesen zur Charakteristik von Mächten.

Das zweite Kapitel heißt „Götzen, Mächte und Gewalten: biblische Perspektiven" (59–108). Es behandelt im AT die Entwicklung zum biblischen Monotheismus und im NT für die Evangelien deren Sicht von Teufel und Dämonen und für das paulinische Schrifttum das Verhältnis von Mächten und Gewalten zu Gottes Einzigkeit. Zentrum des Buches ist aber das dritte Kapitel: „Der Kern der Frage: die Mächte und Gottes Macht" (109–158). Damit ist eindeutig signalisiert: Über die Macht der Mächte kann nur im Gegenüber zu Gottes Macht geredet werden.

Allerdings mutet Hailer auch hier seinen Lesern einen nicht unbeschwerlichen Umweg über den Sinn der Rede von Gottes „Eigenschaften" zu. Zwei Erklärungsmodelle für die Grundfrage arbeitet Hailer heraus. Das erste lautet: „Gott hat die Mächte schon endgültig besiegt. … Dieser Umstand ist nur noch nicht ins Bewusstsein aller gedrungen" (136). Hailer nennt dies das „johanneische" Modell und verortet es ekklesiologisch eher bei den Freikirchen. Das zweite heißt: „Durch Gottes Handeln am Volk Israel und in Jesus Christus ist den Mächten das definitive Ende angekündigt worden. Noch haben sie Macht, aber es ist ganz gewiss, dass sie enden wird" (137). Das ist das „paulinische" Modell und ist eher volkskirchlich beheimatet. Diese Modelle werden dann im 4. Kapitel „Eine Konkretion: Die Macht des Geldes" (150–178) mit ihren Stärken und Schwächen an einem aktuellen Problem vorgeführt. Das Buch schließt mit dem „Ausblick: Gottes Nähe im Feiern und Handeln" (179–202). Grundlegende These ist: „Der Gottesdienst als privilegierter Ort von Gottes Gegenwart deckt die Mächte auf" (187).

Der Überblick dürfte es gezeigt haben: Es handelt sich um ein anregendes Buch über ein Thema, das auf ganz unterschiedlichen Ebenen neu wichtig und spannend geworden ist. Aber die systematische Sorgfalt, der sich der Autor verpflichtet weiß, macht die Lektüre nicht immer leicht – trotz aller Anstrengung, allgemeinverständlich zu formulieren. Hilfreich sind die Thesenreihen, mit denen Hailer seine Überlegungen bündelt. Sie bieten wichtige Einsichten in die Thematik.

Walter Klaiber

FRIEDENSARBEIT

40 Jahre Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden. epd-Dokumentation Nr. 4 (20.01.09) Frankfurt am Main. 64 Seiten. EUR 5,40.

Vor etwas mehr als 40 Jahren, am 9. Dezember 1968, wurde die Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF) gegründet. Sie ist heute ein Dachverband von 35 Organisationen und Initiativen für Friedensarbeit im Bereich der evangelischen Kirchen. Die Schrift dokumentiert die wichtigsten Referate bei der Jubiläumstagung.

Es ist wichtig, sich klar zu machen, dass neben vielen örtlichen Initiativen, Kirchengemeinden und Basisgruppen auch regelrechte Institutionen bestehen, die die Friedensarbeit verlässlich und dauerhaft etablieren. Leider ist dies in der Öffentlichkeit viel zu wenig bewusst, weil die meisten entweder nur auf die lokale Kirchengemeinde oder auf die Bischöfe und Synoden schauen. Bischof Wolfgang Huber hat Recht, wenn er in seinem Grußwort feststellt: „Wer für einen gerechten und nachhaltigen Frieden sorgen will, braucht vor allem zivile Ressourcen. Er braucht zivile Friedensdienste. Besonders auch solche, die aus christlichem Geist heraus tätig werden" (59).

Tatsächlich engagieren sich jährlich mehr als 5000 Menschen in Friedensdiensteinsätzen im Ausland und in lokalen Friedensinitiativen hier in Deutschland. Die Friedensbewegung ist also nicht tot, sie ist nur nicht mehr in spektakulären Aktionen sichtbar.

Wolfgang Wagner

Pastor Theodore A. Gill, Jr., Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Adolfo Ham, Evangelical Seminary of Theology, P.O. Box 1439, Matanzas, MTZ 40100, Kuba / Prof. Dr. Guillermo Hansen, Luther Seminary, 2481 Como Avenue, St. Paul, MN 55108, USA / Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 72, 72072 Tübingen / Prof. Dr. Nico N. Koopman, Universität von Stellenbosch, Private Bag X1, Matieland, 7602, Südafrika / Pfarrer Walter Lang, Projekt City Kirche, Zwinglistraße 5, 42275 Wuppertal / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Oberblockland 6, 28357 Bremen / Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin / DDr. Georg Schütz, Amselweg 20, 63741 Aschaffenburg / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen / Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Mühlenstraße 9, 61194 Niddatal / Pfarrer Wolfgang Wagner, Evangelische Akademie, Akademieweg 11, 73087 Bad Boll / Dr. Rudolf Weth, Wiesfurthstraße 13A, 47506 Neukirchen-Vluyn.

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; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Konrad Raiser / Berlin; Barbara Rudolph / Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler / Münster.

Redaktion: Barbara Rudolph / Düsseldorf (presserechtlich verantwortlich)

Redaktionssekretärin: Gisela Sahm

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Redaktion: Ludolfusstraße 2–4, 60487 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: 1.1.2009)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

Gedenkstätten, Gedenkveranstaltungen, Gedenkjahre, Mahnmale, – es gibt inzwischen viele, vielleicht allzu viele Gelegenheiten sich zu erinnern – an Ereignisse oder an Menschen, an Gutes oder an Trauriges. Jubiläen wie in diesem Jahr das Calvin-Jahr oder das Gedenken an die Barmer Theologische Erklärung geben Gelegenheit, Erkenntnisse aus früheren Zeiten für unsere Zeit neu fruchtbar zu machen. Gedenkveranstaltungen sollen auch Gelegenheit zur Versöhnung geben. In Deutschland ist es deshalb immer wieder das mahnende Gedenken an den Holocaust, um das schreckliche Geschehen nicht zu vergessen und damit auch eine Wiederholung zu verhindern. Gedenken als Gegenmaßnahme gegen das Vergessen – dies bringt aber sofort auch die Frage hervor: Ist es nicht auch manchmal nötig zu vergessen? Das ständige Hervorholen dessen, was der eine dem anderen angetan hat, lässt einmal geschlagene Wunden wieder neu aufbrechen. Könnte das Erinnern auch Versöhnung verhindern? Oder ist die Erinnerung nötig, damit vergeben werden kann? Wie hängen Vergebung und Vergessen zusammen? Es ist wohl auch die Frage, auf wessen Seite Erinnern oder Vergessen jeweils hilfreich oder notwendig ist.

Diesen und ähnlichen Fragen ging das diesjährige Symposion der Herausgeber und Herausgeberinnen der Ökumenischen Rundschau zum Thema „Wider das Vergessen – Wi(e)der das Erinnern" am 6./7. März 2009 in Augsburg nach. Das hier vorgelegte Heft dokumentiert die dort gehaltenen drei Hauptvorträge sowie die dazu respondierenden kürzeren Koreferate.

Der Bochumer Alttestamentler *Jürgen Ebach* zeigt die enge Verquickung von Erinnern und Vergessen im Alten Testament auf. Damit es weitergeht, ist manchmal Vergessen nötig, aber damit es nicht weitergeht wie immer ist Erinnerung nötig. In seiner Antwort darauf nimmt der baptistische Systematiker *Uwe Swarat* die alttestamentliche Erkenntnis auf, dass um eines heilsamen Vergessens willen die Erinnerung nötig ist. Dazu weist er auf die Vereinbarung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen und dem Papst aus dem Jahr 1965 als Beispiel für heilsames Vergessen hin und holt gleichzeitig die Erinnerung an den Täufer Fritz Erbe und dessen Verfolgung im 16. Jahrhundert durch die von der kirchlichen Mehrheitsauffassung geprägten Autoritäten wieder ans Tageslicht. Die Rolle des Erinnerns und Vergessens speziell im jüdischen und christlichen Bereich beleuchtet *Britta Konz*, eine wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik in Oldenburg. Sie unterscheidet einen lebenshemmenden und einen lebensfördernden Umgang mit Geschichte. Heilsames Vergessen wird bei ihr zu „befriedeter Erinnerung" bzw. zu „Hoffnungserinnerung" im Gegensatz zu einer lähmenden Rückschau. Daraus entwickelt *Athanasios Vletsis* aus orthodoxer Pers-

pektive die Idee einer „heilenden Erwartung", zu der Elemente der geistlichen Praxis wie die Beichte z.B. hinführen. Vertieft werden diese Gedanken schließlich durch einen Blick in die Traumapsychologie durch die Psychologin und Traumatherapeutin *Simone Lindorfer*. Hier wird deutlich, dass Vergessen als Strategie zur Vermeidung schmerzlicher Erinnerung krankhafte Auswirkungen haben kann. Heilung kann nur dann geschehen, wenn eine Erinnerung möglich wird, die deutlich macht, dass das Vergangene wirklich vergangen ist und dass sich seither auch Positives ereignet hat. Die Verbindung zwischen Traumatherapie und Systematischer Theologie bzw. zur Ökumene stellt dann die katholische Theologin *Dorothea Sattler* in ihrer Antwort her. Versöhnung als letztes Ziel im eschatologischen Horizont sowie „healing of memories" als Schlüsselbegriff der Ökumene werden hier beleuchtet.

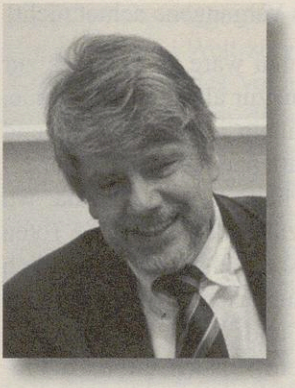
Ergänzend dazu gibt ein junger Ökumeniker, *Sören Asmus*, einen Überblick über die Gedankengänge des kritischen Theoretikers und Philosophen Christoph Türcke, bei dem Erinnerung und Trauma am Beginn der Entstehung von Religion überhaupt stehen.

Im Teil „Dokumente und Berichte" geben wir eine Einschätzung der aktuellen Lage in der Russischen Orthodoxen Kirche unter dem neuen Patriarchen Kirill von der orthodoxen Theologin *Anna Briskina-Müller* wieder. Außerdem wird – bereits eine Tradition der ÖR – der Bericht der jüngsten Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) abgedruckt sowie ein Bericht über das sogenannte Noah-Fest am 25. Januar 2009 in Dortmund für die Begegnung zwischen muslimischen, jüdischen und christlichen Gläubigen. Das Plädoyer für einen Tag der Schöpfung bzw. für eine Schöpfungszeit im Kirchenjahr nimmt einen Vorschlag aus der weltweiten Ökumene konkret auf und untermauert damit die „Brühler Empfehlung" von Vertreterinnen und Vertretern verschiedener Kirchen an die Mitgliedskirchen der ACK, zu beraten, ob, wie und wann sie solch einen Schöpfungstag feiern wollen.

Mit diesem Heft möchte ich mich von den Lesern und Leserinnen der Ökumenischen Rundschau in meiner Funktion als Redakteurin verabschieden. Nach mehr als zehn Jahren der Mitarbeit habe ich beschlossen, anderen Menschen die Gelegenheit zu geben, mit dieser Arbeit die Ökumene weiterzubringen. Die Arbeit im Team mit zunächst Hans Vorster und Hermann Goltz, dann mit Bärbel Wartenberg-Potter, Ulrike Link-Wieczorek und Fernando Enns, sowie zeitweise Gerhard Hoffmann und die ganze Zeit über mit Gisela Sahm als Redaktionssekretärin hat viel Freude bereitet und war für meine eigene Entwicklung als Ökumenekerin von unschätzbarem Wert. Dafür möchte ich an dieser Stelle noch einmal herzlich danken. Ich werde allerdings weiter im Herausgeberkreis mitarbeiten und die Arbeit in dieser Funktion begleiten.

Allen Lesern und Leserinnen wünsche ich eine bereichernde Lektüre dieses Heftes im Namen des gesamten Redaktionsteams.

Dagmar Heller



Erinnern und Vergessen

Biblisch-exegetische und hermeneutische Anmerkungen[1]

VON JÜRGEN EBACH[2]

„Wir sind von gestern ...“

In der hebräischen Bibel und dann überhaupt im Judentum ist die Erinnerung, das Eingedenken, geradezu eine Lebensform. Manès Sperber lässt eine seiner Romanfiguren einmal das Judentum zutreffend „die Religion des guten Gedächtnisses“ nennen.[3] Am Beginn dieser exegetischen und hermeneutischen Anmerkungen zum riesigen und vielschichtigen Thema „Erinnern und Vergessen“ soll gleichwohl eine Art „Gegenlied“ stehen.

Es gibt keine größere biblische Utopie als die der Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde in Jes 65,17 und dann in der Aufnahme dieses Textes in Offb 21: „Ja, siehe doch, wie ich einen neuen Himmel erschaffe und eine neue Erde.“ Und dann folgen im zweiten Teil des Verses die Worte:

Und der früheren wird man sich nicht erinnern, sie steigen nicht ans Herz hinauf.

In Jes 43,8, einer anderen Stelle der exilischen und nachexilischen Fortschreibungen im Jesajabuch, ist geradezu zur Forderung erhoben, sich nicht des Früheren zu erinnern:

---

[1] Der mündliche Stil des Referates ist weithin beibehalten. In den Anmerkungen gibt es eine größere Zahl von Hinweisen auf weitere Arbeiten des Verfassers, in denen einige hier nur knapp behandelte Aspekte ausführlicher zur Sprache kommen.

[2] Prof. Dr. Jürgen Ebach ist Inhaber des Lehrstuhls für Exegese und Theologie des Alten Testaments und Biblischen Hermeneutik an der Ruhr-Universität Bochum.

[3] Vgl. *Manès Sperber*, Die Wasserträger Gottes, DTV, München 1978, 46; zum Thema *Astrid Greve*, Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1999.

Erinnert euch nicht an das Frühere und auf das Vergangene achtet nicht!

Diese Worte sind nicht leicht eingängig. Allemal wäre es fatal, sie zur Parole einer „Schlussstrichmentalität" zu erheben, zur allfälligen Maxime, nicht zurückzuschauen, und zur Propagierung allein auf Gegenwart und Zukunft ausgerichteter Lebens- und Gesellschaftsperspektiven einzusetzen. Im Neuen Testament gibt es ähnlich ärgerliche Sätze, etwa da, wo Jesus bei Jüngerberufungen fordert, nicht zurückzublicken: „Lass die Toten ihre Toten begraben!" und „... wer zurückblickt, ist untauglich für das Reich Gottes!" (Lk 9,57–62). Warum gibt es solche augenscheinlich gegen die Erinnerung gerichteten Sätze in der „Schrift", und wann und wogegen könnten solche Maximen ihren Ort haben? Vor dem Versuch, auf diese Fragen Antworten zu finden, sei ein ganz anderer biblischer Satz ins Spiel gebracht. Dazu bedarf es einiger einleitender Bemerkungen.

Vor einigen Jahren gab es an einem Gründonnerstag im Zweiten Deutschen Fernsehen zur Hauptsendezeit ein von Thomas Gottschalk moderiertes Bibel-Quiz mit vielen Mitspielenden. *Eine* der Fragen konnte fast niemand richtig beantworten, nämlich welche von vier angebotenen Redewendungen auf die Bibel zurückgehe. Die richtige Lösung war: „von gestern sein." Das *wusste* niemand und die Quote derer, die es richtig *geraten* hatten, war ungewöhnlich gering. Dass die biblische Herkunft jener Formulierung unbekannt war, wundert nicht, denn der entsprechende Satz in der Rede des Hiobfreundes Bildad in Hi 8,9 ist keines der bekannten Bibelworte. Aber warum schlossen die meisten gerade *diese* Redewendung aus? Warum konnten sie sich nicht vorstellen, dass „von gestern sein" in der Bibel steht? „Ich bin doch nicht von gestern!" Das sagt, wer selbst nicht von gestern, nicht verstaubt und verschlafen, vielmehr *up to date* und zukunftsfähig sein will. Diese Haltung aber erwartet man offenbar in der Bibel nicht und darum vermutet man die Redewendung „von gestern sein" dort am wenigsten. Die Lösung wurde im ZDF-Bibelquiz zur großen Überraschung.

Wer den Satz des Hiobfreundes im Kontext liest, stößt aber noch auf eine zweite Pointe. Von gestern zu sein, wird nämlich auch in Hi 8,9 kritisiert – aber nicht, weil man von heute oder besser schon von morgen sein wollte, sondern weil es viel zu kurz greift. „Wir sind von gestern und wissen nichts", sagt Bildad und stellt die Erfahrungen und das Wissen vieler Generationen dem eigenen kurzen Leben gegenüber. „Wir sind von gestern" heißt also: Wir sind kaum mehr als Eintagsfliegen, unsere Erfahrungen reichen gerade mal bis gestern. Wer nur noch weiß, was gestern, und nicht

auch das, was vorgestern war und noch viel früher, weiß im Grunde nichts. Um Leben und Welt zu verstehen, ist das viel zu kurz, dazu bedarf es des Vorgestern und des Vorvorgestern. Darum bedarf es der Erfahrungen der vielen Generationen, die vor uns lebten und ohne die wir nicht lebten. Ohne sie würden wir das, was gestern so war und heute so ist, für das halten, was „immer schon" so war, und somit für das einzig Mögliche. Wer nicht weiß, dass es einmal anders war, kann sich nicht vorstellen, dass es einmal anders sein wird oder auch nur anders sein kann.

Die jeweils Herrschenden sind daran interessiert, die Erinnerung zu besetzen. *George Orwells* negative Utopie „1984" ist dafür ein Lehrstück. Da haben die „Historiker" die Aufgabe, die Geschichte je so umzuschreiben, dass immer galt, was heute gelten soll. Der doppelte Wahlspruch ihres Auftraggebers, des „Wahrheitsministeriums", lautet:

> Wer die Vergangenheit beherrscht, beherrscht die Zukunft.
> Wer die Gegenwart beherrscht, beherrscht die Vergangenheit.[4]

Die Kolonisierung der Geschichte im Namen der allein herrschenden Gegenwart löscht mit der Vergangenheit auch die Zukunft aus. Es gibt nur noch das, was ist – und damit ist das, was ist, alles.[5] Die Gegenwart wird die einzige Zeit. Denn wo die Erinnerung und mit ihr die Vergangenheit zum Verschwinden gebracht wird, wird auch die Zukunft und mit ihr die Erwartung getilgt. *Alexander Kluges* Filmtitel „Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit" bringt eben das zum Ausdruck. Die Erinnerung hält dagegen die Differenz fest zwischen dem, was ist, und dem, was war, und öffnet damit auch einen Raum für die Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was sein wird und sein kann.

Es soll weiter gehen – es soll nicht immer so weiter gehen

Aber wie verstehen sich angesichts der grundlegenden Bedeutung der Erinnerung in der „Schrift" und für die „Schrift" Sätze wie die zitierten aus dem Jesajabuch und dem Lukasevangelium? Gibt es auch ein heilsames Vergessen und ist auch das womöglich immer wieder vonnöten?

---

[4] Dazu *Jürgen Ebach*, Erinnerung gegen die Verwertung der Geschichte, in: *Wieland Eschenhagen* (Hg.), Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit, Darmstadt 1988, 100–113, hier bes. 103f.

[5] Dazu (und zu einem Diktum Adornos im Hintergrund der Formulierung) *Jürgen Ebach*, Weil das, was ist, nicht alles ist, Theologische Reden 4, Frankfurt a.M. / Bochum 1998.

Schauen wir noch einmal auf die Ankündigung eines neuen Himmels und einer neuen Erde in Jes 65,17 mit der Fortsetzung. „Und der früheren wird man sich nicht erinnern, sie steigen nicht ans Herz hinauf." – Mit einer gewissen anatomischen Verschiebung könnte man sagen: Sie schlagen nicht mehr auf den Magen. Macht man stark, dass in der hebräischen Bibel das Herz weniger das Organ des Gemüts ist als das des Denkens und Planens, könnte man auch paraphrasieren: Die bisherigen Erfahrungen werden sich nicht mehr lähmend auf das Neue legen; ganz neue Möglichkeiten ergeben sich und der Verweis auf die als Sachzwang ausgegebene Eingewöhnung ins Vorfindliche gerät nicht mehr zur ewigen Wiederkehr des Gleichen oder zur Verwechslung dessen, was ist, mit dem, was sein kann. Weil das, was ist, nicht alles ist, sind Utopien möglich, hat auch das, was noch keinen Ort hat, schon seinen utopischen Ort.[6] Und damit es ganz anders werden kann, muss man das, was angeblich „nun einmal so ist", vergessen können. Liest man Worte wie die aus Jes 65 so, dann zeigt sich eine eigentümliche Konvergenz zwischen dem Erinnern und dem Vergessen. Denn offenbar kann gegen den – abermals mit *Alexander Kluges* Filmtitel – Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit sowohl die Erinnerung als auch das Vergessen stark gemacht werden. Die Erinnerung bestreitet dem, was ist, dass es nun einmal so sei. Das Vergessen wehrt sich auf andere Weise gegen den Alleinvertretungsanspruch der Faktizität, indem es

[6] Das Utopiethema stand am Beginn meiner exegetischen und biblisch-theologischen Arbeiten, und es lässt mich bis heute nicht los – zum Themenkreis Utopie, Apokalyptik, Messianismus vom Verf.: Kritik und Utopie. Untersuchungen zum Verhältnis von Volk und Herrscher im Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48), Hamburg 1972 (diss. theol.); Konversion oder Vertilgung? Utopie und Politik im Motiv des Tierfriedens bei Jesaja und Vergil, in: *Norbert W. Bolz / Wolfgang Hübener* (Hg.), Spiegel und Gleichnis, FS JacobTaubes, Königshausen & Neumann, Würzburg 1983, 23–39; Der Blick des Engels. Für eine „Benjaminische" Lektüre der hebräischen Bibel, in: *Norbert W. Bolz / Richard Faber* (Hg.), Walter Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritik, Königshausen & Neumann, Würzburg ^{2}1985, 67–101; Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung, in: *Friedrich-Wilhelm Marquardt u.a.* (Hg.), Einwürfe 2, Chr. Kaiser, München 1985, 5–61; Ursprung und Ziel. Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen – Reflexionen – Geschichten, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1986; Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an biblische Exegese und Hermeneutik, EvTh 52 (1992), 288–309; Apokalypse und Apokalyptik, in: *Heinrich Schmidinger* (Hg.), Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln, Tyrolia, Innsbruck 1998, 213–273; Messianismus und Utopie, KuI 15 (2000), 68–85; Zeit als Frist. Zur Lektüre der Apokalypse-Abschnitte in der *Abendländischen Eschatologie*, in: *Richard Faber u.a.* (Hg.), Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, 75–91; Messias und Messianismus. Im Gespräch mit Walter Benjamin, in: *Hartmut Schröter* (Hg.), Weltentfremdung – Weltoffenheit. Alternativen der Moderne, Zeitansage Bd. 3, LIT, Berlin 2008, 107–122.

Platz schaffen kann für das ganz Neue: Es muss nicht immer so weiter gehen.

Die Erinnerung verweigert der Realität die Totalität. Darin steckt die kritische Kraft *jeder* historischen Erinnerung. Denn was *historisch* ist, kann nicht *zeitlos* sein. Mancher Anspruch auf vorgeblich überzeitliche, ewige Wahrheit entpuppt sich bei genauerem Zusehen als Verbrämung höchst zeitlicher, nämlich gegenwärtiger Interessen. Erinnerung kann der Legitimation dienen, sie kann aber auch Legitimation entziehen. Die doppelte Funktion der Erinnerung bekommt es zu tun mit der Ambivalenz der Tradition, zu der *Leszek Kołakowski* einmal bemerkte:

> Erstens, hätten nicht die neuen Generationen unaufhörlich gegen die ererbte Tradition revoltiert, würden wir heute noch in Höhlen leben; zweitens, wenn die Revolte gegen die ererbte Tradition einmal universell würde, werden wir uns wieder in den Höhlen befinden.[7]

Es bedarf der Tradition und der Erinnerung, in der sie gründet, damit es *weiter* gehen kann. Es bedarf des Einspruchs gegen die Tradition und der Erinnerung, die zur Einrede gegen sie werden kann, damit es *nicht immer so weiter* geht. Kritisch ist mithin eine Erinnerung, die den Abbruch einbegreift. So ist es bei der wie kaum eine andere Weisung in der Bibel eingeschärften Forderung, die Fremden nicht zu bedrücken.

> Einen Fremdling sollst du nicht bedrücken!
> Ihr wisst, wie es den Fremden zumute ist;
> denn Fremde wart ihr selbst in Ägypten. (Ex 23,9[8])

---

[7] *Leszek Kolakowski*, Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit, in: *Leonhard Reinisch* (Hg.), Vom Sinn der Tradition, Beck, München 1970, hier 1; dazu auch *Jürgen Ebach*, Lebendige Begegnung mit der Tradition oder: „Als Rabbi Dimi kam ...", in: *Michael Haarmann* u.a. (Hg.), Momente der Begegnung, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2004, 21–25.

[8] Vgl. Ex 22,21; Lev 19,33f; Dtn 5,15; 10,19. Gegenüber den Erfahrungen des ägyptischen Sklavenhauses und damit dem Ursprung des Exodus ist hier ein Abbruch gefordert – gegenüber den Erfahrungen mit Ägypten als einem Land, in dem man in Notzeiten Aufnahme fand (dazu u.a. Gen 12,10–20, die Josefsgeschichte, aber auch Dtn 23,8) handelt es sich um eine wiederholende Erinnerung. Ägypten ist in Israels Gedächtnis nicht auf die Rolle des Sklavenhalterstaates reduziert, es steht auch für Ordnung und Gastrecht (dazu *Rainer Kessler*, Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte [SBS 197], Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002 – der Autor spricht daher gezielt im Plural von „Ägyptenbildern"). Hier zeigt sich eine Erinnerung, die nicht vereinheitlicht, geschweige denn einer Einteilung von Menschen und Völkern in „die Guten" und „die Bösen" folgt (zum besonderen Fall „Amalek" s.u.), die vielmehr immer wieder auch Gegenbilder entwirft und bewahrt. Diese gebrochene Erinnerung steht gegen jede imperiale Konstruktion von Geschichte.

Die ersten Fremden in der Bibel sind Abrahams Nachkommen selbst (Gen 15,13).[9] Die Erinnerung an die eigene Geschichte als Fremde wird zum Grund der Weisung, die Fremden nicht zu bedrücken. Aber warum waltet hier nicht jene andere Logik, die ebenfalls aus der Erinnerung resultieren könnte, warum steht da nicht etwa: Die Fremden darfst du bedrücken, dir ist es ja auch nicht anders ergangen, als du Fremdling warst in Ägypten!? Ein solches „Erinnerungsmodell" ließe die Erinnerung zur Wiederkehr des Gleichen werden. Aus solcher Erinnerung resultiert die permanente Wiederholung: Es geht immer so weiter, dieselben Schlachten werden immer neu geschlagen, die erinnerten Verhältnisse versteinern zu ewigen. Eben das ist nicht das Modell biblischer Erinnerung. Hier gehört zur Erinnerung auch der Abbruch des Erinnerten: Es soll nicht immer so weiter gehen. Die eigene Erfahrung kann zum Grund werden, anderen das *nicht* anzutun, was einer und einem selbst widerfuhr.

„Gedenke, was Amalek dir antat!"

Es empfiehlt sich, noch eine Weile bei den Konvergenzen zwischen dem Erinnern und dem Vergessen zu bleiben und die in beiden Haltungen auch lauernde böse Gegenseite noch etwas genauer zu betrachten. Auf eigentümliche Weise können Erinnern und Vergessen ihren auf den ersten Blick diametralen Gegensatz verlieren. Es gibt ein *Vergessen*, das dazu zwingt, immer wieder dasselbe zu wiederholen. Oft zitiert wird der auf *George Santayana* zurückgehende Satz: „Wer sich nicht seiner Vergangenheit erinnert, ist verurteilt, sie zu wiederholen." Es gibt aber auch ein Nicht-Vergessen, das die ewige Wiederkehr des Gleichen in Aussicht stellt. Man denke nur an den Ton, den der Satz „Das werde ich dir nie vergessen!" *auch* haben kann.[10] Doch es gibt wiederum auch eine *Erinnerung*, die dazu drängt,

---

[9] Komplementär dazu ist der erste Exodus aus einem Sklavenhaus der, den die ägyptische (!) Sklavin Hagar aus dem Haus Abrahams geht (Gen 16). Hagar ist zudem der Mensch in der Bibel, dem zum ersten Mal ein „Bote Jhwhs" (ein „Engel") erscheint, und sie ist es, die als erste Gott einen Namen gibt – ein weiteres Beispiel für die Durchbrechungen einliniger Erinnerungskonstruktionen.

[10] Zu dem mit den hier zur Debatte stehenden Fragen verbundenen Thema des Vergebens und dabei auch des Vergessens siehe *Magdalene L. Frettlöh*, Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt?, Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte, in: „Wie? auch wir vergeben unsern Schuldigern?" Mit Schuld leben, Jabboq 5, hg. v. *Jürgen Ebach u.a.*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2004, 179–215 (dazu auch weitere Beiträge in diesem Band) und bes. auch *Ulrike Bail*, Von der Langsamkeit der Vergebung, in: *Ulrike Eichler / Ilse Müllner* (Hg.), Sexuelle

immer wieder dasselbe zu wiederholen. Da werden dieselben Schlachten immer wieder geschlagen.

So war es lange zwischen Deutschen und Franzosen – beide Seiten verlangten Revanche für die einst verlorenen Kriege. So ist es in Serbien mit dem nachgerade magischen Datum der Schlacht auf dem Amselfeld am Sankt-Veits-Tag am 28. Juni 1389. Dieser Tag wurde zum serbischen Nationalfeiertag, dann zum jugoslawischen und dann wieder zum serbischen, aber auch zum gezielt antiserbisch aufgeladenen kroatischen. Das Amselfeld liegt mitten im Kosovo. Auch deshalb war und ist der Konflikt so aufgeladen, so erinnerungs- und identitätsbesetzt – *auf allen Seiten.*

Auch Erinnerung kann vernichten. Es gibt eine notwendige Erinnerung, es gibt aber auch ein heilsames Verlernen und Vergessen. Seine Parole wäre kein „Schwamm drüber", sondern ein „Lass es gut sein" – keine Schlussstrichmentalität, sondern das Setzen darauf, dass die alten Muster nicht ewig gelten, dass sie die Zukunft nicht determinieren sollen. Aber – um die Dialektik von Erinnern und Vergessen fortzusetzen – um *solchen* Vergessens willen ist Erinnerung nötig.

In der hebräischen Bibel gibt es eine Weisung, die auf verblüffende Weise das Erinnern und das Vergessen zusammenbringt. Es geht um Israels, ja um Gottes Krieg mit Amalek. In Dtn 25,17–19 steht:

> Gedenke (*zachor*), was dir Amalek antat auf dem Wege, als ihr auszogt aus Ägypten, wie sie auf dem Weg über dich kamen und wie sie, als du müde und matt warst, alle, die aus Schwäche hinter dir zurückblieben, von dir abschnitten und Gott nicht fürchteten. Es sei so: Wenn dir Jhwh, dein Gott, Ruhe gewährt vor allen deinen Feinden ringsum, in dem Lande, das Jhwh, dein Gott, dir zum Eigentum gibt, es zu erben, so wirst du wegwischen den Namen Amaleks unter dem Himmel. Nicht sollst du vergessen (*lo tischkav*)! (Dtn 25,17–19)

Die Passage spielt an auf ein Ereignis der Wüstenwanderung, als, wie erzählt wird, die Amalekiter Israel überfielen und feige die unbewaffnete Nachhut erschlugen. In der Zeit, als diese Texte formuliert wurden, und erst recht in der, in der sie im Judentum ausgelegt wurden, gab es ein historisches Volk Amalek längst nicht mehr. Amalek ist kein reales Volk, dem gegenüber Israel sich als Erbfeind verhalten soll. Vielmehr wurde Amalek zur Chiffre für *den* Feind, der das *Volk* Israel vernichten will.[11] Amalek

---

Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, 99–122.

[11] Zum Thema *Daniel Krochmalnik*, Amalek. Gedenken und Vernichtung in der jüdischen Tradition, in: *Hanno Loewy / Bernhard Moltmann* (Hg.), Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung, Campus, Frankfurt / New York 1996, 121–136, dazu auch *Jürgen Ebach*, „Schrift" und Gedächtnis, ebd., 101–120.

wurde deshalb auf das Römische Reich gedeutet und dann vor allem auf Nazideutschland. Gegenüber diesem Feind gilt die doppelte Forderung, seinen Namen auszuwischen, die schärfste Form des Vergessens also, und *das* nie zu vergessen. Amalek soll nie wieder siegen! In diesem Sinne soll Amalek vergessen werden, sein Tun soll nie wieder Welt und Wirklichkeit bestimmen. Doch damit das so sein kann, darf nicht vergessen werden. In diesem „Nie wieder!" fällt die Aufforderung zum Vergessen und die zur Erinnerung zusammen.

Das erste Wort der zitierten Amalek-Passage aus Dtn 25 ist der einen strikten Imperativ ausdrückende absolute Infinitiv *zachor* – sich erinnern, eingedenk sein! Im jüdischen Festkalender gibt es den *Schabbat zachor*, den Schabbat vor Purim, an dem die Amalekstelle aus dem 5. Mosebuch gelesen wird. Die Haftara (der prophetische Lesetext) zu Dtn 25 ist die Geschichte von der Amalekiterschlacht Sauls aus 1 Sam 15. Den dort genannten Amalekiterkönig Agag nennt das Buch Ester als Vorfahren Hamans, des Menschen also, der den Genozid an Israel geplant hatte. Daran zu erinnern, fordert dazu auf, *den* Feind dem Vergessen, d.h. der Vernichtung anheim zu geben, der Israel auslöschen will. „Juden ist es verboten, Hitler einen posthumen Sieg zu verschaffen." Dieses Gebot hat *Emil Fackenheim* als 614. Mizwa für Jüdinnen und Juden formuliert und es damit in den Rang der 613 Gebote erhoben, welche die jüdische Identität festhalten.[12]

Aber die Frage an die Logik von Dtn 25 bleibt. Wie kann man sich daran erinnern, dass man etwas vergessen, etwas, wie es hier über das Gedächtnis Amaleks heißt, „wegwischen" soll? Gleicht dieses Gebot nicht der teuflischen Geschichte aus „1001 Nacht", in der ein Djinn einem Menschen verheißt, von Zeit zu Zeit werde vor ihm eine Schatztruhe aus dem Boden auftauchen und der Schatz werde ihm gehören – freilich nur, wenn er in diesem Moment nicht an den grauen Bären denke? Es versteht sich, dass der Arme immer dann, wenn die Truhe auftauchte, an den grauen Bären dachte, ja dass er bald nur noch an den grauen Bären denken konnte.

Die Geschichte hat eine Pointe, um deretwillen sie *Frank Benseler* im Zusammenhang des „Historikerstreits" um das Jahr 1987 in Erinnerung

[12] Dazu vor allem *Christoph Münz*, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995 (zu *Fackenheim* ebd. 266–306, zum zitierten Diktum 287). Aus der Fülle der hier weiter zu nennenden Literatur noch *Albrecht Lohrbächer* u.a. (Hg.), Schoa – Schweigen ist unmöglich. Erinnern, Lernen, Gedenken, Kohlhammer, Stuttgart u.a. 1999.

brachte.[13] Denn immer dann, wenn – darum ging es in jenem im Anschluss vor allem an Thesen des Historikers *Ernst Nolte* geführten Streit – die deutsche Nazi-Vergangenheit „entsorgt" werden soll, wenn es um jenen Schlussstrich geht, der endlich zu ziehen sei, dann kehrt das, was verdrängt werden soll, um so entschiedener wieder. Wenn die Schatztruhe der endlich bewältigten deutschen Vergangenheit im Auftauchen begriffen ist, meldet sich der „graue Bär" und lässt sie wieder verschwinden.

Im Alten Testament gibt es eine kleine Episode, die – wenngleich in ganz anderem Themenfeld – etwas Ähnliches ins Bild bringt. Die Josefsgeschichte erzählt, wie der von den Brüdern so übel Behandelte in Ägypten zum zweiten Mann im Staat aufsteigt. Pharao verheiratet ihn mit einer ägyptischen Priestertochter, die ihm zwei Söhne gebiert. In Gen 41,51 heißt es dann:

> Josef nannte den Erstgeborenen Manasse (*menaschschä*) – damit brachte er zum Ausdruck: „Vergessen lassen (*naschschani*) hat Gott mich ja all meine Qual und mein ganzes Vaterhaus."

Der Name des Sohnes wird also mit dem Wort „vergessen" verbunden. Josef nennt den Sohn so, weil er seine bösen Erfahrungen in der Familie vergessen hat. Doch wann immer der Vater den Namen dieses Sohnes hört oder selbst ausspricht, kehrt unweigerlich wieder, was doch vergessen sein soll. Auch hier mahnt das Vergessen an, was nicht vergessen werden kann und nicht vergessen werden soll, damit das Gewesene nicht das letzte Wort behält.

Hier wird noch einmal deutlich, dass es in Dtn 25 nicht darum geht, das Gewesene schlicht zu vergessen, sondern darum, ihm nicht das letzte Wort zu lassen. Zum Stichwort Amalek bedarf es noch einiger weiterer Ausführungen. *Dieser* Feind, der Israel als Volk auslöschen will, unterscheidet sich kategorial von allen Gegnern, mit denen es Konflikte gibt, die zu lösen sind. Diese Differenz festzuhalten, bedeutet stets auch die Unterscheidung in je gegenwärtigen Konflikten. Die Identifikation eines Gegners mit Amalek ist gefährlich, die Verharmlosung „Amaleks" zu einem bloßen Gegner ist es nicht minder. Für bzw. gegen Amalek gilt, was in einem anderen Text der hebräischen Bibel formuliert ist, einem, der zur Frage nach dem Erinnern ebenfalls wichtige Hinweise liefert. In Ex 17,8ff wird erzählt:

[13] *Frank Benseler*, Auf der Schneide der Geschichte. Über den politischen Machtkampf mittels historischer Argumente, in: *Wieland Eschenhagen* (Hg.), Ideologie, 39–58, hier 39.

Danach kam Amalek und kämpfte in Refidim gegen Israel. Und Mose sagte zu Josua: Wähle uns Männer aus und zieh aus, kämpfe gegen Amalek! Morgen will ich mich auf den Gipfel des Hügels stellen mit dem Stab Gottes in meiner Hand. Da tat Josua, wie Mose ihm gesagt hatte, um gegen Amalek zu kämpfen. Und Mose, Aaron und Hur stiegen auf den Gipfel des Hügels. Und es geschah, wenn Mose seine Hand erhob, dann hatte Israel die Oberhand, wenn er aber seine Hand sinken ließ, dann hatte Amalek die Oberhand. Da jedoch Moses Hände schwer wurden, nahmen sie einen Stein und legten den unter ihn, und er setzte sich darauf. Dann stützten Aaron und Hur seine Hände, der eine auf dieser, der andere auf jener Seite. So blieben seine Hände fest, bis die Sonne unterging. Und Josua besiegte Amalek und sein Kriegsvolk mit der Schärfe des Schwertes. Danach sprach Jhwh zu Mose:

Die nun folgende Passage kann für die Kriterien und Formen einer Erinnerungskultur große Bedeutung entfalten. Gott weist Mose an:

Schreib dies zum Gedächtnis in das Buch
und lege in die Ohren Josuas.
Ja, vollständig auslöschen will ich die Erinnerung an Amalek unter dem Himmel!

Und es baute Mose einen Altar und nannte dessen Namen: „Jhwh ist mein Feldzeichen."
Und er sagte: Ja, die Hand am Thron Jahs[14]:
Krieg gibt es für Jhwh mit Amalek von Generation zu Generation!

Zu den Motiven, die auch die Amalekstelle in Dtn 25 kennzeichnen, kommt in Ex 17 etwas für eine Erinnerungskultur Bemerkenswertes hinzu. Die Erinnerung erfolgt, so könnte man sagen, in drei *Medien*. Da ist *zuerst* das Buch. Mose soll die Geschichte zum Gedächtnis in das Buch schreiben. Wer diese Anweisung liest, liest sie in eben dem Buch, in das sie geschrieben wurde, in der „Schrift". Da ist als *zweites* die mündliche Tradition, die Kette des Erzählens. Mose soll es in Josuas Ohren legen, es dem Jüngeren erzählen, welcher der Nachfolger werden wird. Die Erinnerung wird bewahrt, indem von Generation zu Generation erzählt wird. Und da ist als *drittes* der Altar, der zum Gedächtnis errichtet wird. Die Erinnerung hat einen rituellen Ort.

Medien des Erinnerns

Eine Erinnerungskultur bedarf aller drei Formen. Es bedarf der Bücher, in denen aufgehoben ist, was war und wie es war. Es bedarf der nüchternen Feststellungen, es bedarf auch der kalt und distanziert verfassten Darstellung. Ich denke an *Eugen Kogons* Beschreibung des SS-Staates[15], die für

[14] Jah ist eine Kurzform des j-h-w-h geschriebenen Eigennamens Gottes.

[15] *Eugen Kogon*, Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager, München [43]2006.

den Autor – selbst Häftling in Buchenwald – auch so etwas wie eine therapeutische Distanzierung vom Erlebten war. Ich denke vor allem an *Raul Hilbergs* minutiöse Beschreibung der Abläufe der Vernichtung der europäischen Juden.[16] Keine Jüdin, kein Jude wurde ohne eine gültige Fahrkarte in die Vernichtungslager transportiert – allein dieses Faktum demonstriert die furchtbare Mischung aus Mordlust, Bürokratie und Routine. Wo diese Form der nüchtern beschreibenden Erinnerung fehlt, gerät das Gedenken leicht zur Wiederholung allein des Gefühls des Schreckens.

Doch auch das emphatische und empathische Gedächtnis ist notwendig. Fehlt es, bleibt die Erinnerung in der Rekonstruktion des Faktischen stecken und die in der historischen Analyse erforderliche Distanzierung kann zur Distanzierung vom Geschehen selbst werden. Darum eben auch: „Lege es in die Ohren Josuas!" Es bedarf der Erzählung, der subjektiven Weitergabe des Erlebten und Erfahrenen. Auch diese Erzählung kann in Büchern stehen. Wenn es mir als Nachgeborenen überhaupt möglich ist zu verstehen, was in Buchenwald geschah[17] und was es heißt, dass Buchenwald in mehrfachem Sinn die andere Seite von Weimar ist, hilft mir dabei die Lektüre von Kogons „SS-Staat" *und* die der autobiographischen und zugleich literatur- und kulturgeschichtlichen Bücher von *Jorge Semprún*.[18] Goethe auf dem Ettersberg *und* die bürokratische Entscheidung, das KZ nicht der Gemeinde Ettersberg zuzuschlagen, sondern der Stadt Weimar, damit das Gehalt des Bewachungspersonals um die Großstadtzulage vermehrt werden konnte ... *Beides* muss in die Erinnerung eingehen.

Der Tatsachenbericht und das Erzählen gehören zur Erinnerungskultur, aber eben auch das *Dritte*, für das in Ex 17 der Altar steht. Die Erinnerung bedarf der rituellen Orte, das Denkmal muss und kann als Imperativ wahrgenommen werden: Denk mal!

Erst wenn alle drei Medien der Erinnerung zusammen kommen, ist die Erinnerung weder allein ein leeres Ritual noch allein die Wirkung der subjektiven Sicht der Betroffenen noch allein die Wiederholung der Fakten. Es

---

[16] *Raul Hilberg*, Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust, Fischer, Frankfurt a.M. ⁹1999.

[17] Zur theologischen Frage, die mit solchem Verstehensversuch verbunden ist, *Magdalene L. Frettlöh*, Wo war Gott in Buchenwald?, in: *dies.*, GOTT, wo bist DU? Kirchlich-theologische Alltagskost, Bd. 2, EREV-RAV-HEFTE, Biblische Erkundungen 11, Wittingen 2009 (im Druck).

[18] Dazu *Richard Faber*, Erinnern und Darstellen des Unauslöschlichen. Über Jorge Semprúns KZ-Literatur, Walter Frey, Berlin 1995.

ist nicht leicht, diese Ebenen nicht zu scheiden, aber doch zu unterscheiden. Denn das ist stets auch eine Frage der Formen und der Tonlagen.

Am 10. November 1988 hielt der damalige Bundestagspräsident *Philipp Jenninger* aus Anlass des 50. Jahrestags der Pogromnacht im Deutschen Bundestag in Bonn eine Rede, die einen Skandal auslöste. Jenninger wurde beschuldigt, er habe sich die Sicht von Nazis geradezu zu Eigen gemacht und habe in jeder Hinsicht die Gefühle der Opfer verletzt. Wenige Tage später trat der Redner von seinem Amt als Bundestagspräsident zurück, um weiteren Schaden zu verhindern. Wer die Rede *liest*, kann das alles kaum verstehen. In mancher Hinsicht war es sogar ein sehr guter Redetext, einer, der die rituellen Formen der üblichen Gedenkreden durchbrechen wollte. Jenninger wollte *auch* ansprechen, warum das Geschehen vom 9. November 1938 möglich wurde, und zitierte dazu *auch* Stimmen und Stimmungen der damaligen Mehrheitsgesellschaft. In einer Zeit, in der es üblich war (es ist auch heute noch üblich), von den Verbrechen zu sprechen, die „im deutschen Namen" geschahen – so als hätte sich eine Art Scheckfälscher unseres guten Namens bedient –, hätte es geradezu ein Akt befreiender Aufklärung sein können, zu zeigen, *dass*, *warum* und mit welchen *Haltungen* die Mehrheit der Deutschen das, was am 9. November 1938 geschah, zum nicht kleinen Teil gut hieß und zum größten Teil tatenlos hinnahm. Warum ging jene so respektabel gemeinte und konzipierte Rede so gründlich schief? Da kam vieles zusammen, das z.T. am Sprechenden lag (da war in der Tat eine irgendwie falsche Stimmlage und Haltung), z.T. aber auch an den Formen der üblichen Rezeption solcher Reden. Weitere Umstände kamen hinzu, doch die Rede wirkte vor allem darum fatal, weil sie sich den üblichen Formen und Formeln entzog und deshalb missverstanden werden musste. Übrigens ließe sich über *Martin Walser*s Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche zehn Jahre später Ähnliches sagen. Auch hier war es nicht das *Argument*, das unsäglich gewesen wäre (die Formulierung von der Instrumentalisierung von Auschwitz zur „Moralkeule" bleibt freilich eine zumindest sprachliche Fehlleistung). Vielmehr war es auch hier die unpassende Verbindung von Wort und Ort, die das Auftreten des Redners so fatal werden ließ.

Um es noch einmal mit den „Medien" aus Ex 17 zu sagen: Das Buch und die Erzähltradition ersetzen den Altar nicht, aber der Altar, das Ritual ersetzt jene ebenso wenig. Erst das nicht scheidende, doch unterscheidende

„Zugleich" (nicht unbedingt „zur gleichen Zeit") von Bericht, Erzählung und Ritual vermögen der Erinnerung Grund, Inhalt und Form zu geben.

Auch in der Amalek-Passage in Dtn 25 fällt die zwiefache Weise auf, von Erinnerung zu sprechen. Mit dem *zachor* (dem Imperativ in der Form des absoluten Infinitivs) beginnt es, mit dem *lo tischkav* (dem verneinten Imperativ in der an die Dekaloggebote erinnernden Form des *lo* + Imperfekt) schließt es. Aber warum muss am Anfang gesagt werden, man solle sich *erinnern*, und am Ende, man dürfe *nicht vergessen*? Ist es das Gleiche nur in verschiedenen Ausdrücken? So könnte es sein und es dürfte sich dann um eine Verstärkung handeln, die das am Anfang Gesagte am Ende noch einmal *e contrario* aufnimmt. Erinnere dich! Vergiss es nicht!

Doch die Tora ist nicht geschwätzig, sagen die Rabbinen, es gibt keine überflüssigen Wiederholungen. In *dieser* Verstehensperspektive könnten daher beide Aussagen mindestens *auch* etwas unterschiedlich Akzentuiertes enthalten. Es gibt – folgt man dieser Lektüre – ein Erinnern, das eine Form des Vergessens sein kann (ich denke an meine Schulzeit, in der die NS-Zeit ausführlich behandelt, dabei aber auf Namen, Daten, Zahlen und Fakten reduziert wurde), und es gibt ein Nicht-Vergessen, das gleichwohl kein Erinnern ist (man denke an die ebenso zwanghaften wie leeren Gedenkfeiern mit ihren von getragener Kammermusik umrahmten Floskeln). Erinnere dich! Vergiss es nicht! So gelesen, zielt auch diese unterscheidende Wiederholung – wie die in Ex 17 genannten Medien Buch, Ohr und Altar – darauf, dass Berichten, Erzählen und rituelles Gedenken zusammen kommen müssen.

Erinnerung als Praxis

Es gibt ein anderes Wort in der „Schrift", das mit jenem emphatischen absoluten Infinitiv *zachor* einsetzt, eines der „Zehn Worte", nämlich das Schabbatgebot. In der Fassung des Dekalogs in Ex 20 lautet sein erster Satz:

> Sei eingedenk (*zachor*) des Sabbattages / Erinnere dich an den Sabbattag, ihn heilig zu halten / ihn als etwas ganz Besonderes zu erachten! (Ex 20,8)

Die parallele Fassung des Dekalogs in Dtn 5 leitet das Schabbatgebot ebenfalls mit einem imperativischen absoluten Infinitiv ein. An dieser Stelle ist es aber keine Form der Wurzel *zachar* – „sich erinnern, gedenken,

eingedenk sein", sondern eine entsprechende der Wurzel *schamar* – „beachten, bewahren, einhalten, behüten":

Beachte (*schamor*) den Sabbattag / Halte den Sabbattag ein, ihn heilig zu halten / ihn als etwas ganz Besonderes zu erachten! (Dtn 5,12)

Vergleicht man die beiden Fassungen des Sabbatgebots – in beiden ist es das ausführlichst begründete, in beiden bildet es in bestimmter Hinsicht so etwas wie die Mitte der „Zehn Gebote" –, so wird eine Komplementarität erkennbar. Begründet die Exodusfassung die Sabbatruhe mit der Ruhe des Schöpfers in Gen 2,2 – der Ruhe, die das Tun vollendete – und rekurriert damit auf die Schöpfung, so begründet die Deuteronomiumfassung die Sabbatruhe mit dem Exodus, der Befreiung Israels aus dem Sklaven-, dem Arbeitshaus. Ein freier Mensch zu sein realisiert sich darin, nicht immer arbeiten zu müssen.[19] Schöpfungs- und Befreiungstheologie kommen im Sabbatgebot zusammen. Eben diese Komplementarität kennzeichnet auch die beiden einleitenden Infinitive *zachor* und *schamor*. Gedenken und bewahren, Erinnerung und Praxis fallen in eins. Es geht nicht um eine Erinnerung, die zu einer Praxis *führt*, es geht um eine Erinnerung, die Praxis *ist*.

Eine Zwischenüberlegung

In einer Formulierung der 5. These der „Barmer Theologischen Erklärung" heißt es – in der These, die den Staat und seine Aufgaben zum Thema hat:

„Sie (die Kirche) erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten."

In welchem Sinne soll und kann die Kirche an das Reich Gottes *erinnern*? Wie kann man an etwas erinnern, das noch aussteht? Karl Barth, so wird berichtet, habe später gesagt, hier wäre vielleicht eine andere Formulierung passender gewesen, etwa, die Kirche *verkünde* Gottes Reich. Mir scheint dagegen das Wort „erinnern" durchaus treffend. Zum einen kann man sehr wohl an etwas erinnern, das noch aussteht (man denke nur an Sätze wie: „Darf ich dich daran erinnern, dass du mir noch eine Antwort schuldig bist?"). Zum andern mag hier eine (den Hinweis verdanke ich *Jürgen Schmude*) im Süddeutschen übliche juristische Formulierung

[19] Dazu vom Verf.: Menschsein mit, nicht durch Arbeit, ThPQ 152 (2004), 275–283.

anklingen, in der ein Anwalt „erinnert" bzw. „Erinnerung einlegt", was nichts anderes als einen Einspruch meint.

Die Erinnerung ruft nicht nur auf, was war, sondern auch das, was sein kann, sein soll, sein wird. In diesem Sinn ist die Erinnerung eine Kategorie der Zukunft, eben einer Zukunft, die nicht die stetige Prolongation dessen ist, was ist oder gar „nun einmal" so ist, sondern einer offenen Zukunft, in der es ganz anders sein und werden kann, als wir es für möglich halten. Abermals scheint hier die Dialektik von Erinnern und Vergessen auf und abermals zeigt sich, dass die Gebote des Erinnerns in der „Schrift" und die, im Angesicht des Neuen das Alte zu vergessen, nicht – jedenfalls nicht *nur* – strikt Gegensätzliches zur Sprache bringen.

„Auf Dauer" – „zum Zeugnis"

Noch eine weitere der vielen biblischen Stellen soll in den Blick kommen, für die das Erinnerungsthema zentral ist und die für das Erinnerungsthema zentral sind. Es geht um eine Passage, in der zwei zentrale Aspekte der Erinnerung buchstäblich in der Schrift stehen – hier im Sinne der „Schrift", der hebräischen Bibel, aber auch im Sinne des Schriftbildes. Gemeint ist das *schma' jisra'el*, das, wie man manchmal – nicht ganz zutreffend – sagt: „Glaubensbekenntnis Israels". Dtn 6,4 lautet:

schma'jisra'el jhwh elohenu jhwh ächad

Die Worte lassen verschiedene Übersetzungen zu und jede trifft womöglich einen Aspekt oder auch eine Phase des Verständnisses. Als zentraler Satz des Bekenntnisses jüdischer Identität ist er monotheistisch zu verstehen.[20] Eine Verdeutschung in diesem Verstehen könnte lauten:

Höre Israel! Jhwh ist für uns Gott, einzig und allein Jhwh ist Gott.

Es soll jetzt nicht um die Monotheismusdebatte gehen, sondern um die angedeutete Besonderheit des Schriftbildes. In Handschriften und dann auch im Druckbild der Biblia Hebraica sind nämlich zwei Buchstaben dieses Satzes größer geschrieben, der letzte Konsonant des ersten Wortes – das Ajin (ʿ) von *schma'* – und der letzte Konsonant des letzten Wortes – das Dalet (d) von *ächad*. Liest man diese beiden hervorgehobenen Buch-

[20] Der Satz ist bereits grammatisch und syntaktisch vieldeutig. Je nach Übersetzung und Verständnis zielt er auf die Einheit Jhwhs, auf Jhwh als alleinigem Gott Israels oder auf Israels Gott als alleinigem Gott.

staben zusammen, so ergeben je nach Vokalisierung das Wort *'ad*, welches „auf Dauer" bedeutet, oder das Wort *'ed*, das „Zeuge" heißt. Auf Dauer zum Zeugnis also soll das „Höre, Israel!" wahrgenommen werden – im Hören und im Sagen und Weitersagen. Die Erinnerung bedarf der Dauerhaftigkeit, der Nachhaltigkeit, soll sie nicht eine flüchtige Erinnerung sein und bald vergehen – die Erinnerung bedarf der Zeugen und des Zeugnisses, soll sie lebendige Erinnerung sein und bleiben.[21]

Die Worte kommen da zur Geltung, wo sie wiederholt, wieder geholt werden. Sie sind nicht an und für sich wahr, sie werden wahr, wo sie wahr genommen und bezeugt werden. Die folgenden Weisungen zielen darauf, dass das Gehörte beherzigt und auf den Leib geschrieben, dass es er-*innert*, dass es einverleibt wird. Das zeigt sich auch in der Fortsetzung des „Höre, Israel!". Das Hören auf Gottes alleiniges Gottsein führt dazu, Gott mit allen Sinnen zu lieben:

So liebe denn Adonaj, Gott für dich, mit Herz und Verstand, mit jedem Atemzug, mit all deiner Kraft (Dtn 6,5).

Und dann geht es darum, diese Worte leibhaftig zu *beherzigen*, sie sich ebenso leibhaftig *vor Augen* zu halten und sie buchstäblich *eingängig* werden zu lassen.

Die Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir am Herzen liegen. So schärfe sie deinen Kindern ein und sprich davon, ob du nun in deinem Hause sitzt oder auf die Straße gehst, wenn du dich hinlegst und wenn du aufstehst! Du sollst sie dir zum Zeichen auf die Hand binden und sie sollen ein Schmuckstück zwischen deinen Augen sein. Und schreibe sie auf die Türpfosten deines Hauses und auf deine Tore! (Dtn 6,6–9).

Noch an einer anderen Stelle meldet sich jenes Zugleich von „auf Dauer" und „zum Zeugnis". Hiob wünscht sich (Hi 19,23f), seine Worte, d.h. seine Klage und Anklage vor Gott, möchten aufbewahrt sein: „in der Schrift, im Buch" und zwar *la'ad* – „auf Dauer".[22] Die Septuaginta übersetzt *eis ton aiona* (in Ewigkeit). Zwei andere griechische Fassungen fügen eine Variante hinzu, nämlich *eis martyrion* (zum Zeugnis). Sie lesen und übersetzen dasselbe hebräische Wort bzw. seine Konsonanten also doppelt: „auf Dauer" (*la'ad*) *und* „zum Zeugnis" (*l^{e}'ed*).

---

[21] In jüdischer Perspektive ist der Zeuge wichtiger als der Richter; in der rabbinischen Diskursliteratur finden sich die entscheidenden Stellen zu Anthropologie und Menschenwürde im Traktat Sanhedrin des Talmud Bavli im Zusammenhang der Zeugenbelehrung.

[22] Dazu *Jürgen Ebach*, Die „Schrift" in Hiob 19,23, in: *Rüdiger Liwak / Siegfried Wagner* (Hg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel, FS Siegfried Herrmann, Kohlhammer, Stuttgart 1991, 99–121.

Ob sich Hiobs Wunsch erfüllt, seine Worte möchten – auf Dauer zum Zeugnis – aufgehoben sein „in der Schrift" (*bassefär*), nämlich im *sefär ijjov*, im Hiobbuch, hängt von der Wahrnehmung der Leserinnen und Leser des Hiobbuches ab, die sie hörend und lesend wieder-holen. Die Schrift und die „Schrift" dienen der Erinnerung, die je dann lebendig wird, wenn sie im Hören und Lesen wieder geholt wird. Das Erinnerte wird gegenwärtig, indem die Hörenden und Lesenden in jeder Generation sich selbst in die Erfahrungen des gelebten Lebens einbeziehen lassen, welche in der „Schrift" aufgehoben sind. In der Mischna heißt es unter Zitierung von Ex 13,8:

In jeder Generation ist ein Mensch verpflichtet, sich so anzusehen, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen, denn es heißt: Erzähle es deinem Kind an jenem Tag so: Darum ist Jhwh für mich eingetreten, als ich aus Ägypten auszog.[23]

Von solcher Erinnerungspraxis erzählt *Manès Sperber*:

„Gedenk! Erinnere dich! Thiskor!" In drei Sprachen klang es mir von frühester Kindheit ins Ohr. „Was deinen Ahnen irgendeinmal an Unrecht geschehen ist, vergiß es nie; was sie anderen Böses angetan haben, denk daran und an die Gerechtigkeit der Strafe, die sie erlitten haben. Was ihnen Gutes zugestoßen ist, behalt es im Gedächtnisse; wer dir einen Trunk Wasser gereicht hat, lösch die Erinnerung an ihn nie aus, denn er hat gehandelt wie Rebekka, die dem fremden Elieser den labenden Trunk gereicht hat. Jedes Mal, wenn du den Fuß auf die Stelle setzt, an der du jemandem Unrecht getan hast, sollst du das Weh empfinden, an dem du schuldig warst, bist, sein wirst."[24]

Diese Generationen übergreifende, ja das Leben der Generationen konstituierende Erinnerung wird dann nicht zum lähmenden Zwang, wenn Geschichte nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen ist. Die Geschichten der Erzeltern in der Genesis sind dafür ein Lehrstück. Die je neue Generation wiederholt Erfahrungen der früheren, aber die Wiederholung lässt einen Spielraum zur Veränderung. Das unterscheidet diese Geschichte(n) von den antiken Mythen und deren Tragik; das unterscheidet sie aber auch von der Propagierung geschichtsloser *Self-made-men*. Wir tragen die Geschichte und die Konflikte – die ausgetragenen und mehr noch die unausgetragenen Konflikte – unserer Eltern und Großeltern mit und in uns. Sobald diese Erfahrung zur Vorstellung gerinnt, so sei es nun einmal und daran könnten wir eben nichts ändern, wird sie buchstäblich fatal. Mindestens übertrieben ist aber auch die umgekehrte Vorstellung, mit jeder Gene-

[23] mPesachim X,5; die Päsach-Haggada ist das in jeder jüdischen Feier des Passafestes reinszenierte „Drehbuch" solcher Vergegenwärtigung.
[24] A.a.O., Die Wasserträger Gottes, München 1978, 46.

ration beginne das Leben ganz neu und wir könnten unter die Erfahrungen der Früheren einen Schlussstrich ziehen. Es geht darum, der mythischen Wiederkehr des Immer-Gleichen *wie* dem Totalitätsanspruch der Gegenwart zu widerstehen. Biblische Erinnerung zielt auf Teilhabe *und* Unterbrechung. Es soll weiter gehen – es soll nicht immer so weiter gehen.

Gottes Erinnerung

Gottes Erinnerung – der Genitiv ist doppeldeutig und mag in beiden Lesarten verblüffen. Muss sich Gott erinnern? Muss Gott an etwas erinnert werden? Kann Gott etwas vergessen, woran er (oder sie) erinnert werden oder sich erinnern müsste? Biblische Erinnerungen stehen für beide Genitive. Und auch sie akzentuieren auf je ihre Weise Bewahrung *und* Einrede, Rettung *und* Protest.

Am Ende der Flutgeschichte schließt Gott einen Bund mit Noah und seinen Söhnen, mit allen Lebewesen und mit der Erde selbst. Zeichen des Bundes und Unterpfand dafür, dass nie wieder eine universale Flut zur Vernichtung des Lebens komme, ist der in die Wolken gehängte Bogen, der zum Regenbogen „umgerüstete" Kriegsbogen.

> Und Gott sprach: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich hiermit gebe zwischen mir und euch und allen Lebewesen mit euch: Meinen Bogen habe ich in die Wolken gegeben, er soll euch ein Zeichen des Bundes sein zwischen mir und der Erde. Und es soll so sein: Wenn ich Wolken aufwölke über der Erde, dann wird der Bogen in den Wolken erscheinen und ich werde mich an meinen Bund erinnern zwischen mir und euch und allen Lebewesen, allem Fleisch: Nie mehr sollen die Wasser zur Flut werden, alles Fleisch zu verderben! (Gen 9,12–15)

Der Bogen in den Wolken dient zuerst der Erinnerung Gottes. Gott selbst setzt sich ein Erinnerungszeichen, wie wenn er des Einspruchs der Erinnerung bedürfte, um nicht in neuem Grimm alles Leben auf der Erde zu vernichten. Gott bedarf dieser Erinnerung, um *sich* nicht zu *vergessen*. Anlass zu einer neuen Flut wird es genug geben – die Menschheit, die Gott am Beginn der Flut vernichten will, denn „ihr Wollen und Planen ist böse von Jugend auf" (Gen 6,5), ist nach der Flut kaum anders geworden (8,21).[25] Die Bewahrung der Erde und all ihrer Lebewesen bedarf der Erinnerung an den Bund, gerade weil der Mensch ist, wie er ist. Vergessen bedeutet hier vernichten, erinnern bedeutet hier retten.

[25] Zu den kleinen Differenzen *Jürgen Ebach*, Noah. Die Geschichte eines Überlebenden (BG 3), Evang. Verlagsanstalt, Leipzig 2001, hier bes. 107–120.

In Gen 9 setzt sich Gott ein Zeichen zum eigenen Gedenken. Gottes Erinnerung ist hier also als Genitivus subiectivus zu verstehen. Für die andere Lesart, den Genitivus obiectivus, d.h. dafür, dass Gott an etwas erinnert wird, steht als dramatisches Zeugnis der 44. Psalm. Er besteht aus zwei Teilen mit unterschiedlichem Ton und aus unterschiedlicher Zeit. Der erste Teil (V. 1–9) ist ein Vertrauenspsalm, der die Erinnerung an die alten Macht- und Kriegstaten Gottes aufbietet. Mit V. 10 aber beginnt etwas Neues. Zum Grund, den Psalm mit anderem Ton weiter zu dichten, wurde die Erfahrung des Ausbleibens der Hilfe Gottes gegen die Feinde, die Erfahrung von Zusammenbruch und Exil.[26] An der Nahtstelle beider Teile heißt es:

Ja, nicht auf meinen Bogen vertraute ich
und mein Schwert bringt mir nicht Rettung.
Denn *du* hast uns gerettet vor denen, die uns bedrängten,
und die, die uns hassen, hast du schamrot werden lassen.
Gottes haben wir uns immerzu gerühmt,
diesen Namen wollen wir lobpreisen bis ans Ende der Zeit.
Doch du hast uns verstoßen und uns Schmach angetan
und du ziehst nicht mit unseren Heerscharen,
du lässt uns fliehen vor denen, die uns bedrängen,
und die, die uns hassen, plündern für sich,
du gibst uns dahin wie Schafe zum Verzehr
und unter die Völker zerstreust du uns (Ps 44,7–12).

Die Klage geht weiter. Die Beter bekennen (V. 18), nicht *sie* hätten Gott vergessen, *sie* hätten den Bund gehalten:

Wenn wir den Namen unseres Gottes vergessen
und unsere Hände ausgebreitet hätten zu einem fremden Gott –,
würde nicht Gott dies ergründen?
Gott kennt doch die Geheimnisse des Herzens!
Ja, deinetwegen werden wir umgebracht immerzu,
werden erachtet wie Schafe zum Abschlachten.
Wach doch auf! Warum schläfst du, du unsere Autorität[27]?
Erwache doch! Verstoß uns nicht für immer!
Warum verbirgst du dein Antlitz,
vergisst unsere Unterdrückung und unsere Drangsal? (21–25)

---

[26] Dazu und zur Auslegung des ganzen Psalms *Erich Zenger*, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Herder, Freiburg u.a. 1991, 161–171.

[27] „Unsere Autorität" ist hier (und in der *Bibel in gerechter Sprache*, deren Übersetzungen mehrere in diesem Beitrag zitierte Bibelstellen zugrunde liegen) die Wiedergabe des Wortes *adonaj*, der allein für Gott gebrauchten (und nicht mit anderen Herren und Herrschaften zu verwechselnden) Bezeichnung Gottes als „Herr".

Das Gebet wird zur Antiverlassenheitsklage. Gottes Hilfe wird eingeklagt von denen, die ihre Verpflichtung gehalten haben und den mächtigen Bundespartner an die seine erinnern. Erinnern bedeutet hier Einspruch einlegen. Gott muss, Gott kann, Gott darf erinnert werden, Gott kann sich erinnern, *weil* Gott vergessen, weil Gott sich vergessen kann. Es gibt keine Erinnerung ohne das Vergessen-Können.

Um einer offenen Zukunft willen bedarf es der Erinnerung. Um einer offenen Zukunft willen bedarf es aber zuweilen auch des Vergessens. Nur dann ist das, was ist, nicht alles. Und nur dann und darum kann, was ist, sich ändern. Ohne Erinnerung wird das Leben von Menschen, Gesellschaften und Kirchen eindimensional, ohne die Fähigkeit des Vergessens wird das Leben von Menschen, Gesellschaften und Kirchen von der Last der Erinnerungen erdrückt. Imperial konstruierte Erinnerung und verordnetes Vergessen sind der Freiheit und dem Leben allemal feind. Wahrhaft menschliche Erinnerung ist stets fragmental.[28] Wenn – mit Rosa Luxemburg – Freiheit immer die Freiheit des Anderen ist, dann bedarf es auch bei der Erinnerung immer auch der Wahrnehmung der Erinnerung des und der Anderen und des Respekts vor *ihrer* Erinnerung. Auch hier gibt es womöglich eine „versöhnte Verschiedenheit" und vielleicht kann *zuweilen* in eine solche befriedet verschiedene Erinnerung auch ein versöhnendes Vergessen einfließen, ein „Wir wollen es gut sein lassen".

[28] Wie die Worte Denkmal (Denk mal!) und Übersetzen (Üb ersetzen!) lässt sich auch dieses als Imperativ lesen: Frag mental!



„Erinnern und Vergessen. Biblisch-theologische Erinnerungen“

Antwort auf den Vortrag von Jürgen Ebach

VON UWE SWARAT[1]

Der Vortrag von Jürgen Ebach hat das Thema „Erinnern und Vergessen“ auf beeindruckende Weise biblisch-theologisch entfaltet und zugleich mit Erfahrungen unserer jüngeren Vergangenheit verbunden. Der biblische Befund wurde hier nicht nur exegetisch dargelegt, sondern in einer gedanklichen Weite und Tiefe interpretiert, die sich für die weiteren Überlegungen als sehr hilfreich und wegweisend erweisen dürfte.

Wir wurden darauf hingewiesen, dass Erinnern und Vergessen in der Bibel und in der Erfahrung zusammengehören. Ihre Zusammengehörigkeit wurde uns eindrucksvoll als spannungsvolle Einheit dargestellt, für die mir das Wort „Dialektik“ fast ein wenig blutleer erscheint. Es geht hier ja um das Geheimnis unserer Existenz in der Geschichte. Obwohl Erinnern und Vergessen gegensätzliche Haltungen zur Vergangenheit beschreiben und deshalb zunächst als Alternativen erscheinen, gehören sie für das Leben in der Geschichte doch unbedingt zusammen. Wir können nur geschichtlich existieren, wenn wir diese Spannung aushalten und weder die Differenz der beiden Vorgänge noch ihre Einheit leugnen. Spannungen solcher Art halten uns existentiell in Bewegung und schaffen damit Raum zum Leben – Leben als stetes Neuwerden verstanden. Erinnern und Vergessen, so hat Herr Ebach betont, können beide uns die Zukunft blockieren, beide können uns aber auch die Zukunft offen halten. Es bedarf der Erinnerung, damit es in unserem Leben weitergehen kann. Es bedarf zugleich des Vergessens, damit es nicht immer so weitergeht wie bisher. Gerade um eines heilsamen Verlernens und Vergessens willen ist Erinnerung nötig. Eine Paradoxie, die dem Leben abgeschaut ist! Wir brauchen zum Leben sowohl die Tradition

[1] Prof. Dr. Uwe Swarat ist Professor für Systematische Theologie und Studienleiter der Fachhochschule Theologisches Seminar Elstal.

als auch die Traditions*kritik* und in Einzelfällen wohl auch den Traditions*bruch*. Entscheidend ist, was uns Zukunft gibt, wirkliche Zukunft, nicht nur die ewige Wiederkehr des Gleichen.

Dass für den Weg in die Zukunft sowohl das Erinnern als auch das Vergessen wichtig sind, kann uns in Staat und Gesellschaft helfen, eine lebensdienliche Weise des Gedenkens an die Vergangenheit zu finden. Im Deutschland von heute steht das Gedenken an die schauerlichen Verbrechen der Nazi-Zeit, vor allem an die Shoa, im Vordergrund. Das muss auch so sein, da mit dieser Erinnerung der starke Wille verbunden ist, so etwas sich niemals wiederholen zu lassen. Da es bis in die allerjüngste Vergangenheit Leute gibt, die in aller Öffentlichkeit den Massenmord an Juden in deutschen KZs leugnen, muss das furchtbare Geschehen immer noch und immer wieder in Schrift und Wort und Ritual in Erinnerung gehalten werden. Diese Erinnerung hat zugleich praktische Konsequenzen nach innen und nach außen. Nach innen kann und soll es uns davor bewahren, Minderheiten zu Sündenböcken für problematische gesellschaftliche und politische Entwicklungen zu machen. Nach außen soll und kann es uns als deutsches Volk und deutscher Staat in fester Solidarität mit Volk und Staat Israel verbinden. Im Verhältnis zum Judentum kann die Erinnerung an die Shoa nur zu einem klaren Bruch mit den Traditionen der Judenfeindschaft führen. Das ist eine noch unvollendete Aufgabe, auch innerhalb der Christenheit.

So notwendig dieses Erinnern ist, so schwierig erscheint es mir doch oft im Einzelnen. Es besteht hier die Gefahr einer falschen Ritualisierung, die sich auf die Wiederholung von Formeln beschränkt, aber die Herzen nicht mehr erreicht. Jürgen Ebach hat zu Recht gesagt, dass es Formen der Erinnerung gibt, die in Wirklichkeit ein Vergessen sind. Er sprach von den „ebenso zwanghaften wie leeren Gedenkfeiern mit ihren von getragener Kammermusik umrahmten Floskeln". Vielleicht ist sogar besonders das Gedenken an die nazistische Judenverfolgung in dieser Richtung gefährdet. Man gedenkt hier ja eines Verbrechens, das in seiner Monströsität unter zivilisierten Völkern seinesgleichen sucht. Jeder nicht ganz unempfindliche Mensch steht im Grunde sprachlos vor diesem Geschehen. Man hat kaum Worte dafür und soll sie zum Gedenken doch immer wieder finden. Vielleicht werden Reden unserer Pflicht zum Gedenken in diesem Fall weniger gerecht als Gesten, und vielleicht sollten wir in Politik und Gesellschaft zukünftig mehr Gewicht auf geeignete Zeichenhandlungen legen und mit Worten sparsamer umgehen.

Umso mehr beeindruckt es mich, welch eine gute und zu Herzen gehende Rede Bundespräsident Horst Köhler zum Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus am 27. Januar dieses Jahres gehalten hat.[2] Sie hat mich mit den vielen guten Beispielen deutscher Erinnerungsarbeit und deutsch-jüdischer Versöhnung nach der Shoa angesprochen, aber auch mit manchen prägnanten Formulierungen für das, was der Nationalsozialismus bedeutete. Zum Sinn von Erinnerung findet sich in der Rede folgende besonders nachdenkenswerte Aussage: „Erinnerung bedeutet auch: Nach der Wahrheit, nach einem festen Grund für das eigene Leben suchen. Wer sich der eigenen Vergangenheit nicht stellt, dem fehlt das Fundament für die Zukunft." (S. 3) Erinnern hält demnach die Zukunft nicht nur offen, sondern gibt ihr auch ein Fundament, nämlich die Wahrheit. Auf Lügen und Illusion über die Vergangenheit lässt sich die Zukunft nicht verlässlich bauen, darum brauchen wir ein Erinnern, das uns die Wahrheit über das Vergangene zumutet. Die Wahrheit ist es, die uns frei macht für das Neue.

Auch für das Gedenken an kirchliche Ereignisse der Vergangenheit gilt, dass Erinnerung unfruchtbar werden, weil in permanente Wiederholung münden kann, indem die Schlachten der Vergangenheit immer neu geschlagen werden. Und es gibt auch hier ein Vergessen, das nicht Zukunft öffnet, sondern die Fehler der Vergangenheit wiederholen lässt. Das muss natürlich vermieden werden.

Ein schönes Beispiel für heilsames Vergessen ist die Gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel 1965 über die wechselseitigen Exkommunikationen von Repräsentanten ihrer Kirchen im Jahre 1054.[3] Die beiden Kirchenführer stellen fest, dass die Erinnerung an die damaligen Exkommunikationssentenzen einer „Annäherung in der Liebe" zwischen beiden Kirchen hindernd im Wege steht. Erinnerung wurde hier also als Hindernis auf dem Weg zu einer zukünftigen versöhnten Einheit in Verschiedenheit wahrgenommen. Darum erklären beide, dass sie die wechselseitigen Exkommunikationen „bedauern, aus dem Gedächtnis ... der Kirche tilgen und dem Vergessen anheimfallen lassen". Die Exkommunikationen von 1054 wurden mit diesem Akt streng genommen nicht aufgehoben. Das ist, wie ich von römisch-katholi-

---

[2] Veröffentlicht unter http://www.bundespraesident.de/Reden-und-Interviews-,11057.651882/Der-Auftrag-der-Erinnerung-Red.htm?global.back=/-%2c11057%2c1/Reden-und-Interviews.htm%3flink%3dbpr_liste (aufgerufen am 30.1.2009).

[3] Siehe Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band I, hg. und eingeleitet von *Harding Meyer u.a.*, Paderborn und Frankfurt am Main, 2., neubearbeitete Aufl. 1991, Dokument O-RK I/3, 522f.

scher Seite unterrichtet wurde, weder möglich noch nötig, wenn die exkommunizierten Personen bereits verstorben sind. Exkommunikationen betreffen nur die *ecclesia militans*, die kirchliche Gemeinschaft hier in diesem irdischen Leben. Darum haben die kirchlichen Oberhäupter 1965 auch nicht gesagt, dass die Exkommunikationssentenzen von damals noch heute einer Annäherung im Wege stehen, sondern sie haben gesagt, dass die *Erinnerung* an die damaligen Sentenzen heute hinderlich sei. Dementsprechend haben sie dann gemeinsam beschlossen, die Sentenzen dem Vergessen anheimfallen zu lassen.

Vielleicht ist dies auch ein Muster dafür, wie die „Annäherung in der Liebe" zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche voranschreiten könnte. Könnte man nicht die Exkommunikation Martin Luthers durch den Papst[4] „aus dem Gedächtnis der Kirche tilgen"? Und könnte man nicht die Behauptung der lutherischen Bekenntnisschriften, dass der Papst der Antichrist sei und mit dem Bannfluch belegt werden müsse,[5] dem Vergessen anheimgeben? Das wäre ein Vergessen, das manche Wunde aus der Vergangenheit heilen lassen könnte. Vielleicht ist das 500-jährige Reformationsjubiläum 2017 der passende Anlass dafür.

Für Freikirchler, zumal für Baptisten und Mennoniten, ist das Erinnern an die Vergangenheit in gewisser Hinsicht eine gefährliche Versuchung. Die Geschichte dieser Minderheitskirchen ist in Deutschland ja bis zum Ende des landesherrlichen Kirchenregiments 1918 eine Geschichte der Diskriminierung und zum Teil blutigen Verfolgung gewesen. Sich an die Verfolgungsgeschichte der eigenen Gemeinschaft zu erinnern, kann schnell dazu führen, dass man seine Identität nur als Gegenteil der anderen definiert. Das Gedenken dient dann überwiegend der Abgrenzung. Zum Glück ist es in vielen täuferischen Gemeinden heute nicht mehr so. Teils gewiss deshalb, weil das Geschichtsbewusstsein generell nur noch schwach ausgeprägt ist und Traditionen von vielen als bloß hinderlich angesehen werden. Teils aber eben auch deshalb, weil man die alten Schlachten nicht immer wieder neu schlagen will. Die Erfahrungen mit der Ökumene auf persönlicher und institutioneller Ebene haben hier schon zu einer weitgehenden Heilung der Erinnerung geführt.

Um diese Heilung der Erinnerungen auf Dauer sicherzustellen, wäre es sehr hilfreich, wenn nicht jede Kirche, Konfession und Denomination ihr je eigenes Gedenken pflegte, sondern wenn das Erinnern so oft wie möglich

[4] Päpstliche Bulle „Exsurge domine" vom 15.6.1520 und Bulle „Decet Romanum Pontificem" vom 3.1.1521.

[5] Tractatus de potestate papae 41, BSLK 485.

gemeinsam geschähe. Die Erinnerungen könnten dann einfach nicht mehr zur Abgrenzung vom anderen verwendet werden, sondern würden Teil einer gemeinsamen Geschichte. Das gilt auch und gerade für die Pflege von Erinnerungs*orten*.

Als Beispiel für das, was hier möglich wäre, möchte ich die Wartburg in Eisenach nennen. Dieses Bauwerk hat einen Platz nicht nur in der Geschichte der Kunst und der politischen Einigung Deutschlands, sondern eben auch in der Erinnerung der Kirchen. Die römisch-katholische Kirche gedenkt gerne und mit Recht der heiligen Elisabeth von Thüringen, die als Gemahlin des Landgrafen hier lebte. Der evangelischen Christenheit – einschließlich der Freikirchen (!) – wird die Wartburg immer als Versteck Martin Luthers und Entstehungsort seiner Übersetzung des Neuen Testaments in Erinnerung bleiben. Für die täuferische Tradition hat die Wartburg aber noch einen weiteren speziellen Erinnerungswert. Der thüringische Bauer Fritz Erbe war wegen der Weigerung, sein Kind taufen zu lassen, und weil er eine aus Glaubensgründen verfolgte Täuferin in seinem Haus versteckt hielt, 1533 zunächst für sieben Jahre in einem Turm der Eisenacher Stadtmauer eingesperrt und danach, um jeden Kontakt mit der Bevölkerung unmöglich zu machen, auf der Wartburg in das zehn Meter tiefe Verlies des Südturms geworfen worden – bei völliger Finsternis und Kälte. Da er nicht widerrufen wollte, blieb er insgesamt 15 Jahre in Kerkerhaft und starb schließlich 1548 in seinem Loch auf der Wartburg.[6] Erst kürzlich, im September 2006, wurden im Zuge von Ausgrabungen unterhalb der Wartburg Gebeine gefunden, die wahrscheinlich seine sterblichen Überreste sind.[7]

Von diesem Teil der Geschichte der Wartburg hört man kaum etwas in der Öffentlichkeit. Die Fremdenführer auf der Burg erwähnen sie nicht. Und doch: Wäre es nicht ein Gedenken, das schmerzliche Erinnerungen heilen und eine gemeinsame Zukunft eröffnen könnte, wenn die Wartburg im Bewusstsein zumindest der kirchlichen Öffentlichkeit nicht nur an Elisabeth von Thüringen und Martin Luther, sondern auch an den tapferen Fritz Erbe erinnern würde? Ist er nicht Teil unserer gemeinsamen Geschichte als Kirchen und Christen in Deutschland? Es ließe sich wohl leichter vergessen, was damals geschah, wenn wir uns gemeinsam daran erinnerten.

---

[6] Siehe *John S. Oyer,* Lutheran Reformers against Anabaptists, The Hague 1964, 68–70; *Christian Neff,* „Erbe, Fritz (d. 1548)." Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online. 1956. Retrieved 23 March 2009 http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/erbe_fritz_d._1548.

[7] Siehe *Andreas Müller*, Der Wiedertäufer Fritz Erbe. Skelettfund in Eisenach erinnert an ein Stück Kirchengeschichte, Glaube + Heimat, Evangelische Wochenzeitung in Mitteldeutschland, Weimar 2006, Nr. 39 vom 24. September, 5.



Von Hoffnungserinnerung und „befriedetem Vergessen“ [1]

VON BRITTA KONZ [2]

Einleitung

Judentum und Christentum sind „Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften“,[3] das Gedenken ist Kern ihrer Identität. Gerade die im Erleben von Geschichte als „Geschichte Gottes mit den Menschen“ entstandene jüdische und christliche Tradition, so meine These, können einen konstruktiv-kritischen Umgang mit Geschichte, Erinnerung und Vergessen befördern, weil sie Erinnerung und Hoffnung verbinden und damit zur „Zukunftserinnerung“ herausfordern.[4] Mit Zukunftserinnerung ist hier das Bedeutungsspektrum einer Erinnerung, die für die Zukunft arbeitet und Zukunft eröffnet sowie einer Erinnerung, die auf Verheißungen für die Zukunft rekurriert, gemeint.[5]

Ich möchte mich der Frage nach der Gestalt der jüdischen und christlichen Erinnerungskultur vom Phänomen des Vergessens aus nähern. Kann und darf es nach jüdischem und christlichem Verständnis ein „sinnvolles Vergessen“ geben?

---

[1] Zum Begriff des „befriedeten Vergessens“ siehe: *Harald Weinrich*, Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, C.H. Beck, München 1997, 174.

[2] Dr. Britta Konz ist seit Oktober 2001 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg.

[3] *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1977, 165.

[4] *Astrid Greve*, Zukunftserinnerung im Neuen Testament, in: Junge Kirche 3 (1999), 145–152.

[5] Vgl. ebd., 150.

In der gegenwärtigen Forschungsdiskussion wird eine neue Verhältnisbestimmung des Phänomens des Vergessens gefordert. So konstatiert beispielsweise der Historiker Dirk von Laak „einen kulturellen Wandel, in dem das Vergessen nach und nach das Stigma des Pathologischen erhalten hat".[6] Der Pädagoge Hans-Joachim Petsch fragt an, ob nicht auch das Vergessen eine bildende Funktion habe.[7]

Diese Anfragen fordern m.E. dazu heraus, noch einmal genauer das „Wie" jüdischen und christlichen Erinnerns zu konturieren und die lebensbefördernde Intention des biblischen Eingedenkens zu akzentuieren. Dabei zeigt sich, dass hier Hoffnungserinnerung und eine Form des „befriedeten Vergessens" durchaus als Bündnispartner gesehen werden.

Anfragen an das individuelle Erinnern und Vergessen

„Erinnerungen sind wie Einfälle: Sie kommen nicht, wann und wie ich es will."[8] Wie eine Katze stromern sie durch das Bewusstsein, sind einerseits gute Begleiter, andererseits aber auch „unabhängig, unbestechlich, ungehorsam", also eigentlich nicht domestizierbar.[9]

Die neurowissenschaftliche Forschung betont den hochgradig dynamischen, subjektiven und (emotional) zustandsabhängigen Charakter des individuellen Gedächtnisses.[10] Befinden wir uns in einem eher depressiven Zustand, werden vorwiegend negative Erlebnisse abgerufen bzw. negativ gefärbt, in Phasen großer Zufriedenheit sehen wir die Ereignisse eher positiv.[11] So wird z.B. die Erinnerung vom Tag des Kennenlernens einer Person am Hochzeitstag eine andere sein als am Tag der Trennung. Unser Gedächtnis unterliegt Zeit unseres Lebens fortlaufenden Veränderungen, weil die

---

[6] *Dirk von Laak*, Widerstand gegen die Geschichtsgewalt. Zur Kritik der ‚Vergangenheitsbewältigung', in: *Ders. / Norbert Frei / Michael Stolleis* (Hg.), Geschichte vor Gericht. Historiker, Richter und die Suche nach Gerechtigkeit, C.H. Beck, München 2000, 11–28, hier 22.

[7] *Hans-Joachim Petsch*, Glücklich ist, wer vergisst! Auch das Vergessen bildet, in: *Günther Bittner* (Hg.), Ich bin mein Erinnern. Über autobiographisches und kollektives Gedächtnis, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, 161–173, hier 161.

[8] *Reinhard Feiter*, Erinnerungen sind wie Einfälle, in: KatBl 128 (2003), 394–396, hier 394.

[9] Ebd.

[10] Vgl. *Hans J. Markowitsch*, Das autobiographische Gedächtnis. Neurowissenschaftliche Grundlagen, in: *Günther Bittner* (Hg.), Ich bin mein Erinnern. Über autobiographisches und kollektives Gedächtnis, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, 23–40, hier 28.

[11] Vgl. ebd.

Erinnerungen bei jedem Abrufen neu eingespeichert werden.[12] Im Extremfall kommt es hierbei zu fehlerhaften oder sogar falschen Erinnerungen (False Memory Syndrom).[13]

Auch das Vergessen ist letztlich nicht domestizierbar und erinnert uns Menschen daran, dass wir nicht alles kontrollieren können.[14] Etwas, das wir vergessen wollen, holt uns wieder ein (wie z.B. bei Flashbacks, oder auch, um ein banaleres Beispiel zu geben, beim Ohrwurm), etwas, das wir unbedingt erinnern wollen, vergessen wir dagegen (wie Geburtstage, den Hochzeitstag, das Bild eines geliebten Menschen, das nach dessen Tod immer mehr vor unserem inneren Auge entschwindet, oder auch Prüfungsinhalte, die plötzlich wie weg zu sein scheinen). Nicht umsonst führt die Pädagogik einen unerbittlichen Kampf gegen das Vergessen, weil sie weiß, wie wenig von dem einmal Erlernten tatsächlich präsent bleibt.[15]

Das Vergessen gemahnt den Menschen an die grundlegende Erfahrung des „Nicht-Festhalten-Könnens", daran, dass er sein Leben letztlich nicht in der Hand hat. Aufgrund seiner Unvermeidlichkeit und Ausweglosigkeit wird das Vergessen in derselben Weise beklagt wie das Altern oder der Tod.[16] Seinen schlechten Ruf verdankt es wohl zum einen dieser Tatsache, dass es die „Traurigkeit des Endlichen" berührt und an den endgültigen Verlust des Gedächtnisses gemahnt.[17] Zum anderen gibt es fragwürdige Formen des Vergessens, als Strategien der Vermeidung und der Ausflucht.[18] Zu Recht wird die Legitimität des Vergessens angefragt, wenn es von gesellschaftlich mächtigeren Kräften verordnet oder individuell zur Entlastung des eigenen Gewissens bzw. Ausflucht vor einer Auseinandersetzung mit sich selbst praktiziert wird.[19] Schließlich bezieht sich der Ruf nach Vergessen oder Erinnerung nicht auf alles, grundsätzlich wird es als selbstverständlich hingenommen, dass bestimmte Sachen dem Vergessen

[12] Vgl. ebd.
[13] Vgl. ebd.
[14] Vgl. *Knut Berner*, Vergessen – Verzeihen – Eingedenken. Das Gedächtnis als Thema theologischer Anthropologie, in: BThZ 23. Jg. H1 (2006), 26–42, hier 28.
[15] *Hans-Joachim Petsch*, Glücklich ist, wer vergisst!, 161. Petsch plädiert für die Pädagogik, neben Lern- und Gedächtnistechniken auch eine Kunst des Entleerens zu vermitteln. Zur Bildung gehört seiner Ansicht nach auch, „sich nicht in den Abgründen des Erinnerns zu verlieren, sich das Leben hier und jetzt nicht durch ein Zuviel an Erinnern zu verderben". Ebd., 163.
[16] *Paul Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, Wilhelm Fink Verlag, München 2004, 651.
[17] Ebd., 672.
[18] Ebd., 680.
[19] Vgl. *Berner*, Vergessen – Verzeihen – Eingedenken, 29.

anheim fallen. Niemand wird z.B. ernsthaft ein dauerhaftes Erinnern oder die Erlaubnis zum Vergessen eines Einkaufes im Supermarkt einfordern, sofern dort nicht etwas wirklich Gravierendes stattgefunden hat.

Ohne die Fähigkeit zu selektieren und zu vergessen, wäre unser Bewusstsein hoffnungslos überlastet.[20] Auch sind Menschen, die jeden kleinen Fehler und jedes kleine Säumnis der Anderen niemals vergessen und ihnen immer wieder vorhalten, wohl kaum sozialfähig.[21] Das Vergessen gehört also konstitutiv zum Leben dazu und bildet den Gegenpart zu Erinnerung und Gedächtnis.

Friedrich Nietzsche: Das Vergessen als Voraussetzung zum Glück

Einer der populärsten Fürsprecher des Vergessens ist Friedrich Nietzsche, der das menschliche Dilemma beklagt, „das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen".[22] Vergessen sieht er als Voraussetzung zum Glück:

„Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheit vergessend, niederlassen kann, [...] der wird nie wissen, was Glück ist und noch schlimmer: er wird nie etwas thun, was Andere glücklich macht."[23]

Für seine Fähigkeit des seligen Vergessens beneidet er das Tier:

„Betrachte die Herde, die an dir vorüberweidet: sie weiss nicht, was Gestern, was Heute ist, springt umher, frisst, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblicks, und deshalb weder schwermüthig noch überdrüssig."[24]

Der Mensch ist nach Nietzsche vor die Herausforderung gestellt, eine „Grenze zu bestimmen, an der das Vergangene vergessen werden muss, wenn es nicht zum Todtengräber des Gegenwärtigen werden soll".[25] Nietzsche verweist auf die menschliche Fähigkeit zur Umformung und Umgestaltung von Erinnerung.[26] Kriterium für das, was bestehen bleiben kann, ist für Nietzsche die Umwandelbarkeit in Lebensbeförderndes. Bildlich

---

[20] Vgl. *Petsch*, Glücklich ist, wer vergisst!, 170

[21] Vgl. *Berner*, Vergessen – Verzeihen – Eingedenken, 29.

[22] *Friedrich Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874), in: *Ders.*, Sämtliche Werke Bd. 1. Kritische Studienausgabe, hg. v. *G. Colli / M. Montinari*, de Gruyter/dtv, Berlin/München 1988, 249.

[23] Ebd., 250.

[24] Ebd., 248.

[25] Ebd., 251.

[26] Vgl. *Petsch*, Glücklich ist, wer vergisst!, 164.

drückt er dies mit der recht drastischen Metapher eines „zu Blut umschaffen" des Vergangenen aus.[27] Alles, was sich nicht in Leben umwandeln lässt, darf nach Nietzsche vergessen werden.[28] Es gilt also, zu bestimmen, wann Historie „von Nutzen" oder „von Nachteil" ist, „dass man eben so gut zur rechten Zeit zu vergessen weiß, als man sich zur rechten Zeit erinnert".[29]

Nietzsche hält das unhistorische Empfinden des Menschen für das „wichtigere und ursprünglichere".[30] Zwar konstituiert er sich als Mensch, indem er seine Kraft nutzt, „das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen", er würde aber ohne „jene Hülle des Unhistorischen" niemals „angefangen haben und anfangen zu wagen".[31] Schöpferisch sein kann für Nietzsche nur derjenige, der „sich mutig in den ‚Geburtsschoß' des Unhistorischen begibt" und es „wagt, das Leben noch einmal von vorn anzufangen, frei vom Ballast des Historischen und seinen Altlasten".[32]

Von hier aus gedacht stellt sich eine grundlegende Anfrage an die jüdische und christliche Erinnerungskultur. Wenn das Vergessen konstitutiv zum Leben dazugehört, wie Nietzsche betont, und Neuanfänge ermöglicht, wird der Auftrag zum Erinnern hier nicht überbetont? Kann die „Pflicht zur Erinnerung" zu einer „Tyrannei des Gedächtnisses" verkommen?[33] Müsste neben der Ermahnung *„Zachor!"* (Gedenke!) nicht eine Form des sinnvollen Vergessens etabliert werden?

Zur Erörterung dieser Fragen muss zunächst jedoch noch eine andere Seite des Vergessens ausgelotet werden: das leidvolle Vergessen.

Sigmund Freud: Unbefriedetes und befriedetes Vergessen oder: Von der Unmöglichkeit, das Vergessen zu erzwingen oder zu beherrschen

Im Gegensatz zu Nietzsche nähert sich Sigmund Freud dem Vergessen eher skeptisch, hinterfragend. Ist es wirklich möglich zu vergessen? Ricoeur hält die Psychoanalyse für den „vertrauenswürdigste[n] Verbündete[n] [des

[27] *Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 251.
[28] Vgl. ebd. u. *Petsch*, Glücklich ist, wer vergisst!, 164.
[29] *Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 251. Vgl. den Titel der Abhandlung Nietzsches: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie."
[30] Ebd., 252.
[31] Ebd., 253.
[32] *Petsch*, Glücklich ist, wer vergisst!, 165.
[33] *Pierre Nora*, Das Zeitalter des Gedenkens, in: *Ders.* (Hg.), Erinnerungsorte Frankreichs, C.H. Beck, München 2005, 543ff, hier 575.

Philosophen] im Zuspruch für die These des Unvergeßlichen".[34] Tatsache ist, dass das Vergessen spätestens mit Freud seine Unschuld verloren hat.[35] Jeder, der seit Erfindung der Psychoanalyse vergessen will oder vergessen hat, muss dies zumindest erklären oder rechtfertigen.[36]

Unterstützung erhält Sigmund Freud interessanterweise auch von der Neurowissenschaft. Tatsächlich wird, wie Markowitsch und Welzer betonen, eher wenig vergessen. Auch wenn nicht jederzeit alles abrufbar ist, so ist doch „das meiste, was wir im Laufe des Lebens langfristig eingespeichert haben, weiterhin irgendwo im Gehirn verfügbar".[37] Das Problem ist nicht so sehr das Gedächtnis, sondern liegt eher im Abrufen der abgespeicherten Informationen.

Zur Beschreibung seiner Theorie des Unbewussten wählte Sigmund Freud zwei Metaphern, die beide den tiefenpsychologischen Zusammenhang von Erinnern und Vergessen erhellen. Sie sind meiner Ansicht nach aber auch dafür geeignet, zu einem differenzierten Verständnis von Vergessen zu gelangen.

So vergleicht Freud das Unbewusste mit einer Wachstafel, einem „Wunderblock": Auf seiner Oberfläche hat dieser „Wunderblock" ein durchsichtiges Papier und eine Zelluloidschicht, auf die mit einem Griffel geschrieben werden kann.[38] Die Schrift bleibt jedoch nicht wie auf Papier dauerhaft erhalten, sondern kann durch Abheben beider Bedeckungen wieder gelöscht werden.[39] Wenn man die Wachstafel jedoch gegen das Licht hält, macht man eine interessante Entdeckung: Tatsächlich ist die Schriftspur noch auf der Zelluloidschicht zu erkennen.[40] Sie ist also nicht vollständig gelöscht, auch wenn dies auf den ersten Blick so scheint und man die Schrift auch nicht ohne weiteres lesen kann.[41] So erfüllt die Wachstafel eine doppelte

---

[34] *Ricoeur*, Gedächtnis. Geschichte. Vergessen, 680.

[35] Vgl. *Weinrich*, Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, 171.

[36] Vgl. ebd.

[37] *Hans J. Markowitsch*, Das autobiographische Gedächtnis. Neurowissenschaftliche Grundlagen, in: *Günther Bittner* (Hg.), Ich bin mein Erinnern. Über autobiographisches und kollektives Gedächtnis, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, 23–40, hier 29.

[38] *Sigmund Freud*, Notizen über den Wunderblock (1924), in: *Ders.*, Studienausgabe Bd. III: Psychologie des Unbewußten, hg.v. *Alexander Mitscherlich u.a.*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1975, 364–369, hier 366ff.

[39] Vgl. ebd., 367.

[40] *Weinrich*, Lethe, 170.

[41] Vgl. *Sigmund Freud*, Notizen über den Wunderblock, 368.

Funktion: Sie ist weiterhin aufnahmefähig und neu beschreibbar und liefert gleichzeitig eine „Dauerspur des Geschriebenen".[42]

Überträgt man dies auf die Erinnerungen, so lässt sich schlussfolgern, dass, auch wenn Erinnerungen zunächst nicht mehr „lesbar", also abrufbar zu sein scheinen, sie dennoch im Unbewussten fortbestehen können. In seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur" weist Freud darauf hin, dass „Vergessen" keine völlige „Zerstörung der Gedächtnisspur" impliziere.[43] Stattdessen bleibt seiner Ansicht nach alles, „was [im Seelenleben] einmal gebildet wurde [...] irgendwie erhalten" und kann „unter geeigneten Umständen [...] wieder zum Vorschein gebracht werden".[44] Allerdings schränkt Freud gleich darauf seine These etwas ein, indem er schreibt, dass „das Vergangene im Seelenleben erhalten bleiben *kann*, nicht *notwendigerweise* zerstört werden muss".[45] Dennoch hält er daran fest, dass „die Erhaltung des Vergangenen im Seelenleben eher Regel als befremdliche Ausnahme" sei.[46]

Im Unterbewussten gibt es allerdings Kräfte, die die Erinnerungen zurückhalten wollen. Für diesen Prozess der Verdrängung wählt Freud das Bild eines Wächters, der zwischen dem Vorraum und dem Raum eines Salons platziert ist und den Salon bewacht.[47] Der Vorraum des Salons ist der Ort des Unbewussten während der Salon das Bewusstsein repräsentiert. Der Wächter hat nun die Aufgabe, „die einzelnen Seelenregungen", die sich wie Wartende im Vorraum tummeln, zu mustern, zu „zensurieren" und den Zugang zum Salon zu verwehren, wenn ihm irgendetwas missfällt.[48] Zwischen dem „Vorraum des Unbewußten" und dem Salon des Bewusstseins herrscht ständig Bewegung, weil die Seelenregungen sich nicht mit dem Platz im Vorraum zufrieden geben. Wie Wartende begehren sie Einlass, das Unbewusste will ins Bewusstsein gelangen. Die Bewusstwerdung scheitert aber am „Widerstand" des Wächters, der die Schwelle versperrt. Falls es einem Wartenden/ einer Seelenregung dennoch gelingt, eine

[42] Ebd., 368.

[43] *Sigmund Freud*, Das Unbehagen in der Kultur (1930[1929]), in: *Ders.*, Studienausgabe Bd. IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, hg. v. *Alexander Mitscherlich u.a.*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1974, 191–270, hier 201.

[44] Ebd.

[45] Ebd., 204.

[46] Ebd., 204.

[47] *Sigmund Freud*, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, XIX. Vorlesung: Widerstand und Verdrängung, in: *Ders.*, Gesammelte Werke Bd. 11, hg. v. Anna Freud u.a., Fischer Verlag, Frankfurt am Main [7]1978, 305ff.

[48] Ebd., 305.

momentane Unachtsamkeit des Wächters auszunutzen und einen Fuß über die Schwelle zu setzen, also „vorbewußt" zu werden, wird er/sie vom Wächter wieder aus dem Salon verdrängt.[49] Nur wenn es den Regungen gelingt, am Wächter vorbei „die Blicke des Bewußtseins auf sich zu ziehen", gelangen sie vom Vorbewusstsein ins Bewusstsein.[50] Der Wächter kann auch getäuscht werden, indem sich das Verdrängte „in Form der neurotischen Symptome, der ‚Ersatzbildungen', doch in den Salon einschleicht".[51]

Das Unbewusste ist demnach, mit Harald Weinrich gesprochen, ein „Ex-Bewußtes".[52] Es wurde zwar vergessen, existiert aber dennoch weiter und bildet eine „‚latente' Schicht der Seele".[53] Warum aber werden bestimmte Dinge vergessen und ins Unterbewusstsein verdrängt?

Freud erklärt sich das Vergessen und Verdrängen mit einer grundlegenden menschlichen Abneigung dagegen, sich mit sich selbst auseinanderzusetzen: „Was mir unangenehm, ärgerlich, peinlich, gewissensquälerisch ist, das eben vergesse ich gerne und leicht und erreiche durch diese Weise mein psychisches Ziel: ‚Vermeidung von Unlust'".[54] Da Erinnerungen aber nicht domestizierbar sind, holt einen dies alles in irgendeiner Form wieder ein. Im psychoanalytischen Prozess kann mithilfe des bekannten Dreischrittes von „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten" ein friedvoller Umgang mit dem ehemals Verdrängten und störenden Unterbewussten gefunden werden.

Welcher Umgang mit Erinnerungen resultiert nun aber aus diesem analytischen Prozess? Soll und muss das wiederbelebte Vergessene dauerhaft im Bewusstsein erhalten werden?[55] Weinrich differenziert für die Beantwortung dieser Frage zwischen einem „unbefriedetem" und einem „befriedetem Vergessen".[56] Das „unbefriedete Vergessen" ist für ihn die Situation vor der Analyse, in der das Verdrängte rumort und Leid erzeugt, das „befrie-

---

[49] *Weinrich*, Lethe, 170.

[50] Ebd. Freud spricht von einer „Abwehr gegen Unlustregungen", *Ders.*, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse: IV Vorlesung: Die Fehlleistungen, in: *Ders.*, Gesammelte Werke Bd. 1, hg. v. Anna Freud u.a., Fischer Verlag, Frankfurt am Main [7]1978, 80ff, hier 95.

[51] *Petsch*, Glücklich ist, wer vergisst!, 166.

[52] *Weinrich*, Lethe, 171.

[53] Ebd.

[54] Ebd. Vgl. *Freud*, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse Bd. 1.

[55] Ebd., 174.

[56] Ebd.

dete Vergessen" dagegen der Zustand nach der Analyse.[57] Vom unbefriedeten Vergessen führt kein direkter Weg zum befriedeten Vergessen, der „Umweg über das Bewußtsein ist nicht zu vermeiden". Das unbefriedete Vergessene bzw. Verdrängte muss demnach zunächst bewusst gemacht und durchgearbeitet werden, bevor es befriedet vergessen und verabschiedet werden kann.[58] Auch Ricoeur betont, dass das Durcharbeiten, die Arbeit der Wiedererinnerung, nicht ohne Trauerarbeit vollzogen werden kann.[59]

Befriedetes Vergessen impliziert also, dass eine (vormals vielleicht unbewusste) belastende und bindende Erfahrung aus der Vergangenheit in einem anstrengenden und auch leidvollen Prozess offengelegt und bearbeitet wurde und anschließend in Frieden losgelassen werden kann. Dabei muss gegen das Bedürfnis der Verdrängung und „Vermeidung von Unlust" angegangen werden, allerdings nicht ohne Gewinn: Der Prozess der Durcharbeitung setzt die Kräfte frei, die vorher für den Verdrängungsprozess aufgewendet werden mussten. Sie können jetzt in die Neugestaltung der Gegenwart und Zukunft fließen. Nun kann ohne Verdrängungs- und Vermeidungsstrategie auf den Ertrag der Vergangenheit zugegriffen werden. Und dies gilt meiner Ansicht nach sowohl für individuelle als auch für kollektive Erinnerungsprozesse. Verdrängtes bindet an die Vergangenheit und bindet Energien, weil es immer wieder versucht, an die Oberfläche zu gelangen und zurückgehalten und verdrängt werden muss. Befriedete Erinnerung befähigt zu einer gelungenen Verhältnisbestimmung von Vergangenheit als einem zur positiven Gestaltung der Gegenwart und Zukunft befähigenden „Erfahrungsraum" (Koselleck). Befriedetes Vergessen ist in diesem Sinne ein Bündnispartner der befriedeten Erinnerung, die nicht mehr störend in die Gegenwart hineinragt, nicht mehr in Vergangenes zurückzieht und Handlungsspielräume hemmt oder lähmt, sondern Energie frei gibt für die positive Gestaltung der Gegenwart und Zukunft.

Es geht also um eine produktive Aneignung des Vergangenen, die ein befriedetes Vergessen ermöglicht,[60] oder, mit Nietzsches Bild gesprochen, um das „in Blut umschaffen", also um ein lebensbeförderndes Umwandeln des Erlebten.[61] In diesem Sinn können Erinnerung und befriedetes Vergessen als Bündnispartner angesehen werden. Verdrängung und verordnetes Vergessen dagegen sind leidvoll und lebenshemmend.

---

[57] Ebd.
[58] Vgl. *Petsch*, Glücklich ist, wer vergisst!, 167.
[59] *Ricoeur*, Gedächtnis. Geschichte. Vergessen, 681.
[60] Vgl. *Petsch*, Glücklich ist, wer vergisst!, 167.
[61] Ebd., 170.

Dies zeigt sich (für die kollektive Erinnerung) auch am Phänomen der „Ent-innerung“[62], wenn Spuren ausgelöscht[63] und das Gedächtnis manipuliert werden sollen, wie z.B. in Diktaturen, die das Geschichtsbild in ihrem Sinn normieren. Ricoeur betont, dass die „Fragilität der Identität“ beständig „Gelegenheit zur Manipulation des Gedächtnisses“ biete.[64] Die „größte Gefahr“ sieht er in der „Handhabung der autorisierten, verbindlich gemachten, gefeierten und im gemeinsamen Gedenken begangenen Geschichte – der offiziellen Geschichte“.[65] Das „Hilfsmittel“ der Erinnerung, die Erzählung, gerät seiner Ansicht nach zur Falle, sobald Machthabende „auf dem Wege der Einschüchterung oder Verführung, der Ängstigung oder der Schmeichelei eine harmonische Erzählung durchsetzen“.[66] Eine besonders heimtückische Form des Vergessens resultiere daraus, dass „gesellschaftliche[..] Akteure ihres originären Vermögens beraubt werden, sich selbst zu erzählen“.[67] So beklagt Nicola Lauré al-Samarai die historische Enteignung schwarzer Deutscher, deren Geschichte im kollektiven Gedächtnis der Deutschen „verschwunden-gemacht“ wurde und wird. Dagegen setzen Schwarze deutsche Männer und Frauen eine „selbstermächtigende Einschreibung einer re/visionären Gegengeschichte und Gegenerinnerung“.[68]

Bereits der griechische Philomena-Mythos erzählt von einem solchen „zum Schweigen-Bringen“ in seiner ganzen Brutalität: Der Tyrann Thereus schneidet seiner Schwägerin Philomena die Zunge heraus, nachdem er sie vergewaltigt hat, um zu verhindern, dass sie über das Verbrechen spricht. Dennoch findet sie Wege sich mitzuteilen, und Narrative sind bekanntermaßen notwendig, um Erinnerung zu konsolidieren: Sie webt einen Teppich, der ihre Geschichte darstellt.

Verschärft wird die Problematik der „Ent-innerung“ auch dadurch, dass verordnetes Vergessen von einer „insgeheimen Mittäterschaft“ flankiert werden kann. Das Vergessen wird dabei, wie Ricoeur darlegt, zu einem „halb passiven, halb aktiven Akt“, weil es beim Großteil der gesellschaft-

---

[62] *Nicola Lauré al-Samarai*, Inspirited Topography. Über/Lebensräume, Heim-Suchungen und die Verortung der Erfahrung in Schwarzen deutschen Kultur- und Wissenstraditionen; in: *Maureen Maisha Eggers / Grada Kilomba / Peggy Piesche / Susan Arndt* (Hg.), Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Unrast Verlag, Münster 2005, 118–134.

[63] Vgl. *Ricoeur*, Gedächtnis. Geschichte. Vergessen, 636.

[64] Ebd., 684.

[65] Ebd., 684f.

[66] Ebd.

[67] Ebd.

[68] *Lauré al-Samarai*, Inspirited Topography, 119.

lichen Akteure der Vermeidung oder Ausflucht dient, ein „Ausdruck der Unaufrichtigkeit" oder des „Nichts-davon-Wissen-Wollen[s]" ist.[69]

Zwei Beispiele für den Umgang mit dem fehlenden Gedächtnis und dem Vergessen in der Geschichtswissenschaft

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus diesen Beobachtungen für die Geschichtswissenschaft? Im historischen Diskurs lassen sich für die jüngere Zeit zwei konträre Ansätze ausmachen, wie mit der Fehlerhaftigkeit des Gedächtnisses und dem Vergessen umgegangen werden sollte.

Fried: Das Gedächtnis als fehlerhafte Instanz

Unter Bezugnahme auf hirnphysiologische und sozialpsychologische Erkenntnisse beschreibt der Frankfurter Mediävist Johannes Fried in seinem Buch *Der Schleier der Erinnerung* das Gedächtnis als per se fehlerhafte, irrende und unzuverlässige Instanz.[70] Die „Irrwege der Erinnerung" setzen seiner Ansicht nach „der Erkenntnis Grenzen".[71] „Erinnerung", so Fried, „fließt, verzweigt sich und verliert sich je weiter in die Vergangenheit zurück desto tiefer in dem Schlund des Vergessens."[72] Dementsprechend sei Geschichte vielfach das Resultat einer durch das Gedächtnis verfälschten Erinnerung an die Vergangenheit. Der Historiker müsse deshalb eine grundlegende „Gedächtniskritik" vollziehen, d.h. eine „Formgeschichte der Verformung entwerfen und eine methodisch kontrollierte Memorik einsetzen".[73]

Ricoeur: Das Gedächtnis als Anspruch, die Vergangenheit getreu wiederzugeben[74]

Paul Ricoeur mahnt dagegen an, das Gedächtnis nicht prinzipiell unter Misstrauensverdacht zu stellen und plädiert stattdessen für eine Politik des

---

[69] *Ricoeur*, Gedächtnis. Geschichte. Vergessen, 684f.
[70] Vgl. z.B. *Johannes Fried*, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, C.H. Beck, München 2004, 373.
[71] Ebd., 197.
[72] Ebd.
[73] Ebd., 232.
[74] *Ricoeur*, Gedächtnis. Geschichte. Vergessen, 635.

„maßvoll-gerechten Gedächtnisses".[75] Das Vergessen führt seiner Ansicht nach zur Anfrage an die Treue des Gedächtnisses zur Vergangenheit: „Das Vergessen ist die dem Anspruch des Gedächtnisses auf Vertrauenswürdigkeit entgegenstehende Herausforderung par excellence."[76]

Grundsätzlich geht er von der Vorstellung einer produktiven Kraft von Geschichte und Erinnerung aus, auch wenn die Historie immer „unentschieden, plausibel, wahrscheinlich, anfechtbar, kurz: immer im Prozeß des Um-schreibens begriffen" bleibe.[77]

Er erörtert die Zuverlässigkeit von Erinnerungen hinsichtlich ihres „Vertrauensverhältnisses".[78] Historiker haben seiner Ansicht nach den Auftrag, Zeugnisse kritisch zu prüfen und stehen dabei ebenfalls „im Zeichen der Treue [...], die wir dem Vergangenen ‚schulden'":[79] „Man muß aufhören, sich zu fragen, ob eine Erzählung einem Ereignis ähnelt; man muß sich vielmehr fragen, ob die Gesamtheit der miteinander konfrontierten Zeugnisse verläßlich ist. Wenn das der Fall ist, können wir sagen, daß der Zeuge uns an dem erzählten Ereignis hat *teilnehmen* lassen."[80]

Ricoeur prononciert den elementaren Unterschied zwischen Fakt und Fiktion vergangener Wirklichkeit. Das Kriterium der Differenz ist für ihn der prinzipielle Anspruch der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses, den die Fiktion nicht teilt. Bevor der Zeuge seine Wahrnehmung mitteilt, „hat er gesehen, gehört, erfahren (oder er hat geglaubt zu sehen, zu hören, zu erfahren, darauf kommt es nicht an)". Er ist, wie Ricoeur sagt, „affiziert worden", d.h. durch das Ereignis betroffen worden, vielleicht erschüttert, verletzt, aufgewühlt. Was er später erzählt, hat mit diesem *„Affiziert-Sein"* zu tun. So gesehen lässt sich nach Ricoeur „von einem Abdruck des vorangegangenen Ereignisses sprechen, der dem Zeugnis selbst vorausgeht; der Abdruck wird in gewisser Weise durch das Zeugnis übertragen, welches einen Aspekt von Passivität, von *Pathos* aufweist [...]".[81] Die Erzählung wirkt auf die Zuhörenden, die ihrerseits den Effekten des Geschehenen

---

[75] Ebd., 15.

[76] Ebd., 635.

[77] *Paul Ricoeur*, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen [Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 2], Wallstein Verlag, Göttingen 1998, 40.

[78] Ebd., 32.

[79] *Burkhard Liebsch*, Vorwort, in: *Paul Ricoeur*, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen [Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 2], Wallstein Verlag, Göttingen 1998, 7–20, hier 14.

[80] *Ricoeur*, Das Rätsel, 33.

[81] Ebd., 38.

ausgesetzt sind, „dessen Energie oder Gewalt das Zeugnis vermittelt". Hierbei werden sie „zu [...] Zeugen zweiten Grades".[82]

Im Streit mit Martin Walser über „Erinnerung oder Vergessen?" argumentierte Ignatz Bubis auf eine ähnliche Art und Weise mit dem „Affiziert-Sein" und dem Treueverhältnis des Zeugen zum Ereignis. Selbst wenn, so führt er aus, „die Erzählenden bis zu einem gewissen Grad erfinden, was und wie sie erzählen" und die Erinnerungen durch die Narration unvermeidlich gefiltert und angepasst werden, erfinden die Erzählenden nicht, „worauf sie mit ihrer Erzählung antworten". „Es ist", so Bubis, „die Erinnerung, durch die dieser Überschuss in unseren Erzählungen rumort und diese stört."[83] Auch in kollektiven Erinnerungsprozessen scheinen Erinnerungen nicht vollständig domestizierbar zu sein. Auch hier können sie, wie in individuellen Erinnerungsprozessen, plötzlich hervorbrechen oder wieder an aktueller Relevanz gewinnen und damit Gewissheiten in Frage stellen und nicht erfüllte Ansprüche „erneut auf die Agenda" setzen. Indem sie immer wieder Gehör und Antworten fordern, rufen sie in die Verantwortung.[84] Kollektive Erinnerungsgestaltung muss notwendigerweise dynamisch und veränderbar bleiben, weil sie sonst Gefahr läuft, Erinnerungen zu kontrollieren und zu normieren und damit gesellschaftlich marginalisierten Gruppen die Möglichkeit nimmt, ihre „Gegen-"Erinnerung zu artikulieren.

Das Verständnis von Erinnerung als Ruf in die Verantwortung ist Kern jüdischer und christlicher Tradition. Ich möchte nun im Folgenden aufzeigen, welche Erinnerungskulturen Judentum und Christentum entwickelt haben, in welchem Verhältnis hier das Erinnern und Vergessen stehen und inwiefern sie die gegenwärtige Erinnerungskultur sinnbringend bereichern können.

Anmerkungen zur jüdischen Kultur des Erinnerns

Das Judentum ist nach Jaques Le Goff das „Gedächtnisvolk par excellence"[85] oder, mit Elie Wiesel gesprochen, heißt „Jude sein [...] sich zu erinnern".[86]

---

[82] Ebd., 39.
[83] Zitiert nach: *Feiter*, Erinnerungen, 395.
[84] Ebd.
[85] Zitiert nach: *Weinrich*, Lethe, 230f.
[86] Zitiert nach ebd., 231. In diesem Sinn lässt Elie Wiesel in einem seiner Romane den Protagonisten den Satz sprechen: „Wir sind Gottes Gedächtnis." Ebd.

Das jüdische Gedächtnis ist von seinem innersten Wesen her ein „Gedächtnis Gottes".[87] Gottes Beziehung zur Menschheit ist grundlegend dadurch bestimmt, dass er mit den Menschen eine Geschichte eingeht. Er gedenkt seiner Schöpfung, indem er den Bund mit den Menschen, seine Beziehung mit ihnen, aufrechterhält. Weinrich beschreibt das Verhältnis als eine Art „Gedächtnisvertrag", der besagt, dass Gott sein Volk nicht vergessen wird, solange dieses an ihm als einzigem Gott festhält. Gottesdienst ist „für Juden immer Gedächtnisdienst". In der Geschichte Gottes mit den Menschen, der „story" des Volkes Israel, zeigt sich, dass Gott an seiner unverbrüchlichen Treue festhält. Er befreit aus der Sklaverei und führt ins gelobte Land. Der Exodus ist Ursymbol für die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk. Die kontinuierliche Erinnerung an den Exodus konstituiert den Glauben und die Hoffnung des Volkes Israel.[88]

Der Mensch antwortet auf Gottes befreiendes Handeln mit seinem Glauben an den einen Gott und drückt seinen Dank „im Gebet, besonders am Sabbat und an den großen Festtagen des jüdischen Kalenders" aus.[89]

„Dank zu sagen und im Lobpreis des zwischen Himmel und Erde geknüpften Gedächtnisbandes die Erinnerung an die Großtaten, die der Herr an seinem Volk vollbracht hat, zu bekräftigen, ist Herzstück jedes jüdischen Ritus und Inbegriff jüdischer Religiosität."[90]

Im hebräischen Denken ist das „Eingedenken, der Blick auf die Geschichte [...] die Grundform des menschlichen Lebens".[91] Überliefertes wird in der Tradition präsent und vor allem erfahrbar. Beim wöchentlichen Lesen der Thora und im Erleben der jüdischen Feiertage wird die Verhältnisbestimmung von Vergangenheit und Gegenwart im Hier und Jetzt stets neu vollzogen.[92] Tradition und Erinnerung werden dabei so gegenwärtig, als ob man sie selbst heute erleben würde und indem an ihr die Gegenwart in neuem Licht erscheint. Dabei wird die Vergangenheit nicht erzählt, um sie zu verklären oder zu beschwören. Sie wird vielmehr nahe gebracht, um über die Gegenwart nachzudenken.[93]

---

[87] Ebd.

[88] *Ingrid Schoberth*, Erinnerung als Praxis des Glaubens (Öffentliche Theologie 3), Chr. Kaiser, München 1992, 222.

[89] *Weinrich*, Lethe, 231.

[90] Ebd.

[91] *Astrid Greve*, Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns (Wege des Lernens 11), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999, 43.

[92] *Amir Eshel*, Zeit der Zäsur. Jüdische Dichter im Angesicht der Shoah, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 1999, 11.

[93] Vgl. ebd.

Die Erinnerung an Gottes befreiendes Handeln dient der ethischen Verpflichtung für die sozial Schwachen der Gesellschaft, die Witwen, Waisen, Fremden und Tagelöhner. In Dtn 10,19 wird beispielsweise an den Exodus erinnert, wenn Gott spricht: „Darum sollt ihr die Fremdlinge lieben; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland." Auch die Gebote werden eingeleitet mit der Erinnerung an die Herausführung aus der Sklaverei in Ägypten (Ex 20). Erinnerung impliziert im Alten Testament also eine ethische Verantwortung für die Gegenwart und bindet das Eingedenken fremden und eigenen Leids mit ein. „Die Praxis der Erinnerung konstituiert so das Volk und zugleich die Hoffnung Israels."[94]

Die biblischen Geschichten zeigen, dass die angemahnte Form der Erinnerung weder leicht noch selbstverständlich ist. Deshalb die dringlichen Ermahnungen des *Zachor! Erinnere Dich!*, mit der gegen das „Vergessen um das Gewordensein der gegenwärtigen Bedingungen" gegen das Vergessen des Lernens aus der Geschichte angekämpft werden soll.[95] Gerade weil um Erinnerung gerungen wird, scheint diese nicht selbstverständlich in der Gegenwart verankert zu sein.[96]

Walter Benjamin greift mit seinem Begriff des „Eingedenkens" auf das jüdische Verständnis von Erinnerung zurück. Erinnerung, die er intendiert, ist keine konforme, gefällige Erinnerung, sondern sperrig und unbequem, eine Erinnerung, die man sich erarbeitet, die zur Herausforderung wird. Sein „Engel der Geschichte" hat das Antlitz der Vergangenheit zugewandt und sieht „eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert". Dabei ist es ihm nicht möglich, die Toten zu erwecken und „das Zerschlagene zusammen[zu]fügen".[97] Für Walter Benjamin symbolisierte der Engel den Schrei des Entsetzens über die vielen Toten, die dem sogenannten „Lauf der Geschichte" zum Opfer fallen, die vielen Namenlosen, die zurückbleiben, dem Vergessen anheim fallen. Er wendet sich gegen einen Fortschritt, der im Sinne des „Rechtes der Stärkeren" gnadenlos voranschreitet, und keinen Gedanken an Schwächere verschwendet. Bedeutsam an der Beschreibung des Engels ist, dass dieser, gemäß hebräischem Zeitverständnis, den Blick der Vergangenheit

[94] *Schoberth*, Erinnerung als Praxis des Glaubens, 221.
[95] *Greve*, Erinnern lernen, 15.
[96] Vgl. ebd., 15f.
[97] *Walter Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften I, 2, hg. v. Rolf Tiedemann/ Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, 691–704, hier 697f.

zuwendet und der Zukunft den Rücken zukehrt.[98] Walter Benjamin kritisierte am historischen Materialismus, dass dieser den Blick starr in die Zukunft richte und Geschichte um ihre „entscheidende Dimension", nämlich „das Gewesensein" verfehle.[99] Der Historist hält sich seiner Ansicht nach in der Geschichte an das, was nicht verschwand, an das darwinistische Recht des Stärkeren, wodurch geschichtliches Verstehen „das des herrschend Gewordenen" wird.[100] Die Leidensgeschichte aber wird dabei verdrängt und übergangen.[101] Mit Nietzsche war Benjamin der Ansicht, dass wir die Historie brauchen, aber „anders, als [...] der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens".[102]

Auch wenn es Juden untersagt gewesen sei, die Zukunft zu erforschen, wurde ihnen diese dennoch, so Benjamin, nicht zur „homogenen und leeren Zeit".[103] Im Eingedenken lässt sich die Gegenwart bzw. Zukunft als Zeit erfahren, in der jeder Augenblick eine „kleine Pforte" darstellt, durch die der Messias treten kann.[104] Die „Angel dieser Messiaspforte" ist nach Benjamin das Eingedenken.[105]

Wenn wir von hier aus zurück zur jüdischen Erinnerungskultur kommen, ist festzuhalten, dass sich das jüdische Verständnis des Eingedenkens gegen eine Konzeption von Geschichte als reiner Kontinuitäts- und Fortschrittsgeschichte sperrt und die Opfer der Geschichte zu integrieren sucht. Eingedenken wird zudem von der messianischen Erwartung her bestimmt und meint ein wartendes, aber auch vertrauensvoll hoffendes Eingedenken, das ethische Impulse für die Gegenwart freisetzt.[106] Der Mensch kann nach biblischer Überlieferung gewiss sein, dass nicht alle Verantwortung für die

---

[98] Vgl. *Astrid Greve*, Erinnern lernen, 40.

[99] *Hermann Schweppenhäuser*, Zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins; in: *Karl Rahner Akademie* (Hg.), Geschichte denken, LIT, Münster 1999, 100.

[100] Ebd., 100.

[101] Vgl. a.a.O., 102.

[102] XII. These: *Walter Benjamin*, Geschichtsphilosophische Thesen, in: *Ders.*, Illuminationen. Ausgewählte Schriften, hg. v. *Siegfried Unseld*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1961, 275.

[103] *Walter Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften I, 2, hg. v. *Rolf Tiedemann/ Hermann Schweppenhäuser*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, 691–704, hier 704.

[104] Ebd.

[105] Vgl. *Jürgen Ebach*, Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an die biblische Exegese und Hermeneutik, in: *Ders.*, Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1995, 108–129, hier: 124.

[106] Vgl. *Schoberth*, Erinnerung als Praxis des Glaubens, 214.

Erlösung der Welt auf seinen Schultern liegt: Die Geschichte wird letztlich nicht durch die menschliche Erinnerung vollendet, sondern durch die Ankunft des Messias. Hieraus kann das Gedächtnis Hoffnung schöpfen, auch in hoffnungsloser Zeit.[107] Zugleich darf der Mensch darauf vertrauen, dass Gott zwar stetig seiner gedenkt, aber durchaus bereit ist, seine Sünden zu vergessen: „he does practice forgetting and is not for ever the look-out for human wrongdoing", so John Barton.[108] Mit diesem Vergessen schafft Gott Raum für die Neugestaltung der Beziehung zwischen Mensch und Gott.

Anmerkungen zur christlichen Erinnerungskultur

Gleichsam im Dialog mit dem Alten Testament entwickelte das Christentum eine spezifische Form des Eingedenkens, eine „Zukunftserinnerung",[109] die aus der Auseinandersetzung mit dem Kreuzestod Jesu hervorging.

Nach der Kreuzigung Jesu musste sich das Urchristentum der schmerzlichen Einsicht stellen, dass Gott den Tod Jesu nicht verhindert hatte und Leid nach wie vor existent ist. Es gewann aber eine Hoffnungsperspektive durch den Glauben an die Auferstehung und dadurch an die Begrenztheit von Leid und Tod, Hass und Vernichtung. Dabei ist es, wie Jens Schröter konstatiert, bemerkenswert, dass das anstößige, unheroische Ereignis der Kreuzigung nicht aus dem Gedächtnis verdrängt wurde:[110]

> „Jesus wurde auf grausame Weise und obendrein mit der schändlichsten Todesart hingerichtet, seine Anhänger waren geflohen, einer von ihnen war sogar zum Verräter geworden. Das frühe Christentum hat sich dem ausgesetzt und in verschiedener Weise Konsequenzen für sein Selbstverständnis daraus gezogen. Es handelt sich deshalb um einen Akt von Erinnerungsarbeit, der für das entstehende Christentum von konstitutiver Bedeutung war."[111]

Auch wenn der Kreuzestod zunächst den Glauben der Anhängerinnen und Anhänger Jesu in Frage stellte, gelang es ihnen, dem Ereignis eine Hoffnungsperspektive abzuringen. Diese war jedoch nicht „triumphalistisch", sondern, wie Astrid Greve schreibt, eine „zerbrechliche Hoffnung,

[107] Vgl. ebd., 215.

[108] *John Barton*, Forgiveness and Memory in the Old Testament, in: *Markus Witte* (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, Walter de Gruyter, Berlin 2004, 989.

[109] *Greve*, Erinnern lernen, 48.

[110] *Jens Schröter*, Geschichte im Licht von Tod und Auferweckung Jesu Christi. Anmerkungen zum Diskurs über Erinnerung und Geschichte aus frühchristlicher Perspektive; in: BThZ 23. Jg. H1 (2006), 3–25, hier 16.

[111] Ebd.

mühsam errungen auf dem Weg des Erinnerns".[112] Christliche „Zukunftserinnerung" nimmt, so Greve, den „nicht selbstverständliche[n] und dem Vergessen abgerungene[n] Impuls des biblischen ‚zachor', ‚erinnere dich'" auf und die „den Stimmen der Toten gegenüber bestehende Verpflichtung zur Zeugenschaft" wahr.[113]

Metz: Memoria passionis et resurrectionis und das Eingedenken fremden Leids

In seinen Werken hebt der katholische Theologe Johann Baptist Metz immer wieder hervor, dass die christliche Gottesrede angesichts der Leidensgeschichte der Welt formuliert werden muss. Er stellt sich damit der Herausforderung, vor der die Theologie spätestens seit Auschwitz steht und ruft zu einem in „anamnetischer Solidarität" vollzogenen Gottesgedächtnis auf, das Zukunft ermöglicht. Nach Johann Baptist Metz liegt in der „memoria passionis" die Kraft einer „gefährliche[n] und befreiende[n] Erinnerung, welche die Gegenwart bedrängt" und die „Plausibilitätsstrukturen einer Gesellschaft" anfragt, indem sie an die Zukunft der Hoffnungslosen, der Gescheiterten und Bedrängten erinnert und „die Glaubenden zwingt, sich ständig selbst zu verändern, um dieser Zukunft Rechnung zu tragen".[114] Bestand darf nicht das haben, was nur „schon immer so war" oder sich im Sinne des Rechtes der Stärkeren durchgesetzt hat. Memoria passionis wird, so Metz, zur „befreienden Potenz"[115], zur „gefährlichen Erinnerung", weil sie „unausgetragene, verdrängte Konflikte und unabgegoltene Hoffnungen" reklamiert und „gegen die herrschenden Einsichten früher gemachte Erfahrungen hoch [hält]" und damit „die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart" entsichert.[116]

„Memoria passionis" ist nach christlichem Glauben untrennbar mit der „memoria resurrectionis" verbunden. Die Befreiungsbotschaft der Auferstehung ist damit, so Metz, nicht frei von den „Finsternissen und Bedrohungen der menschlichen Leidensgeschichte".[117] Die Leidensgeschichte wird vielmehr zum integralen Bestandteil der Freiheitsgeschichte.[118] Befrei-

[112] *Greve,* Zukunftserinnerung, 146.
[113] Ebd.
[114] *Metz,* Glaube, 79.
[115] Ebd.
[116] Ebd.,176.
[117] Ebd., 99.
[118] Vgl. ebd., 98.

ung meint dann die Befähigung, „auf die Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit zu achten".[119] Die „gefährliche Erinnerung" wird damit Trägerin einer eschatologischen Hoffnung, die „Leiden und Schmerz, Trauer und Tragik des Lebens" nicht verdrängen muss.[120]

Durch die Verzahnung von Passion und Auferstehung ist die Leidensgeschichte aber auch eingebettet in eine Hoffnungsperspektive. Eingedenken, das Gedächtnis des Leidens, setzt Hoffnung frei, weil in der Erinnerung der Impuls und die Kraft zur Veränderung liegen, weil das Gedenken dem Leben zugewandt bleibt und weil nach christlichem (wie auch nach jüdischem) Glauben Geschichte in die Geschichte Gottes mit den Menschen gebettet ist.[121]

Hoffnungserinnerung

Jüdisches und christliches Erinnern bzw. „Eingedenken" verharrt also nicht in der Vergangenheitsbetrachtung, sondern verbindet den „Blick zurück", das „Sein in der Gegenwart" und das „Leben in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft". Eingedenken, Erinnerung und Hoffnung gehören nach biblischem Verständnis zusammen, weil die Hoffnung auf eine erlöste Zukunft aus dem „Gedächtnis [der göttlichen] [...] Verheißungen" resultiert.[122] Dabei ist es nach Schoberth für die Theologie „unabdingbar, Zukunft als Zukunft Gottes zu verstehen, die nicht als Horizont menschlichen Handelns gedacht werden kann".[123] Der Mensch erinnert sich an Gottes Heilszusagen und Heilstaten: Diese Erinnerung ist essentiell für die Hoffnung – und damit für positive Gestaltung des Lebens und Zusammenlebens.

Dabei handelt es sich immer um eine leidempfindliche Hoffnung, weil sie das Leiden nicht negiert oder verdrängt. Die biblische Theologie verbietet ein „mitleidloses Vergessen der Opfer". Auch die Toten, die Opfer der Geschichte, werden in die Vision einer gerechteren Gesellschaft einbezogen. Im jüdisch-christlichen Glauben gehören diese unverzichtbar „zur universalen solidarischen Gemeinschaft der Menschheit".[124] Somit werden Gesellschafts- und Geschichtstheorien angefragt, die ihre Visionen einer

[119] Ebd., 115.
[120] *Schoberth*, Erinnerung als Praxis des Glaubens, 212.
[121] Vgl. *Greve*, Erinnern lernen, 83, 168 u. 250.
[122] *Schoberth*, Erinnerung als Praxis des Glaubens, 191.
[123] Ebd.
[124] *Metz*, Glaube, 72/73.

universalen Gerechtigkeit nur auf die kommenden Generationen beziehen. Dies ist insofern bedeutsam, als eben kein sozialer Fortschritt die Ungerechtigkeit vergessen machen kann, die den Toten widerfahren ist.[125] Wenn Tote vergessen und nicht in die Vision einer gerechteren Gesellschaft einbezogen werden, verlieren sich die vergangenen Leiden aus dem Gedächtnis und die „Sinnlosigkeit" dieser Leiden wird widerspruchsfrei hingenommen. Damit wird ein inhumanes Gesellschaftsbild transportiert, das zur Schlussfolgerung kommen lässt, dass die Zeit alle Taten vergessen lässt und Täter letztlich oft besser durchs Leben kommen.[126] Auch Geschichtsvorstellungen müssen dementsprechend daraufhin befragt werden, ob sie bewusst oder unbewusst nur die Geschichte derjenigen transportieren, die sich durchgesetzt haben und erfolgreich und angesehen waren. Neuere Geschichtsentwürfe richten deshalb auch den Blick auf verdrängte und vergessene Hoffnungen und Geschichten. Wenn den Stimmen derjenigen, die gelitten haben, die Gewalt zum Opfer fielen und nicht zu ihrem Recht kamen, in der Gegenwart Mitspracherecht eingeräumt wird, kann dies unsere Gegenwarts- und Zukunftsperspektiven verändern und ihnen eine neue Dimension der Tiefe verleihen.[127]

„Es braucht die Erinnerung, damit dem Menschen überhaupt seine Taten zugeschrieben und angerechnet werden können, und zwar sowohl von anderen als auch von sich selbst. Kurz gesagt: In der Erinnerung ist die Möglichkeit von Moral beschlossen."[128]

„Die Reich-Gottes-Vision biblischer Traditionen steht", so Metz, „gegen den Versuch, Seligkeit um den Preis des Vergessens zu definieren."[129] In der Bibel ist die Erzählung einer Geschichte Gottes mit den Menschen untrennbar mit der Theodizeefrage verbunden: Die theozentrische Sicht der Geschichte bricht sich immer wieder an der Erfahrung, dass göttlicher Einfluss nicht immer zum Tragen kommt.[130]

Bei dieser Form der Erinnerung wird das Vergangene auch nicht „zu einem Abgeschlossenen stilisiert, zu dem die Gegenwart in keiner Beziehung mehr gedacht werden kann".[131] „Die Erinnerung", so Schoberth,

[125] Ebd., 73.
[126] Ebd.
[127] *Greve*, Erinnern lernen, 12.
[128] *Feiter*, Erinnerungen sind wie Einfälle, 395.
[129] *Metz*, Memoria passionis, 107.
[130] Vgl. *Johann Maier*, Geschichte in jüdischer Tradition; in: *Karl Rahner Akademie* (Hg.), Geschichte denken [Religion – Geschichte – Gesellschaft 13], LIT, Münster 1999, 3–17, hier 4.
[131] *Schoberth*, Erinnerung als Praxis des Glaubens, 15.

„gehört in die politische Gegenwart und kann nicht historisch archiviert werden als bloße Vergegenwärtigung geschichtlicher Ereignisse."[132]

Jüdische und christliche Erinnerungskultur ist und bleibt dem Leben zugewandt und soll den Menschen gerade nicht an die Vergangenheit fesseln und unfrei machen. Aufgrund der Anfrage, die die Sehnsucht nach Vergessen stellt, scheint es aber notwendig, noch einmal genauer den hoffnungszugewandten, phantasievollen und festlichen Charakter jüdischer und christlicher Erinnerungskultur zu akzentuieren.

Harvey Cox: Appell für eine Kultur der feiernden Erinnerung

Bereits in den späten 60er Jahren zeigte Harvey Cox in seinem Werk „Das Fest der Narren" die Bedeutung von Festlichkeit und Phantasie für die historische Existenz des Menschen auf. Nach Cox ist der Mensch in seinem innersten Wesen „ein Geschöpf, das nicht nur arbeitet und denkt, sondern das auch singt, tanzt, betet, Geschichten erzählt und feiert", ein „homo festivus"[133] und „homo phantasia":

> „Kein anderes uns bekanntes Geschöpf verlebendigt die Sagen seiner Vorväter, bläst die Kerzen auf der Geburtstagstorte aus, macht sich fein oder gibt vor, jemand anderes zu sein."[134]

Nur dann wird der Mensch seinen „göttlichen Ursprung und seine Bestimmung" verwirklichen, wenn er seine „Fähigkeit zu festlicher Freude und zum Gebrauch der Phantasie" nutzt.

Cox geht vom mittelalterlichen „Fest der Narren" als Symbol wahrer Festkultur aus: Gewöhnlich wurde dieses Fest um den ersten Januar gefeiert, indem sich selbst hohe Würdenträger und angesehene Bürger maskierten und verkleideten und Parodien und Spottlieder auf Herrschende abhielten.[135] Diese sozialkritische Komponente des Festes ist für Cox Dreh- und Angelpunkt echter Feierlichkeit, weil sich dadurch ein anderer Blick auf Gegenwart und Zukunft eröffnet. Beim spielerischen Demaskieren der Mächtigen konnten Handlungsspielräume entdeckt werden:

---

[132] Ebd., 205.

[133] *Harvey Cox*, Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin ³1971, 19.

[134] Ebd., 20.

[135] Ebd., 10.

„Am Fest der Narren konnte man sich endlich wieder einmal eine ganz andere Welt vorstellen – eine Welt, in der die Letzten die Ersten waren, in der feststehende Wertbegriffe auf den Kopf gestellt, Narren Könige und Chorknaben Prälaten wurden."[136]

Von hier aus entwirft Cox eine Kultur der Festlichkeit, die den Menschen wieder an seine eigentlichen Wurzeln zurückbinden soll. Cox hebt hervor, dass die menschliche Fähigkeit, sich als historisches Wesen „zur Zeit in Beziehung zu setzen" eben nicht nur auf intellektuellen Fähigkeiten beruht, sondern im Wesentlichen auch auf Festlichkeit und Phantasie. Dies ermöglicht eine kreative Integration der „Freuden anderer und die Erfahrung früherer Generationen" [...] in die eigene Erfahrungswelt.[137]

Festlichkeit ist für Cox dabei eine „sozial anerkannte Gelegenheit für den Ausdruck von Gefühlen, die normalerweise unterdrückt oder vernachlässigt werden".[138]

Das Fest setzt nach Cox „gemeinsame Erinnerung und kollektive Hoffnung voraus",[139] wobei die Festlichkeit eher mit dem Gedächtnis verwandt ist, die Phantasie mit der Hoffnung.[140] Kraft seiner Phantasie kann der Mensch Gewesenes antizipieren und Zukünftiges voraussehen. „Er bildet die Vergangenheit noch einmal und schafft eine ganz neue Zukunft."[141] Theologisch ausgedrückt, so Cox, „ist die Phantasie das Bild des Schöpfer-Gottes im Menschen".[142]

Da der Mensch in einer „Welt des beständigen Wandels" lebt, muss er sich stetig erneuern und anpassen. Hier kann die Festlichkeit zur lebensbefördernden Kraft werden, da sie eine Zäsur im Alltag setzt, den Erfahrungsschatz der Vergangenheit erschließen lässt und Provinzialismus reduziert.[143]

„Miteinander versetzen Festlichkeit und Phantasie den Menschen in die Lage, seine Gegenwart in einer reicheren, freudigen und schöpferischen Weise zu erfahren.[...] Man schneide einen Menschen von seinen Erinnerungen oder von seinen Visionen ab, so versinkt er in einen Zustand der Depression. Das gleiche gilt für eine Zivilisation. Solange sie verarbeiten kann, was ihr widerfahren ist, und zuversichtlich auf das zugehen kann, was ihr noch bevorsteht, bewahrt sie ihre Lebenskraft."[144]

---

[136] Ebd., 11.
[137] Ebd., 15.
[138] Ebd., 35.
[139] Ebd., 23.
[140] Ebd., 15.
[141] Ebd., 81.
[142] Ebd.
[143] Ebd., 21f.
[144] Ebd.

Festlichkeit impliziert immer das „Jasagen zum Leben" und echte Freude.[145] Wichtig für unseren Zusammenhang ist aber, dass Cox mit seinem Ruf nach Festlichkeit niemals ein oberflächliches Feiern propagiert, bei dem Unangenehmes und Leidvolles verdrängt oder negiert wird. Im Gegenteil, laut Cox ist es ein wesentliches Merkmal der Festlichkeit, dass sie Tragik und Leid kennt und integriert.[146] Intensive Festlichkeit resultiert oftmals gerade daraus, dass das Leid und die schlechten Seiten des Lebens weder übersehen noch unterdrückt, sondern anerkannt und bejaht werden.[147] Gerade unter denjenigen, denen Schmerz und Unterdrückung nicht fremd ist, sei die Fähigkeit, ungezwungen zu feiern oft viel stärker ausgeprägt.

Auch in religiöser Hinsicht sind Festlichkeit und Phantasie von Bedeutung, weil sich der religiöse Mensch hierbei als „Teil eines größeren Ganzen, einer längeren Geschichte, in der er eine bestimmte Rolle spielt", erlebt. Durch „Lied, Feier und Vision" werden ihm Vergangenheit und Zukunft vermittelt.[148] Festlichkeit dient dabei der Erinnerung, dass „wir ganz in der Geschichte leben, aber daß die Geschichte ihrerseits in einem anderen lebt".[149] Wenn die Welt nicht mehr im Horizont einer Transzendenz erfahren wird, verändert sich laut Cox die Wahrnehmung der Geschichte gänzlich: „Ohne einen umfassenden Rahmen wandelt sich Geschichte zu etwas anderem. Sie wird zu unserer totalen Umgebung, und wir fangen an, uns behindert zu fühlen."[150] Ohne einen inneren Bezug zur Vergangenheit und „ohne eine im echten Sinn verpflichtende Vision der Zukunft" erlebt der Mensch die Vergangenheit eher als Belastung und die Zukunft als perspektivlose Verlängerung der Gegenwart.[151]

Die Fähigkeit, sich echter Feierlichkeit hinzugeben und dabei „radikal andere Lebenslagen vorzustellen", verlor sich nach Cox in westlichen Industriegesellschaften, in denen der Mensch nach marktwirtschaftlichen Kriterien beurteilt wird und lebt.[152]

Cox sieht einen engen Zusammenhang zwischen dem Niedergang der Festlichkeit und der Proklamation Nietzsches „Gott ist tot".[153] Durch die

[145] Ebd., 35.
[146] Vgl. ebd., 38.
[147] Vgl. ebd.
[148] Ebd., 23.
[149] Ebd., 66.
[150] Ebd., 63.
[151] Ebd., 24.
[152] Ebd., 15.
[153] Ebd., 40.

Abwesenheit Gottes geriet zugleich auch der „‚göttliche[...] Bereich' der Geschichte" aus dem Blickfeld.[154] Weil er selber die Geschichte bestimmen wollte, hat der Mensch Gott „getötet". „Jetzt haben wir die Geschichte in der Hand, und nun mögen wir sie nicht."[155] Die Geschichte werde dadurch zerstört, dass man zu viel Aufmerksamkeit und Erwartung an sie herantrage. Der Mensch will sich selbst erschaffen, die Geschichte in der Hand haben, ist damit aber letztlich überfordert. „Das Entschwinden des göttlichen Bereichs macht zunächst die Geschichte zur einzigen Wirklichkeit des Menschen und zwingt ihn dann, ihrer furchtbaren Umarmung zu entkommen, indem er sie flieht."[156]

Hieraus ergebe sich die Konsequenz, entweder die Geschichte zu negieren[157] oder sich die Vergangenheit auf festliche Weise zu erschließen.[158]

Echte Festlichkeit impliziert also nach Cox ein Erinnerungsverständnis, das Leid, Trauer und Sozialkritik nicht unterdrückt, sondern in eine dem Leben zugewandte Kultur der Feier einbindet. Dies setzt eine Gedächtnishaltung voraus, die eine Transformation und Erneuerung ermöglicht, ohne dabei die Vergangenheit preiszugeben.

Gedächtnishaltung

Weder Hoffnung noch Erinnerung lassen sich befehlen, so ist die biblische Forderung nach „Eingedenken" nicht gemeint. Sie sind auch nicht einfach etwas, das wir, einmal errungen, für immer haben. Erinnerung in der Perspektive der Hoffnung ist eine Haltung, eine Bereitschaft, sich seiner Geschichte immer wieder neu bewusst zu werden, sich ihr zu stellen. Erinnerung ist eine „durch die Sinne" gegangene Lebenspraxis.[159] Jorge Semprún, Überlebender des KZ Buchenwald, hat dies eine „Gedächtnishaltung" genannt. Gedächtnis, so sagt er, darf nicht „bloß rituell", gewohnheitsmäßig vollzogen werden. Es darf nicht „nur dem plumpen Mitleid, der falsch verstandenen Identifikation und der historischen Selbstbefriedigung" dienen. Was ihm vorschwebt, ist ein „Gedächtnis, das reich ist an Ent-

[154] Ebd., 45.
[155] Ebd., 47.
[156] Ebd., 66.
[157] Vgl. ebd., 47. Cox schreibt, dass der Mensch, bei „seinem aufgeregten Versuch, der Geschichte zu entkommen [...] am liebsten die Vergangenheit zerstören [möchte,] um Gegenwart oder Zukunft zu gewinnen". Ebd., 56.
[158] Ebd., 48.
[159] *Greve*, Erinnern lernen, 17.

deckungen und an Kontroversen, [...] ein [...] Gedächtnis, das so überliefert wird, daß die Ereignisse des Tages in dem ihnen gemäßen Licht daran gemessen werden können".[160] Adorno zielt in die gleiche Richtung, wenn er ein „produktives Gedächtnis" reklamiert, in dem sich „das Frühere in einer Weise zum Fremden verwandelt, daß sich darin der sich Erinnernde selbst fremd wird".[161]

Ertrag

Ein drängender Wunsch nach Vergessen und der Erlaubnis, die Vergangenheit endlich ablegen zu dürfen, resultiert meines Erachtens oftmals aus einem falsch verstandenen Erinnerungsverständnis. Hierdurch sind wir herausgefordert, genau das „Wie" des Erinnerns und eines verantwortlichen Umgangs mit dem Vergessen zu konturieren: Eine lähmende Erinnerung, die der Rückschau verhaftet bleibt und positive Lebensperspektiven negiert oder auch einfach im Sinne einer „Pflichterfüllung" abgehandelt wird, entspricht genauso wenig der Intention jüdischer und christlicher Erinnerungskultur, wie ein Vergessen als Ausflucht vor Auseinandersetzung oder ethischer Verantwortung. Erinnerung in der Perspektive der Hoffnung schließt auch ein Vergessen im Sinne einer verordneten „Ent-innerung" oder eines leidvollen Verdrängens aus.

Eingedenken in der Perspektive der Hoffnung intendiert einen Umgang mit Vergangenheit, der nicht in der Vergangenheitsbetrachtung stehenbleibt, sondern Gestaltungsräume für Gegenwart und Zukunft erschließt. Wir werden herausgefordert, das „Widerständige" und Ambivalente eben gerade nicht aus der Erinnerung zu verdrängen, sondern „in das eigene Selbstverständnis" zu integrieren.[162]

Es bleibt eine lebenslange Aufgabe, den Umgang mit der Vergangenheit so zu gestalten, dass wir nicht nur diejenigen einbeziehen, die durchgekommen sind, also „Siegergeschichte" schreiben, sondern auch „eingedenken" – die Opfer der Geschichte mittragen. Durch die Auseinandersetzung mit dem Unerfüllten der Vergangenheit können „heilsame Identitätskrise[n]" ausgelöst werden und unhinterfragt angenommene Plausibilitätsstrukturen der

[160] Rede anlässlich der Verleihung des Carl-von Ossietzky-Preises an Volkhard Knigge, Mai 2006.

[161] *Silvia Specht*, Erinnerung als Veränderung. Über den Zusammenhang von Kunst und Politik bei Theodor W. Adorno, [Kunsterfahrung und Zeitkritik 2], Mäander Kunstverlag, Mittenwald 1981, 74.

[162] Ebd.

Gesellschaft durchbrochen werden.[163] Diese Erinnerungsarbeit ist nach jüdischem und christlichem Verständnis jedoch auch in eine Hoffnungs- und Festkultur eingebunden, die Leiderfahrung nicht negiert und dennoch auf der Seite des Lebens bleibt. Die Opfer der Geschichte und gegenwärtiges Leid werden in die Hoffnungsvision einer besseren Zukunft eingebunden, die nicht allein vom Menschen gestaltet werden muss und kann. In der Erinnerung an die „story Gottes mit den Menschen" gewinnt diese Hoffnung Gestalt.

Prüfstein für die Differenzierung zwischen einem lebenshemmenden und lebensfördernden Umgang mit Geschichte und Erinnerung ist eine ständige Reflexion, wer mit welcher Motivation ein Vergessen einfordert.

Ein Vergessen im Sinne eines ‚in Frieden-Loslassen-Können' ist Bündnispartner der Erinnerung. Bei dieser Form der Erinnerung und des Vergessens wird das Vergangene nicht negiert oder verdrängt, sondern ruhen gelassen, weil es seine bindende Macht verloren und keine Bedeutung mehr für die Gestaltung der Gegenwart hat.

Wenn es nicht zwanghaft verordnet wurde und in einer „beruhigten Weise frei von Zorn" praktiziert werden kann bzw. sich ereignet,[164] hat auch das Vergessen eine heilsame Funktion für die Aneignung der Vergangenheit.[165] „Dies ist", so Ricoeur, „nun nicht mehr das Vergessen [...] durch Ausstreichen der Spuren, sondern das Vergessen, das man ein verwahrendes oder ermöglichendes Vergessen nennen kann. Das Vergessen bezeichnet somit den unbemerkten Charakter der Erhaltung der Erinnerung, bezeichnet, daß sie der Wachsamkeit des Bewußtseins entzogen ist."[166]

Von hier aus gedacht, stellt sich allerdings die Frage, ob das „befriedete Vergessen", von Ricoeur als „verwahrendes oder ermöglichendes Vergessen" bezeichnet, wirklich noch ein Vergessen ist, oder nicht vielmehr eine Form befriedeter Erinnerung.

Wichtig erscheint mir hierbei zum einen der Hinweis, dass im Verlauf historischer Prozesse etwas, das wirklich verarbeitet und befriedet verabschiedet wurde, in Vergessenheit geraten kann und keinen Einfluss mehr auf die Gestaltung des kollektiven Gedächtnisses nimmt. Zum anderen sehe ich ein Kennzeichen von Erinnern in seinem Hineinragen in die Gegenwart und Zukunft, in seiner gestaltenden Kraft und ethischen Herausforderung. Befriedetes Vergessen kann der Vergangenheit zugeordnet werden.

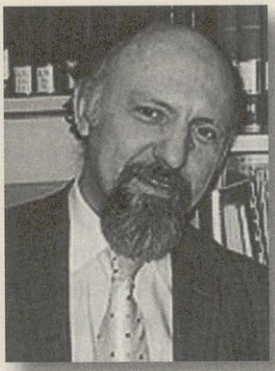
---

[163] *Ricoeur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, 695. Vgl. *Schröter*, Geschichte, 13 und *Metz*, Glaube, 96.

[164] *Ricoeur*, Gedächtnis. Geschichte. Vergessen, 696.

[165] Vgl. ebd., 695.

[166] Ebd., 672.



Von geheilten Erinnerungen und versöhnendem Vergessen zu heilender Erwartung + Selbstverleugnung, Vergebung und Hoffnung

Antwort auf den Vortrag von Britta Konz

VON ATHANASIOS VLETSIS[1]

Am Anfang des Evangeliums steht der Ruf nach Umkehr – Metanoia: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Kehrt um (Lutherübersetzung: „tut Buße") und glaubt an das Evangelium!" (Mk 1,15) Dieser Ruf Jesu nach Buße ist jedoch nicht rückwärts gewandt, Umkehr ist nicht gleich Rückkehr, obschon vielen dieses Bild plausibel erscheint. Umkehr will zwar das Vergangene zurückholen, aufarbeiten, seine schmerzenden Erfahrungen heilen und nicht verdrängen, jedoch dem Vergangenen nicht verhaftet bleiben. Denn eine gewaltige Kraft zieht das Vergangene nach vorn, zu seiner Vollendung. Das Reich Gottes ist mitten unter uns. Der Glaube der Christen ist zukunftsorientiert, wie Britta Konz treffend in ihrem Stichwort „Zukunftserinnerung" unterstrichen hat. Dass diese Erinnerung keine triumphale wird, dafür sorgt die „memoria passionis", buchstäblich eine „gefährliche Erinnerung" (wie J.B. Metz im Text von Britta Konz zitiert wird).

Ich finde, diese Spannung, d.h. zwischen der Erinnerung, die sogar als Zukunftserinnerung konzipiert ist – was ich dann als heilende Erwartung und Hoffnung für meinen Respons tituliert habe – und dem Vergessen als Überwindung und Heilung eines Mechanismus der Verdrängung von schmerzvollen Erinnerungen (Heilung von Erinnerungen) durch den „Mechanismus" der Versöhnung, kann vom Wort Jesu Christi beleuchtet werden: „Tut Buße (kehrt um) und glaubt an das Evangelium." Diese Dimension der Versöhnung als Voraussetzung der Heilung von Erinnerungen und damit als Überwindung einer Verdrängung von Erinnerungen

[1] Athanasios Vletsis ist Professor für Systematische Theologie (Dogmatik, Ethik und Ökumenische Theologie) in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

in einer geheilten-versöhnten Gegenwart, die eigentlich darauf konzipiert ist, das Kommende (Evangelium/Reich Gottes) zu erwarten, will ich in meinem Beitrag besonders hervorheben.

Buße tun (im eingangs zitierten Bibelvers) soll die Bereitschaft signalisieren, sich die Vergangenheit neu anzueignen: sie nicht zu verdrängen oder zu vergessen, sondern sich mit ihr ehrlich und redlich auseinanderzusetzen. Daraus resultiert die Bereitschaft, die eigenen Verfehlungen anzuerkennen, ja noch konkreter sie beim Namen zu nennen und – warum nicht – öffentlich zu bekennen (zu beichten). Diese selbstkritische Auseinandersetzung, vorerst mit der eigenen und dann mit der Geschichte der uns umgebenden Welt, kann eine befreiende Wirkung entfalten, die in der Sprache des NT Meta-noia heißt. Reue ist nicht einfach eine introvertierte Haltung als Folge eines bedrückenden Schuldgefühls (wie einige Interpretationen der „Erbsündenlehre" zu schlussfolgern erlauben), was nämlich die Nichtigkeit menschlicher Existenz vor der Majestät Gottes „proklamieren" soll. Metanoia ist die Antwort des Menschen auf den Ruf Jesu: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen." Dieses Reich ist aber nicht ein Werk des Menschen, ist nicht etwas, das der Mensch mit seinem Tun herbeiführen kann.

Im Neuen Testament ist das Reich Gottes, oder die Königsherrschaft Gottes, zunächst zukünftige Größe (Mk 9,1.47; 14,25; Mt 13,41–43; 20,21; Lk 22,16.18; 1 Kor 15,50 usw.), die von Gott her kommt (Mk 9,1; Mt 6,10; Lk 17,20; 19,11), die der Mensch nur erwarten (Mk 15,43), suchen (Mt 6,33), empfangen (Mk 10,15; vgl. Lk 12,32), ererben (1 Kor 6,9f; Gal 5,21; Jak 2,5), in keiner Weise aber selbst bewirken kann. Deshalb spricht Jesus häufig vom Eingehen der Menschen in diese Königsherrschaft Gottes. In der Bereitschaft, ins Reich Gottes einzugehen, verliert nun das Alte, das Vergangene, seine bedrückende, lähmende Wirkung, was in der Sprache der Bibel u.a. auch mit der Vergebung der Sünden ausgedrückt wird. Wiederum ist dieses Werk der Vergebung eine Initiative Gottes, „Gottes Güte treibt (dich) zur Umkehr" (Röm 2,4), denn „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung" (2 Kor 5,19). Der Mensch bleibt dabei selbstverständlich nicht passiv (daran knüpft der „Synergie"-Begriff der orthodoxen Theologie): Wenn der Mensch Gott um Vergebung seiner Sünden bittet, erklärt er sich zugleich bereit, dass er auch das gleiche Werk der Vergebung mit seinen Mitmenschen praktizieren will. Dadurch verliert jede Last der Vergangenheit ihre Kraft; dadurch wird der

Mensch befähigt, Gott anzuflehen, dass Er (Gott) seine Verfehlungen nicht mehr anrechnen, sondern sie der Vergessenheit anheim fallen lassen möge. Diese Vergessenheit seitens Gottes sollte aber nicht zu einer Vergessenheit seitens der Menschen führen – gar im Sinne einer totalen Abblendung dessen, wofür der Mensch gerade zu stehen hat. Durch die ständige Erinnerung der eigenen Verfehlungen wird nicht nur pädagogisch an die Gebrechlichkeit der eigenen Existenz gedacht. Dadurch können auch die Ungerechtigkeiten, die anderen Menschen zugefügt worden sind, nicht aus dem kollektiven Gedächtnis gelöscht werden.

Dies sollte aber wiederum nicht als eine ständige Anrechung vergangener Ungerechtigkeit interpretiert werden. Die einst begangenen Ungerechtigkeiten sollen ihren belastenden Charakter verlieren, wenn sie einmal bereut und gebeichtet worden sind. Das ist der Weg der Versöhnung, der nicht nur für einzelne Personen gegangen werden kann, sondern auch für ganze Gemeinschaften. Eine ständige Erinnerung an vergangene, bereits versöhnte Untaten kann oft lähmend wirken, sowohl für den einzelnen als auch für Gemeinschaften; sie kann sogar unter Umständen ins Gegenteil umschlagen, d.h. zurückschlagen als verzweifelter Akt einer falschen Befreiung.

In der Tradition vieler Kirchen kann die Beichte wahrlich einen befreienden Charakter entwickeln: wo durch die Reue der Mensch nicht nur – und nicht einfach – seiner Verfehlungen, sondern zugleich seiner Verantwortung bewusst wird, wo er aber zugleich durch die versöhnende Vergebung befreit wird, sein Leben neu zu beginnen, seine Kräfte neu zu entfalten. Es geht eigentlich um die kluge Mischung, die gefunden werden soll: *Wie viel* soll von den bereits vergebenen Verfehlungen und v.a. wie dürfen sie in die Erinnerung gelangen (vgl. 2 Kor 7,9)?

Im christlichen Glauben wird diese Mischung weise hergestellt, v.a. im gottesdienstlichen Anruf und in der ständigen Erinnerung Gottes im Gebet. In der Erinnerung der Wundertaten Gottes wird die Heilsgeschichte nicht einfach wiederholt, sondern vergegenwärtigt. Im jeweiligen liturgischen *Heute* wird die Geschichte rekapituliert: Die orthodoxe Tradition bleibt sogar nicht einfach bei dieser Vergegenwärtigung, denn die Haupt-Gedächtnisfeier der Kirche, die Eucharistie, ist mehr als eine Vergegenwärtigung: sie ist eine Antizipation, eine Vorwegnahme der Eschata für die orthodoxe Tradition, mehr noch, eine Abbildung der himmlischen Liturgie vor dem Altar Gottes. Sehr treffend ist m.E. an diesem Punkt Britta Konz in ihrem Referat auf den verlorenen Sinn der Feier eingegangen. Damit setzt diese

Festlichkeit, wie Britta Konz unterstreicht, „eine Zäsur im Alltag“: dadurch wird „der Erfahrungsschatz der Vergangenheit erschlossen“ in einer hoffnungsvollen Öffnung für die Vollendung der Werke Gottes.

Gewiss, in einer Tradition wie der orthodoxen, wo diese Festlichkeit nicht nur im Zentrum der Sache des Glaubens steht, sondern das einzige Mittel ist, vom Glauben zu sprechen, läuft die Liturgie Gefahr, zu einem lediglich „rituellen, gewohnheitsmäßigen“ (nach Konz) Gedächtnis zu verkommen. Dort wo die Erinnerung des erfahrenen Heils und vor allem die Hoffnung auf Vollendung dieses Heils nicht zugleich in die Verantwortung kommen, die das Leben in einer Vielfalt von kreativen Ausdrücken anpacken kann, bleibt v.a. die Erinnerung alleingelassen von jener Konkretion, die sie eigentlich braucht, um überhaupt erfahrbar zu sein. Dort kann sie zu einer „Maske“ werden (anders als die von Harvey Cox, von der Britta Konz gesprochen hat): wo das Gedächtnis in einer Festlichkeit ritualisiert wird und seine Dynamik verliert.

Ich habe die Hoffnung, dass in unserer christlichen Tradition diese Gefahr abgewendet werden kann. Dies könnte ich in meiner Tradition auch sprachlich untermauern: Dort nämlich, wo das Wort Erinnern (mnimi, mimniskomai) die gleiche Wurzel hat mit dem Wort Grab (mnima), kann stets daran erinnert werden, dass die Erinnerung der Christen eine Memoria Passionis ist. Dort, wo das Wort Erinnern die gleiche Wurzel mit menos hat, kann von dem kühnen Mut und der starken Lebenskraft berichtet werden, die auch zornig werden kann, ohne zu sündigen, nach dem Bibelwort: „Laßt euch durch den Zorn nicht zur Sünde hinreißen“, denn „die Sonne soll über eurem Zorn nicht untergehen“ (Eph 4,26). Wo letztlich die Erinnerung (von der Wurzel „memona“) mit jenem starken Begehren nach Leben (Liebe und Einheit) verwandt ist, kann die Öffnung signalisiert werden, die Britta Konz mit „Zukunftserinnerung“ beschrieben hat. Wer eine Karfreitagsprozession in einer orthodoxen Kirche verfolgt hat, der kann die „freudige Trauer“ (charmolypi) bestätigen, mit der orthodoxe Christen die höchsten Momente der Erinnerung an die Passion ihres Herrn erleben.

Wie auch immer jede Sprache die Worte kombinieren mag, Erinnerung und Vergessen sollten als Kräfte des Lebens, vor allem des Lebens eines Gläubigen in der christlichen Tradition, in einem ganzheitlichen Prozess betrachtet werden. Erst dann kann jene Erinnerungskultur gepflegt werden, die nicht nur ein Heilungsprozess des Vergangenen einleitet, sondern zugleich eine Heilserwartung wach halten kann: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen.“



„Reise durch unerforschtes Land"

Vergessen und Erinnern aus der Perspektive der Traumapsychologie

VON SIMONE LINDORFER[1]

Azmir ist fünf Jahre alt, als er das Bild mit dem großen schwarzen Fleck malt. Ein halbes Jahr habe ich ihn im Rahmen eines therapeutischen Projekthauses im bosnischen Tuzla psychologisch betreut. Er war mit seiner Großmutter und seinen zwei Brüdern aus Nordostbosnien geflohen und kam – wie so viele Vertriebene – im Sommer 1995 erschöpft und traumatisiert in Tuzla an. „Meine Mama ist zuhause im Flüchtlingsheim und wartet auf mich", so sagt er beim Kennenlernen, als ich ihn nach anderen Familienmitgliedern frage. Ich erfahre kurze Zeit später jedoch, dass seine Mutter tot ist, denn Azmirs Großmutter erzählt es mir: Die drei Brüder befanden sich Wochen zuvor mit ihrer Mutter in ihrem Zuhause nahe Srebrenica, als dort Bomben des serbischen Militärs fielen. Eine traf genau den Balkon, auf dem die Mutter stand und Wäsche aufhing. Sie wurde mit ihm in die Tiefe gerissen. Die Kinder hatten es mit angesehen und warteten den ganzen Tag und die folgende Nacht alleine im Haus, bis endlich die Großmutter kam und sie holen konnte.

Auch die anderen Kinder im Kindergarten wissen bald, dass Azmirs Mutter in Wahrheit tot ist. Sie wohnen in der Nachbarschaft der Familie und sagen ihm immer wieder: „Deine Mama ist überhaupt nicht zuhause." Nach einem halben Jahr behutsamer Begleitung in eine Wirklichkeit, die unerträglich für Azmir ist und der er seine tröstlichen Phantasien, die Mutter sei zuhause, vorzieht, malt er ein Bild: Er beginnt mit dem Umriss eines Menschen in der Mitte des Blattes. Doch kaum, dass ein paar Körperlinien zu erkennen sind, übermalt er diese mit einem dicken schwarzen Stift, streicht sie durch, löscht die Umrisse aus. Am Himmel malt er zwei

[1] Dr. Simone Lindorfer ist Diplom-Psychologin und Therapeutin für Familien- und Traumatherapie und Projektberaterin für psychosoziale Traumaarbeit.

Kugeln. Rechts drei kleine Strichmännlein ohne Hände. Er selbst – der mittlere der drei Brüder – malt sich ohne Augen, und seinen großen Bruder mit einem Totenschädel. „Ist da drunter vielleicht Deine Mama?", frage ich Azmir vorsichtig und zeige auf den schwarzen Fleck in der Mitte. Ohne mich anzusehen nickt er, starrt Gedanken versunken auf das Blatt und hält den Stift, mit dem er gerade noch gemalt hat, verkrampft in seiner kleinen, schwitzenden Hand.

Trauma als „Extremfall" von Vergessenwollen und sich Erinnernmüssen

Trauma ist per definitionem die Erfahrung einer extremen Bedrohung und ist letztlich die Begegnung mit dem Tod – dem eigenen oder dem eines anderen Menschen. Traumatische Erfahrungen unterliegen anders als andere Erlebnisse einer eigenen Dynamik von Vergessen(-Wollen) und Erinnern(-Müssen) und werden in besonderer Weise „gespeichert" und „erinnert".

Dennoch möchte ich im Folgenden „Trauma" im Sinne von Walter Benjamins Epistemologie als den Extremfall der Wirklichkeit verstehen und von dort her meine Überlegungen zu Vergessen und Erinnern entwickeln: Nach Benjamin wird nämlich in einer extremen Einzelsituation – und traumatische Situationen sind dies in besonderer Weise – die Welt in ihrer Totalität erfahrbar. Die Gebrochenheit erst macht sichtbar, was durch die Kontinuität des Alltäglichen verdeckt wird. Das Einmalige und Spezifische wirft damit das Licht auf das Allgemeine, stellt es in Frage und zwingt es, sich und die Erkenntnis von Wahrheit auch in diesem Extremfall zu bewähren.[2]

Nicht jede Erfahrung, die schwer und belastend ist, ist als ein Trauma zu bezeichnen. Das Diagnostisch-Statistische Manual DSM-IV der American Psychiatric Association[3], eines der Klassifikationssysteme psychischer Störungen, definiert ein traumatisches Ereignis folgendermaßen: Es ist die Erfahrung (bzw. die Beobachtung) mit tatsächlichem oder drohendem Tod oder einer ernsthaften Verletzung oder einer Bedrohung für die eigene physische Integrität oder die eines anderen Menschen. Weiterhin umfasst die Reaktion auf ein solches Ereignis laut DSM-IV intensive Furcht, Hilflosigkeit und Horror.

---

[2] *Walter Benjamin,* Illuminationen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, v. a. 253, 309.

[3] Vgl. *American Psychiatric Association,* Diagnostic and statistical manual of mental disorders, Washington D.C. [4]1994.

Traumatische Erfahrungen sind Erfahrungen, bei denen weder Flucht noch Kampf möglich sind und unsere üblichen Bewältigungsmechanismen zusammenbrechen. Man unterscheidet bei traumatischen Ereignissen sog. *human-made disasters,* also Erlebnisse wie beispielsweise Krieg, Misshandlungen, Folter, Vergewaltigungen, Überfälle etc., die von Menschen verursacht sind, und *natural disasters* wie Erdbeben, Flutkatastrophen, Unfälle etc. „Psychisches Trauma", so schreibt die amerikanische Traumaspezialistin Judith Herman eindrücklich für beide Kategorien traumatischer Ereignisse, „ist das Leid der Ohnmächtigen. Das Trauma entsteht in dem Augenblick, wo das Opfer von einer überwältigenden Macht hilflos gemacht wird".[4]

Nicht alle Menschen, die solche Erfahrungen gemacht haben, entwickeln langfristige und ihr Leben beeinträchtigende Störungen, doch praktisch alle Überlebenden kennen intensive Momente von post-traumatischem Stress, starker Angst und Hilflosigkeit. Halten die Probleme länger als drei Monate an, so kann im Sinne des erwähnten Klassifikationssystems DSM-IV eine Posttraumatische Belastungsstörung (PTBS) diagnostiziert werden, deren Kernsymptome im Folgenden beschrieben werden sollen.[5]

Die *erste* Symptomgruppe, die in der Traumapsychologie auch als „Intrusion" bezeichnet wird, bezieht sich auf das *wiederholte Erleben des Traumas* in Form von sich aufdrängenden und sehr belastenden Erinnerungen an die Erlebnisse, häufig durch sog. Trigger in der Umgebung ausgelöst. Solche „Trigger"-Stimuli können z.B. Farben, Gerüche, Geräusche, Gegenstände sein, die den „schlimmen Film von damals" wieder ablaufen lassen und der sich so anfühlt, als „ob es jetzt gerade passiert" (sog. Flashbacks). Ein Trigger kann beispielsweise der Bart eines Passanten sein in der Fußgängerzone, der eine Überlebende von Vergewaltigung an ihren Peiniger erinnert. Es kann der Geruch von verbrennendem Holz beim Kochen sein, der Kinder in einem afrikanischen Bürgerkrieg an den Überfall der Rebellen erinnert, als diese alles niederbrannten. Das wiederholte Erleben des Traumas kann jedoch auch in Alpträumen geschehen, die ebenfalls typisch sind für die posttraumatische Belastungsstörung.

Was machen Menschen, die sich verständlicherweise vor den heraufdrängenden belastenden Erinnerungen fürchten? Sie vermeiden alles, was

---

[4] *Judith Herman,* Die Narben der Gewalt, Kindler, München 1994, 53.

[5] Die Posttraumatische Belastungsstörung ist nicht die einzige Folgestörung nach Trauma: Depression, dissoziative Störungen, psychosomatische Schmerzzustände und Suchtmittelmissbrauch (letztere, um die belastenden Ängste und Erinnerungen zu unterdrücken) sind häufige andere oder zusätzliche Traumafolgestörungen.

diese Erinnerungen wachrufen könnte: Aktivitäten oder Situationen oder Menschen, die mit dem Ereignis in Verbindung stehen. Dieses *Vermeiden* in seinen verschiedenen Facetten, das als *zweites* Hauptsymptom der PTBS gilt, kann manchmal auch soweit gehen, dass wichtige Aspekte der traumatischen Erfahrung gar nicht mehr erinnert werden können und es zu regelrechten „Filmrissen" kommt. Judtih Herman beschreibt diese Form von Wahrnehmungsveränderung in einer unausweichlichen Gefahrensituation als „kleine Gnade der Natur ... als Schutz vor unerträglichen Schmerzen"[6].

Die *dritte* Symptomgruppe der posttraumatischen Belastungsstörung, die mit der Vermeidungsproblematik in engem Zusammenhang steht, wird in der Traumaliteratur als *„Konstriktion"* oder *„emotionale Anästhesie"* bezeichnet: Das Gefühl des Betäubtseins und der Gefühlsabstumpfung anderen Menschen gegenüber, vermindertes Interesse an wichtigen Aktivitäten und ein Gefühl der Losgelöstheit und Entfremdung von anderen: „Traumatisierte fühlen sich extrem verlassen, allein und ausgestoßen aus dem lebenserhaltenden Rahmen von menschlicher und göttlicher Fürsorge und Schutz. Nach dem traumatischen Ereignis beherrscht das Gefühl der Entfremdung und Nichtzugehörigkeit jede Beziehung ..."[7] Viele traumatisierte Menschen fühlen sich zudem so, als ob sie keine Zukunft haben und ihr Leben ohnehin bald vorbei sein kann.

Schließlich erleben sich Überlebende traumatischer Erfahrungen häufig körperlich in einer *ständigen Alarmbereitschaft,* was sich in vegetativer Übererregtheit und übertriebener Wachsamkeit äußert sowie in Schreckhaftigkeit und Reizbarkeit. Auch Ein- und Durchschlafstörungen und Konzentrationsschwierigkeiten gehören zu dieser vierten Symptomgruppe.

In dieser beschriebenen posttraumatischen Dynamik liegt ein belastender, das Leben und die Beziehungen einschränkender Teufelskreis aus extrem belastenden Erinnerungen, die schmerzhaft ins Bewusstsein drängen, und dabei das gleichzeitige Vermeiden-Wollen dieser Erfahrungen, verbunden mit einer allgemeinen Gefühlsabstumpfung. Traumatisierten fehlt das innere Gleichgewicht in dieser Dynamik: „Sie sind gefangen zwischen zwei Extremen: zwischen Gedächtnisverlust oder Wiedererleben des Traumas; zwischen der Sintflut intensiver, überwältigender Gefühle und der Dürre absoluter Gefühllosigkeit ..."[8]

Gleichzeitig können diese Symptome auch als spontane Bewältigungsversuche des Organismus verstanden werden, die Extremerfahrungen zu

[6] S. *Herman,* Die Narben der Gewalt, 66.
[7] S. *Herman,* Die Narben der Gewalt, 78.
[8] S. *Herman,* Die Narben der Gewalt, 72.

„integrieren" in das Leben und die Erinnerungen daran „abzulegen". Mardi Horowitz spricht in diesem Zusammenhang vom „Vervollständigungsprinzip" unseres Gehirns, das die Fähigkeit hat, neue Informationen zu verarbeiten durch deren Integration in die bestehenden inneren Muster von uns selbst und der Welt: Nicht assimilierte traumatische Erfahrungen werden dabei in einem besonderen „aktiven Gedächtnis" gespeichert, das immer wieder durch die intrusiven Bilder die Erinnerungen reproduziert, um sie in ein neues inneres Muster zu integrieren, denn die alten Muster wurden durch die Extremerfahrung von Bedrohung zerstört.[9]

Trauma und Gedächtnis: zur Biologie von Erinnerung und Vergessen

Wie kommt es zu diesem Teufelskreis aus hereinbrechenden Erinnerungen, die die Betroffenen um alles in der Welt verhindern wollen?

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Frage reicht zurück bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, als der Pariser Philosoph und Psychiater Pierre Janet in seinen Untersuchungen traumatisierter Patientinnen und Patienten Folgendes postulierte: Intensive belastende Gefühle, die mit bestimmten Erfahrungen verbunden sind (also Gefühle von Todesangst und Horror in Verbindung mit traumatischen Erlebnissen), führen dazu, dass die Erinnerungen an diese Ereignisse vom Bewusstsein dissoziiert werden und stattdessen nur als körperliche Sinneserfahrungen oder als Bilder gespeichert werden. Janet bemerkte zudem, dass traumatisierte Menschen auf Erinnerungen an diese Ereignisse mit einer Panikreaktion reagierten, die mit der ursprünglich erlebten Gefahr verbunden war, die jedoch keine Verbindung mit der aktuellen Situation, in der diese Erinnerungen hervorgerufen wurden, hatte. Er sprach bei dieser „Erinnerungsphobie"[10] auch von einer „Fixierung auf das Trauma", die dazu führe, dass die Erfahrungen nicht „ad acta" gelegt werden können.[11]

Aus zahlreichen Untersuchungen zur Neurophysiologie wissen wir heute deutlich mehr über die biologischen Prozesse der Informationsverarbeitung während traumatischer Ereignisse.[12] Die Gehirnregionen, die bei der trau-

[9] S. *Herman,* Die Narben der Gewalt, 64.

[10] Zit. nach *Bessel A. van der Kolk & Rita Fisler,* Dissociation & the Fragmentary Nature of Traumatic Memories: Overview & Exploratory Study. Journal of Traumatic Stress, 8(4)/1995, 505–525.

[11] Vgl. *Bessel A. van der Kolk,* The Body keeps the score, Harvard Review of Psychiatry 1/1994, 253–265.

[12] Vgl. zum Folgenden z.B. *Babette Rothschild,* Der Körper erinnert sich, Synthesis, Essen 2002. *Bessel A. van der Kolk,* The Body keeps the Score.

matischen Informationsverarbeitung am meisten betroffen sind, gehören zu den ältesten unseres Gehirns. Es handelt sich um automatisierte Reaktionen unseres „Reptiliengehirns“[13], die dem Überleben dienen – denn ausführliche Situationsanalysen mit Ausarbeitung von Handlungsoptionen beispielsweise durch unseren Neokortex wären beim Überleben natürlich auch äußerst hinderlich.

Das limbische System, das sich zwischen Stammhirn und Großhirn befindet, schüttet bei Gefahrensituationen bestimmte Hormone aus, durch die zweierlei bewirkt wird: Erstens soll dadurch das sympathische Nervensystem aktiviert werden. Dadurch werden die Nebennieren zur Ausschüttung von bestimmten Hormonen angeregt, die den Körper für Kampf- und Fluchtreaktionen mobilisieren: Die Atmung und Herzfrequenz werden beschleunigt und mehr Blut aus der Körperperipherie in die Muskulatur gepumpt. Das ermöglicht uns physiologisch, entweder wegzulaufen oder eben zu kämpfen. Die zweite Wirkung dieser durch das limbische System freigesetzten Hormone besteht in der Ausschüttung des Kortikotropin-ausschüttenden Faktors, der wiederum unter anderem die Ausschüttung von Kortisol bewirkt. Kortisol hat im Wesentlichen die Aufgabe, *nach dem traumatischen* Ereignis die Alarmreaktion zu unterbrechen, damit sozusagen wieder Ruhe im Körper einkehrt. Letztere „Gegensteuerung“ des Körpers scheint bei Menschen, die unter einer posttraumatischen Belastungsstörung leiden, deutlich gestört zu sein. Es ist so, als ob der Körper in einem ständigen Alarmzustand bleibt, weil er nicht „weiß“, dass die Gefahr bereits vorbei ist. Diese Störung in der Informationsverarbeitung lässt sich auch in neurophysiologischen Studien nachweisen: Im bereits erwähnten limbischen System spielen zwei unterschiedliche Hirnstrukturen dabei die entscheidende Rolle: Einerseits verarbeitet die Amygdala Erinnerungen, die mit starken Affekten verbunden sind. Die Art dieses Gedächtnisses wird als „implizit“ oder nicht-deklarativ bezeichnet, funktioniert in der Regel über den Körper und sensorische Erinnerungen und ist sprachlos. Während traumatischer Ereignisse ist die Amygdala erwiesenermaßen *sehr aktiv.*

Die andere Region innerhalb des limbischen Systems, die bei der Speicherung von Informationen eine große Rolle spielt, ist der Hippokampus, der die Ereignisse, die erinnert werden sollen, in einen zeitlichen und räumlichen Kontext stellt, was uns hilft, das Ereignis einordnen zu können in den Lebenskontext. Das Gedächtnis, das die Leistungen des Hippokampus

[13] Vgl. *Peter A. Levine,* Trauma-Heilung. Das Erwachen des Tigers. Unsere Fähigkeit, traumatische Erfahrungen zu transformieren, Synthesis, Essen 1998, 94.

somit ermöglicht, ist explizit und deklarativ. Erinnerungen sind kognitiv und sprachlich in einem Narrativ mit Anfang und Ende gespeichert. Dieser Teil des Gehirns wiederum ist während der traumatischen Erfahrung hormonell bedingt *unterdrückt.* Das heißt also: Die Erinnerungen an das Schreckliche, die durch bestimmte Trigger aus der Umgebung stimuliert werden, werden in Bildern und durch Körperreaktionen gespeichert, ohne dass die Betroffenen sie zeitlich zuordnen können. Im Klartext heißt dies: Unser „Gehirn" „weiß" bei diesen sog. Flashbacks nicht, dass die Bilder vielleicht schon 10 Jahre alt sind, weil ihm die Untertitel zu den Bildern fehlen, die diese in Raum und Zeit einordnen könnten. Zudem ist neben dem Hippokampus auch die Aktivität des Sprachzentrums (sog. Broca-Zentrum) in der linken Kortexhälfte während traumatischer Ereignisse unterdrückt, was wiederum die Versprachlichung dieser Erinnerungen erheblich beeinträchtigt. Van der Kolk spricht dabei vom „sprachlosen Schrecken" des Traumas.[14]

Ein weiterer, sehr wichtiger neurophysiologischer Prozess, der die Art der traumatischen Symptombildung physiologisch erklären kann, tritt ein, wenn das limbische System entweder „erkennt", dass weder Kampf noch Flucht möglich sind, weil der Tod unmittelbar bevorsteht oder wenn die Bedrohung sehr lange schon andauert: Dann wird gleichzeitig das sympathische und das parasympathische Nervensystem aktiviert, was einen völligen Erstarrungszustand auslöst (sog. tonische Immobilität). Der Traumaforscher Ulrich Sachsse bezeichnet diesen physiologischen Vorgang so, als ob gleichzeitig auf Gas- und Bremspedal getreten wird.[15] In dieser Situation erlebt der Mensch die Bedrohungssituation wie verändert: „Die Zeit scheint dann langsamer zu werden, und jedes Angst- und Schmerzgefühl verschwindet. Ein Mensch, der in diesem Zustand verletzt wird oder stirbt, spürt kaum noch Schmerz."[16] Auf mentaler Ebene kommt es zur sog. Dissoziation: „Dissoziation ist eine Notfallreaktion aus dieser Übererregung heraus, falls keine Beruhigung von außen stattfinden kann. Dissoziation ist Rückzug von der Außenwelt, von den Außenweltreizen, ist Reizvermei-

[14] S. *Rothschild,* Der Körper erinnert sich, 45. Dieses Phänomen ist übrigens aus meiner Erfahrung in der Arbeit mit traumatisierten Flüchtlingen, die Opfer von Verfolgung und Folter waren, besonders belastend, denn sie können im Asylverfahren häufig ihre Geschichte weder in einer logischen Reihenfolge noch in einem sprachlich konsistenten Narrativ erzählen, was bei Richtern dann häufig als „Widersprüchlichkeit" oder sogar „Lügen" ausgelegt wird.

[15] *Ulrich Sachsse,* Die normale Stressphysiologie, 45. In: *Ulrich Sachsse* (Hg.), *Traumazentrierte Psychotherapie.* Theorie, Klinik und Praxis, Schattauer, Stuttgart / New York 2004.

[16] S. *Rothschild,* Der Körper erinnert sich, 29.

dung. Das Wesentliche aber ist…dass die Dissoziation auch mit einer Affekteinschränkung und einer Reduktion der Reize von innen verbunden ist. Dieser Zustand…ist eine…Regulationsstrategie, die in hilflosen und hoffnungslosen Stress-Situationen einsetzt, um sich quasi abzuschalten."[17]

Heilung nach Trauma – Heilung von Erinnerungen?

Was bedeutet nun in diesem Zusammenhang „Heilung" nach einer traumatischen Erfahrung? Und was passiert dabei mit den belastenden Erinnerungen? Gibt es so etwas wie ein „Vergessen-Können", was sich die Betroffenen selbst übrigens häufig am Anfang einer Therapie wünschen: dass sie nämlich wieder die Menschen werden, die sie vor dem Ereignis waren; dass alles wieder wird, wie es einmal war.

Mary Harvey beschreibt sieben Kriterien dafür, dass jemand als von einer Posttraumatischen Belastungsstörung „geheilt" gelten kann: *Erstens* findet Erinnern kontrolliert statt; *zweitens* werden die Erinnerungen mit den Gefühlen verbunden, das heißt, die Zustände des Einfrierens und der Abspaltung sind aufgehoben; *drittens* können die Betroffenen Toleranz gegenüber ihren eigenen Gefühlen aufbringen; *viertens* wissen sie, was sie unternehmen können, wenn „es" wieder schwierig wird, können also Belastung durch die Erinnerungen besser „managen". Dies impliziert allerdings auch, dass es auch dann noch nach der Genesung Momente gibt, wo es schwieriger ist, mit den Erfahrungen leben zu können. *Fünftens* liegt dort Heilung vor, wo der Selbstwert wieder hergestellt ist und das Gefühl, stärker als das Erlebte und nicht mehr „beschädigt" zu sein, die überwiegende Zeit vorhanden ist. Sechster Indikator ist eine gesunde Bindungsfähigkeit (und -willigkeit) zu vertrauenswürdigen Menschen. Und schließlich *siebtens* die Möglichkeit, Sinn zu finden.[18] Zusammengefasst bedeutet dies letztlich: Die Erinnerungen bleiben, doch wird das Leben „mit ihnen" leichter und kontrollierbarer und dominiert nicht mehr die Fähigkeit, vertrauensvoll menschliche Beziehungen einzugehen und Sinn im Leben zu finden.

Um „Heilung" therapeutisch zu ermöglichen, gibt es bestimmte Ansätze der modernen Traumatherapie, die bei aller Unterschiedlichkeit ganz ähn-

[17] S. *Sachsse,* Die normale Stressphyisologie, 41.

[18] Vgl. *Mary R. Harvey,* An ecological view of psychological trauma and trauma recovery. Journal of Traumatic Stress 9 (19) 1996, 377–391.

liche Prinzipien aufweisen.[19] Eine dieser Prinzipien beruht auf der stufenhaften Konzeption des therapeutischen Prozesses bei Traumatisierung: Die erste und wichtigste Etappe – und zugleich Voraussetzung jeglicher Heilung – gilt der Stabilisierung, bei der es um die Herstellung von Sicherheit geht. Ohne Sicherheit, ohne das Ende potentieller neuer traumatischer Erfahrungen gibt es letztlich keine Gesundung. Dabei ist die äußere Sicherheit gemeint, also z.B. dass Kriegshandlungen vorüber sind oder – im Falle von Misshandlungen innerhalb der Familie – das Opfer in Sicherheit vor dem Täter gebracht werden kann. Letztere Form der Sicherheit stellt die interpersonelle Sicherheit dar, also die für eine Stabilisierung notwendige Erfahrung, dass die Menschen, mit denen man in Kontakt ist, keine Gefahr darstellen. Es geht bei diesem ersten Schritt jedoch auch um eine innere Stabilität: Menschen, die traumatisiert wurden und unter einer traumatischen Folgestörung leiden, müssen zuerst lernen, wie sie mit ihrer Angst und den schmerzhaften Erinnerungen umgehen und sich selbst steuern und beruhigen können, etwa durch bestimmte Übungen. Erst dann, wenn Betroffene dies gelernt haben, kann verantwortungsvoll die eigentliche traumatische Erfahrung angegangen werden. Es braucht vor jeder Konfrontation mit der Vergangenheit also diese umfassende Form der Stabilität, denn Erinnern schwächt, vor allem dann, wenn die Mechanismen des „Vergessens" (also Abstumpfung, Einfrieren, Dissoziation) aufgelöst werden und plötzlich der Schmerz in seiner ganzen Tiefe wieder fühlbar wird.

Ein wichtiger Bestandteil dieser ersten „Aufbau"-Arbeit ist ebenfalls die Psychoedukation: Den Erfahrungen des Überflutetwerdens einen Namen zu geben und eine Erklärung, erweist sich für viele Traumatisierte als ungeheuer entlastend: Sie sind nicht verrückt, sie haben nicht „völlig die Kontrolle über sich verloren", sondern ihr Leiden hat einen Namen, ist nicht ihre „Schuld", sondern bedeutet eine geradezu normale Reaktion auf eine abnormale Erfahrung. Zu dieser „Sinnfindung" des Leids gehört auch die Erklärung, dass die belastenden Symptome letztlich Versuche ihres Organismus sind, mit dieser schrecklichen Erfahrung zurechtzukommen. In meiner Arbeit mit traumatisierten Flüchtlingen, die teilweise sehr stark unter dieser Überflutung von Erinnerungen leiden, erkläre ich dies zum Beispiel so: „Ihr Gehirn produziert immer wieder die Bilder, um sie endlich „ablegen" zu können – und das gelingt nicht, eben weil es so außergewöhnliche Erfahrungen waren." Oder: „Die Angst möchte Sie schützen,

[19] Vgl. *Wolfgang Senf & Michael Broda,* Die PTB als Modellfall für die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit einer schulenübergreifenden Psychotherapie, Psychotherapie im Dialog, 1/2000, 55–57.

damit so etwas nicht noch einmal passiert." Dadurch erleben die Betroffenen, dass ihr „Verrücktsein" keine „Beschädigung" bedeutet, sondern ein sinnvoller Versuch, mit dem Schrecklichen fertig zu werden, auch wenn dieser immer wieder scheitert. Schließlich entdecken Überlebende in dieser Stabilisierungsphase mit Hilfe der Therapie, dass es in ihrem Leben auch noch mehr gibt als das Trauma, dass sie diese Ressourcen wieder aktivieren können und somit anknüpfen an ihr prätraumatisches Leben, das ihnen häufig wie „abgeschnitten" vorkommt. Zentral am traumatischen Erleben ist ja gerade das Gefühl des Stillstandes, eines Abbruches des Lebenskontinuums – eines „irreparablen Risses zwischen Welt und Selbst".[20]

Laut Luise Reddemann, eine der führenden Traumaforscherinnen in Deutschland, ist für viele diese erste Phase die wichtigste und sogar die einzig mögliche.[21] Die zweite Phase des Wiedererinnerns der Geschichte, von der man in früheren Ansätzen der Traumatherapie als zentral für die Gesundung ausging, ist nicht immer notwendig und schon gar nicht immer sinnvoll. Manche Menschen wollen einfach nicht mehr „nochmals durch den Horror" durch – und sie sind durch die Stabilisierungsarbeit wieder gut in der Lage, sich ihrem Leben, ihren Beziehungen vertrauensvoll zuzuwenden. Für andere dagegen ist es wichtig, nochmals mit jemandem zusammen „anzuschauen" und zu trauern darüber, was war, um es ablegen zu können. Für diese Phase des Wiedererinnerns wurden verschiedene Methoden entwickelt, die eine möglichst schonende Konfrontation mit dem Geschehen ermöglichen, durch die die betroffene Person Kontrolle behalten kann und gleichzeitig dem Schrecken der Situation *damals* ihren Trost *heute* entgegensetzt. [22] Während man früher davon ausging, dass eine starke Abreaktion von Gefühlen beim Erzählen des Erlebten nötig ist (im Sinne einer Katharsis), geht man heute eher vom Gegenteil aus: Unvorbereitete Kon-

---

[20] Zit. bei *Ursula Wirtz & Jürg Zöbeli,* Hunger nach Sinn, Kreuz Verlag, Zürich 1995, 118.

[21] Persönliche Mitteilung.

[22] Bei der „Bildschirmtechnik" beispielsweise wird das Erzählen des Erlebten wie ein „Film" auf einer Leinwand inszeniert. Die Überlebende kann mit Hilfe einer imaginierten Fernsteuerung den Film anhalten, wenn die Angst zu groß wird, kann zurückspulen, kann an die Szene heranzoomen oder auch unscharf stellen. Entscheidend ist bei diesem „Anschauen" des Filmes, dass der/die Therapeut/in immer wieder klar macht, dass es sich hier um einen alten Film handelt, dass es „vorbei" ist. Und gleichzeitig aber auch die Überlebenden zu ermutigen, den Menschen, der da im Film zu sehen ist, nun trösten zu können, ein Trost, der in der Situation selbst meist nicht möglich war. Siehe z.B. *Luise Reddemann,* Psychodynamisch Imaginative Traumatherapie, PITT – Das Manual. Pfeiffer bei Klett-Cotta, Stuttgart 2005.

frontation mit den Erinnerungen kann nämlich zur Retraumatisierung und damit zur Vertiefung der traumatischen Problematik führen.[23]

Die letzte Phase dieses Therapieprozesses, der natürlich nicht immer linear verläuft, sondern in Etappen, mit Rückschlägen und neuen „Schleifen", ist jene der Integration der traumatischen Erfahrung in den Lebensfluss – oder auch Traumasynthese[24] genannt –, in der auch neuer Lebenssinn geschaffen werden kann: Viele Überlebende beginnen sich nach ihrer Genesung zu engagieren für andere Opfer, die ähnliches erlebt haben, oder sie revalidieren ihre Erfahrungen als „neues Leben", das ihnen geschenkt wurde. In dieser Phase wird oft auch erfahren, was in der Forschung zu „posttraumatic growth" untersucht wird, nämlich die Möglichkeiten, dass Trauma eben nicht nur Ausdruck von Zerstörung, sondern Möglichkeiten zum Wachstum bietet.[25] Dieser Ansatz darf allerdings nicht missverstanden werden, als ob im Trauma per se etwas Gutes wäre – und jene, die es nicht schaffen, dies zu entdecken, selbst „schuld" sind. Es geht vielmehr darum, menschliches Leben nach zerstörerischen Erfahrungen nicht dadurch zu begrenzen, dass man die Überlebenden reduziert auf ihre Symptome.

Therapeutische Beziehung und therapeutische Haltungen

Die heilende Beziehung ist zentral in der Traumatherapie, denn: „Ohnmacht und Isolation sind die Grunderfahrungen des psychologischen Traumas. Wichtigste Voraussetzung für seine Überwindung ist daher die Stärkung der Persönlichkeit und die Schaffung neuer Kontakte. In sozialer Isolation ist keine Genesung möglich."[26]

Diese therapeutische Beziehung bringt jedoch in besonderer Weise auch Ansprüche mit sich, die mit der zentralen Verletzung durch das Trauma wesentlich zusammenhängen: Die Erfahrung der Unmenschlichkeit. Deshalb ist Vertrauen so schwierig, auch das Vertrauen in Therapeuten/innen, und es braucht oft von diesen deutlich mehr Geduld als sonst in therapeutischen Prozessen. Dabei sind außerdem therapeutische Haltungen wichtig für Überlebende wie z.B., dass ihnen geglaubt wird und ihre Geschichte

---

[23] Siehe dazu beispielsweise *Luise Reddemann,* Imagination als heilsame Kraft. Zur Behandlung von Traumafolgen mit ressourcenorientierten Verfahren, Pfeiffer bei Klett-Cotta, Stuttgart 2001; *Michaela Huber,* Trauma und die Folgen. Trauma und Traumabehandlung, Teil 1. Junfermann, Paderborn 2005.

[24] Z.B. bei *Sachsse,* Traumazentrierte Psychotherapie.

[25] Siehe z.B. *Ursula Wirtz,* Die spirituelle Dimension der Traumatherapie, Transpersonale Psychologie und Psychotherapie 1/2003, 4–17.

[26] S. *Herman,* Die Narben der Gewalt, 184.

ernst genommen wird, ohne das Leid zu bagatellisieren oder die Ohnmacht zu rationalisieren. Weiterhin ist es wichtig, die Erfahrung in ihrer Schwere klar zu validieren und eben nicht in die Gefahr des vorschnellen Trostes abzurutschen: „Es war sehr schwer für Sie." Weil die Grunderfahrung des Traumas den Verlust jeglicher Kontrollmöglichkeiten bedeutet, ist es ebenso von zentraler Bedeutung, bei allen Interventionen die Autonomie bei den Überlebenden zu lassen und ihnen maximale Kontrolle über das Geschehen zu ermöglichen. Dazu gehört beispielsweise, transparent Interventionen zu erklären, das Sitzarrangement zu prüfen oder nachzufragen, ob es sonst etwas Störendes oder Ängstigendes gibt, was zu einem Trigger der Erinnerungen werden könnte. In meiner Arbeit in Bürgerkriegsgebieten in Afrika war es manchmal ein Thema in Seminaren, ob die Tür zum Seminarraum offen bleibt und Fluchtwege vorhanden waren, die für die Teilnehmenden wichtig waren, um überhaupt dem Seminargeschehen folgen zu können. Solche Trigger in der Umgebung sind nicht immer vermeidbar, und es braucht Sensibilität (und Geduld) für den Wunsch Traumatisierter, die Kontrolle zu behalten.

Am eindrücklichsten für den Prozess des Zuhörens traumatischer Geschichten finde ich das Bild des jüdischen Psychoanalytikers Dori Laub, der ihn als „Reise durch unerforschtes Land" bezeichnet, auf dem der Zuhörende eben zu einem Begleiter wird, gleichzeitig als Führer und als Entdecker.[27] Laub, der die Zeugnisse Überlebender der Shoah dokumentierte, beschreibt diesen Prozess des Zuhörens und Hörens als Voraussetzung, dass das Ereignis überhaupt „gewusst" wird, ja, erst durch das Bezeugen durch ein Gegenüber wird das Erlebte überhaupt existent. Deshalb ist die Abwesenheit eines empathischen Zuhörenden, der auch die Angst der Erinnerungen aushalten und dadurch ihre Realität affirmieren könnte, wie ein Auslöschen der Geschichte selbst: „Zeugnisse sind keine Monologe; sie können nicht in Einsamkeit stattfinden. Die Zeugen sprechen zu *jemandem:* zu jemandem, auf den sie lange gewartet haben."[28] Doch bedeutet diese Form des Bezeugens als Zuhörende eben auch, dass man innerlich Anteil hat an den Siegen, an den Niederlagen und dem Schweigen der Opfer – und damit letztlich auch an deren Angst und Ohnmacht. Zeugenschaft bedeutet in diesem Sinne auch den bewussten Verzicht auf jegliche Ästhetisierung des Horrors und gleichzeitig den Mut, Dinge beim Namen

[27] Zum Folgenden siehe *Dori Laub,* An event without a witness; in: *Shoshana Felman & Dori Laub,* Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History. Routledge, London / New York 1992, 75–92.

[28] S. *Dori Laub,* An event without a witness, 70 – Übersetzung SL.

zu nennen – und ist damit eben nicht, was Ruth Klüger, die Überlebende von Theresienstadt und Auschwitz, so treffend folgendermaßen beschrieben hat: „In einen Hörsaal kommt der Geist eines der vielen Erschlagenen, angezogen von dem Thema, erfreut, dass seiner gedacht wird ... Der oder die Vortragende spricht vom Unsäglichen, vom Unvorstellbaren, vom Unaussprechlichen. Das Gespenst fragt sich, warum der an ihm verübte Mord unsäglich ist. Es gäbe doch ein deutsches Wort dafür: Genickschuss. Und warum unvorstellbar, wenn es doch keineswegs ein Mysterium war, sondern eine blutige Sauerei am helllichten Tag. Das Gespenst merkt langsam, dass von ihm gar nicht die Rede ist, sondern nur von der Erschütterung des Sprechers, der seine Fähigkeit zum Mitgefühl dem Publikum zur Schau stellt. Enttäuscht und gekränkt verlässt der Geist den Vortragssaal."[29]

Dort, wo allerdings dieses Aushalten-Können in der Zeugenschaft wirklich gelingt, da werden die Zuhörenden verletzlich für traumatische Ansteckung: „Der Therapeut wird in seiner Rolle als Zeuge einer Katastrophe oder eines abscheulichen Verbrechens von seinen Gefühlen oft geradezu überwältigt."[30] Ein Umstand, der in der psychologischen Forschung zur „Mitleidsmüdigkeit" (Figley)[31] bzw. sekundären oder stellvertretenden Traumatisierung deutlich wird: „Einfach ausgedrückt, wenn wir unsere Herzen öffnen, um jemandes Geschichte von Zerstörung und Verrat zu hören, werden unsere liebgewonnenen Glaubenssätze herausgefordert und wir verändern uns. [...] es ist eine menschliche Konsequenz, wenn wir die Realität des Traumas kennen, uns darum sorgen und sie konfrontieren. Die Verletzlichkeit eines Helfenden in Bezug auf stellvertretende Traumatisierung ist unvermeidbar, wenn ihre Arbeit darin besteht, dass sie traumatisierten Menschen empathisch zuhört mit dem Ziel, ihnen helfen zu wollen."[32]

---

[29] *Ruth Klüger,* 1992. Dichten über die Shoah. Zum Problem des literarischen Umgangs mit dem Massenmord. 220 f. In: *Gertrud Hardtmann* (Hg.), Spuren der Verfolgung. Seelische Auswirkungen des Holocaust auf die Opfer und ihre Kinder, Bleicher, Gerlingen 1992, 203–221.

[30] S. *Herman,* Die Narben der Gewalt, 193.

[31] Vgl. *Charles R. Figley* (ed.), Compassion Fatigue. Coping with secondary traumatic stress disorder in those who treat the traumatized, Brunner & Mazel, New York 1995.

[32] *K.W. Saakvitne & L.A. Pearlman,* Transforming the Pain. A Workbook on Vicarious Traumatization for helping professionals who work with traumatized clients, W.W.Norton, New York / London 1996, 25, Übersetzung SL.

Was können wir von der traumapsychologischen Perspektive für den Umgang mit Erinnern und Vergessen lernen?

Der Ertrag aus der Beschäftigung der traumatischen Dynamik aus Erinnern-Müssen und Vergessen-Wollen für den „alltäglichen Umgang" mit schmerzhaften Erinnerungen soll im Folgenden in drei „Lektionen" skizziert werden:

1. Ohne Sicherheit und Stabilität im Innen und Außen ist ein konstruktives Erinnern von traumatischen Erfahrungen unmöglich.

Sicherheit – im äußeren, im zwischenmenschlichen und im inneren Bereich – sind die wichtigen Hauptvoraussetzungen für eine Aufarbeitung traumatischer Erfahrungen. Ohne sie führt das Erzählen oft zu Retraumatisierungen, in denen die traumatische Angst wieder erlebt wird, ohne allerdings aufgelöst zu werden. So lange Sicherheit nicht gegeben ist, sind „Symptome" der Abspaltung und des Einfrierens „sinnvolle" Versuche des psychischen Überlebens. Sich zu erinnern kann man sich also nur dann psychisch „leisten", wenn keine weitere Gefahr mehr droht – ohne Sicherheit kann das Vergessen „hilfreicher" für das Überleben sein. Denn obwohl die Erinnerung und ihre Integration an das Erlebte der Weg zur Genesung ist, schwächt es im Prozess zunächst durch den aufbrechenden Schmerz und die starke Angst und sollte nicht geschehen, wenn erneute Traumatisierung (möglicherweise durch den gleichen Täter) droht.

2. Um sich erinnern zu können, braucht es ein Gegenüber, das die Erinnerungen „aushält".

Bei diesem Aushalten geht es in erster Linie darum, die Ohnmacht und das Schweigen nicht füllen zu wollen mit Trost, vorschnellen Sinnfindungen oder Rezepten – auch nicht mit spirituellen Erklärungen, die die reale Abgründigkeit der Erfahrung weganästhesieren soll. Das ist oft sehr schwierig, weil wir als Menschen ganz allgemein Ohnmacht nur schwer aushalten können und dann nach „Kontrollmöglichkeiten" für die Angst oder den Schmerz suchen. Es geht oft nur dann, wenn wir bereit sind für das Risiko, selbst ein Stück weit das Gleichgewicht zu verlieren und uns dessen bewusst sind, dass wir Anteil haben an einer toxischen Ohnmacht des Gegenübers, die auch unser Wertesystem anficht. Deshalb braucht es für professionelle Berufsgruppen, die mit traumatisierten Menschen arbeiten, Rückhalt bei Kollegen/innen, wo diese Ohnmacht der Erinnerungen gemeinsam ausgehalten werden kann. Judith Herman drückt diese Notwendigkeit treffend so aus: „Unabdingbar dafür, dass der Therapeut seine Arbeit tun kann, ist nicht Allmacht, sondern die Fähigkeit, anderen zu ver-

trauen."[33] Dies bedeutet in einem allgemeineren Sinn: Wenn wir schwere, schmerzliche Erfahrungen hören, dann können wir es (auf die Dauer) nicht alleine, sondern brauchen andere, die mittragen können, um nicht in die Extreme des Banalisierens der Erfahrung einerseits oder des Übergriffigwerdens durch zu schnelles Helfen-Wollen andererseits zu verfallen, die beide Abwehr von Angst vor der Ohnmacht sind. Letzteres dürfte in pastoralen Kontexten eine vermutlich durchaus häufig anzutreffende Reaktion sein. Echte Erinnerung braucht bei den Zuhörenden also den Mut, den Schmerz, die Angst und die Ohnmacht auf der anderen Seite nicht „wegmachen" zu wollen.

3. „Heilen" nach traumatischen Erfahrungen bedeutet, dass die Erinnerungen an die Erfahrung neu kodiert werden können und ein neues Narrativ entwickelt wird: das des Überlebenden, nicht mehr des Opfers.

Die Transformation, die in der Stabilisierungs- und vor allem in der Rekonstruktionsarbeit erfolgt, beschreibt Richard Mollica in seiner Arbeit mit Flüchtlingen als die Entstehung einer neuen Geschichte, die „nicht mehr von Scham und Demütigung, sondern von Würde und Mut" handle.[34] Dafür ist es notwendig, getrauert zu haben um die Verluste, die mit dem traumatischen Ereignis zusammenhängen, und gleichzeitig die Bilder des Schrecklichen dorthin zu bringen, wo sie hingehören: in die Vergangenheit. Die Symptome, die Angst, der Schmerz gehören ins „Damals und Dort" – und nicht ins „Hier und Jetzt". Es geht also um Integration in den Lebensfluss, der aus einem Vorher und einem Nachher besteht, und diese Integration ist – wie wir anhand der Ausführungen zur Neurophysiologie gesehen haben – auch auf der Ebene des Gedächtnisses nötig.

Heilsames Sich-Erinnern ist somit erst dann möglich, wenn ich als Erinnernde „weiß": „Das Schreckliche ist vorbei, die Bilder gehören in die Vergangenheit – und meine Geschichte ist weitergegangen. Ich habe überlebt."

Dafür braucht es nicht einmal als Voraussetzung die Reue der Täter, damit das gelingen kann, wie Herman treffend schreibt: „Glücklicherweise braucht das Opfer nicht darauf [sc. auf die aufrichtige Reue des Täters] zu warten, da seine Heilung von der Entdeckung stärkender Liebe in seinem eigenen Leben abhängt, und diese Liebe muss nicht unbedingt auf den Täter ausgedehnt werden. Ist der Prozess des Trauerns über den traumatischen Vorfall abgeschlossen, dann stellt das Opfer unter Umständen über-

[33] S. *Herman,* Die Narben der Gewalt, 209.
[34] Zit. nach *Herman* 1994, Die Narben der Gewalt, 256.

rascht fest, dass ihm der Täter inzwischen gleichgültig geworden ist und ihn sein Schicksal nicht mehr kümmert."[35]

Heilsames Sich-Erinnern bedeutet somit eine Erinnerung zu ermöglichen, die nicht immer wieder neu alte Ängste reinszeniert und sich fixiert auf das Erlebte, sondern die die Erfahrung „damals und dort" verbinden kann damit, dass die Geschichte weitergegangen ist und dass es seither nicht nur Schmerz gab, sondern auch Stärke, Hoffnung, Kompetenzen und Sinn. Dies verändert nicht das Schreckliche der Erfahrung, aber es löst die Fixierung auf, die letztlich die Betroffenen reduziert auf ihr Opfersein und damit Heilung blockiert. Diesen Prozess gilt es zu begleiten und zu ermöglichen, die Unterschiedlichkeit zwischen verschiedenen Menschen und deren Weg auszuhalten – aufgedrängt, politisch oder sozial verordnet darf er nicht werden. Dieser Prozess kann manchmal leise, manchmal spektakulär sein und ist Therapeuten/innen auch ein großes Stück weit entzogen. Er kann verlaufen wie bei Justine, einer Waisen des burundischen Bürgerkrieges, die ich an verschiedenen Etappen ihres Lebens begleitet habe. Sie war acht Jahre alt, als ihre Eltern vor ihren Augen von den Nachbarn umgebracht wurden, weil sie der Volksgruppe der Hutus angehörten. Sie wuchs auf in einer sehr fördernden Ersatzfamilie zusammen mit ihren beiden jüngeren Geschwistern, ging nach dem Krieg weiterhin zur Schule und sah auf dem Weg dorthin jeden Tag die Menschen, die ihre Eltern auf dem Gewissen hatten. Manchmal voller Angst, dass man auch sie töten könnte, manchmal voller Hass. Zehn Jahre später trafen wir uns wieder. Sie hatte ein Stipendium in der Schweiz bekommen und wollte Psychologie studieren. Davor jedoch wollte sie zur Familie der Mörder ihrer Eltern gehen, denn sie sei – wie sie sagte – über die Jahre „müde vom Hassen" geworden. Sie ging also eines Tages zum Haus der Nachbarn, klopfte an die Tür, und der Hausherr öffnete ihr. Sie sah ihn an und sagte: „Übrigens, ich wollte Ihnen mitteilen: Ich habe Ihnen vergeben." Der Mann schlug in diesem Moment die Augen nieder, als Justine ihn anblickte. „Das", so sagt sie später, „war für mich wie ein Sieg: In diesem Moment wusste ich: ich war stärker als er." Sie hatte nicht vergeben, weil sie sich verpflichtet fühlte, sondern weil sie wieder leben wollte. Dieser Prozess hatte zehn Jahre gedauert und war begleitet von viel Liebe und Förderung durch ihre Umgebung. Justines Weg ist nicht verschreibbar, aber ihre Geschichte zeigt die Kreativität des Lebens nach einem Trauma, die sich nicht reduzieren lässt auf den Schmerz, die uns aber auch entzogen bleibt.

[35] S. *Herman,* Die Narben der Gewalt, 269.



Versöhnung (nur) durch Erinnerung – oder (auch) durch Vergessen?

Antwort auf den Vortrag von Simone Lindorfer

VON DOROTHEA SATTLER[1]

1. Systematisch-theologische Konturen der Thematik im Dialog mit der Trauma-Therapie

Es gibt Erzählsituationen erinnerten Lebens, in denen jedes weitere Wort verstummt. Wer je von den persönlichen Lebensschicksalen gehört hat, die traumatisierte Personen für andere öffnen, wird diese Reaktion nachempfinden können. Ist dieses Stillwerden eher der Weg in die Erinnerung oder in das Vergessen? Beides ist möglich. Im Schweigen kann eine intensive Weise der Erinnerung geschehen. Im Inneren erfolgt diese Er-innerung dann. Solche Formen der Erinnerung sind oft nicht mehr in Distanz zur eigenen Person zu halten. Das Sprechen mit anderen Menschen über Geschehenes erleichtert die Unterscheidung zwischen einem vergangenen Geschehnis und der gegenwärtigen Zeit. Es gibt aber auch ein verschwiegenes Vergessen. Dies kann aus Selbstschutz geschehen. Nicht immer ist allein diese Motivation leitend. Wer etwas verschweigt, weiß dennoch darum. Vielgestaltig ist das Verhältnis zwischen dem Schweigen, dem Sprechen und der Erinnerung.

Aus systematisch-theologischer Sicht sind die hier geschilderten Anliegen der Trauma-Therapie[2] sehr zu unterstützen. Im Einzelnen erkenne ich folgende grundlegende Übereinstimmungen zwischen der Systematischen Theologie in ihrer Suche nach einer lebensnahen Beschreibung des Versöhnungsgeschehens und diesem spezifischen Zweig der Psychotherapie:

---

[1] Prof. Dr. Dorothea Sattler ist Professorin für Ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

[2] Vgl. den Beitrag von Simone Lindorfer in diesem Heft.

(1) Die Zielorientierung ist die „Heilung" im ganzheitlichen anthropologischen Sinn: Heilung für Menschen mit Leib und Geist. Die Fähigkeit zur Erinnerung ist Teil der Geistigkeit des Menschen. Sie ist ihm nicht zu nehmen, ohne dass er Schaden leidet.

(2) Die Beschreibung dieses Heilungsprozesses ist ein relationales Geschehen. In der neueren soteriologischen Literatur ist dem Aspekt des Lernens in Beziehungen besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden.[3]

(3) Der Hinweis auf die Notwendigkeit, vor der Erinnerung an traumatische Erlebnisse zunächst in der Gegenwart eigene Sicherheit und Stabilität erlangen zu müssen, kann als Konkretisierung der theologischen Aussage gelten, der Indikativ der Zusage Gottes gehe dem Imperativ im Blick auf das geforderte eigene Handeln voraus.

(4) Der offenkundig anstehende Lernprozess, sich als Überlebende/r annehmen und bejahen zu können, auch wenn andere die selbst erlittenen Grausamkeiten nicht überlebt haben, lässt sich in Verbindung bringen mit der christlichen Rechtfertigungsbotschaft. Auch die Opfer haben Schuldgefühle. Menschen fällt es schwer anzunehmen, angenommen zu sein, auch wenn sie sich als unannehmbar erfahren.

Aus systematisch-theologischer Sicht ist in ökumenischer Perspektive der thematische Bereich „Versöhnung durch Erinnern oder durch Vergessen?" von besonderem Interesse. Soteriologische Fragestellungen verlangen nach Konkretisierungen, die im Zusammenhang der Trauma-Forschung fraglos gegeben sind. Ich erinnere zunächst an die literarische Tradition der Behandlung des Zusammenhangs zwischen Erinnern und Vergessen im Versöhnungsgeschehen (Abschnitt 2.). Ich gehe dann auf die geschichtliche Situierung der Frage ein, die auch in der systematisch-theologischen Reflexion bedacht wird (Abschnitt 3.). Ich nehme schließlich eine eigene theologische Position ein (Abschnitt 4.) und ende mit Bezugnahmen auf anstehende Versöhnungsprozesse zwischen Kirchen und Konfessionen (Abschnitt 5.).

2. Literarische Spiegelungen

Harald Weinrich lädt dazu ein, den Wert des Vergessens nicht zu vergessen. Mit reichhaltigen Bezügen auf literarische Quellen dokumentiert diese interdisziplinäre geisteswissenschaftliche Studie, wie intensiv Menschen

[3] Vgl. *Dorothea Sattler*, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997.

bereits über die lebensnotwendige Bedeutung des Vergessens im Prozess der Versöhnung nachgedacht haben.[4] Vergessen zu können ist in manchen Situationen eine Lebenshilfe. Im Schlamm des Lethe-Strom des Vergessens jedoch auf immer begraben zu bleiben, wer wünschte dies schon? Unerschöpflich erscheinen die gedanklichen Bezüge zur ambivalenten Wirksamkeit des Vergessens. Dabei bleibt auch der Themenaspekt „Vergeben und Vergessen" – durchaus in biblischer Tradition – nicht ausgespart.[5]

Nach persönlichen Zerwürfnissen und auch nach Kriegszeiten erscheint das Vergessenkönnen als Teilhabe an der göttlichen Vergebungsbereitschaft. In Friedrich Schillers Tragödie „Die Braut von Messina oder Die feindlichen Brüder" (1803) ruft eine Mutter ihre beiden Söhne leidenschaftlich zur Versöhnung durch Vergessen auf:

„O meine Söhne! Kommt entschließet euch,
Die Rechnung gegenseitig zu vertilgen,
Denn gleich auf beiden Seiten ist das Unrecht.
Seid edel, und großherzig schenkt einander
Die unabtragbar ungeheure Schuld.
Der Siege göttlichster ist das Vergeben!
In eures Vaters Gruft werft ihn hinab
Den alten Hass der frühen Kinderzeit!
Der schönen Liebe sei das neue Leben,
Der Eintracht, der Versöhnung seis geweiht."[6]

Die Aussicht auf Frieden unter Menschen oder zwischen Völkern, Ländern und Nationen wird von der göttlichen Gabe des Vergessens erwartet:

„Straf und Rache legt beiseit,
liebet die Vergessenheit;
Höchsten Ruhm
könnt ihr erreichen,
Ja, den Göttern selbst auch gleichen,
Nur vergesset, nur verzeiht:
Fried im Land ist dann bereit."[7]

In welcher Weise setzt das um der Versöhnung willen ausgesprochene oder empfundene Vergeben das Vergessen voraus – dies ist eine offene Frage, die sich auch im Anschluss an viele literarische Zeugnisse stellt.

---

[4] Vgl. *Harald Weinrich*, Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, München 1997; vgl. auch die einfühlsame Besprechung: *Aleida Assmann*, Was heißt schon Erinnerung? Versprechen, Treue, Schuld und Schulden; Harald Weinrich erinnert an das vergessene Vergessen, in: DIE ZEIT (21. März 1997) Nr. 13.

[5] Vgl. *Harald Weinrich*, Lethe (s. Anm. 3), 210–216.

[6] *Friedrich Schiller*, Werke. Hg. von *Herbert G. Göpfert*, München 1966, Bd. II, 489; vgl. dazu *Harald Weinrich*, Lethe (s. Anm. 3) 219.

[7] *Justus Georg Schottel(ius)*, Der schreckliche Sprachkrieg. Hg. von *Friedrich Kittler/ Stefan Rieger*, Leipzig 1991, 119f; vgl. dazu *Harald Weinrich*, Lethe (s. Anm. 3), 216–218.

Wer hat die Autorität, das Vergessen als Weg der Versöhnung einzuklagen? Jene etwa, die auch unter den leidvollen Folgen der Taten gelitten haben, die es zu vergessen gilt?

3. Geschichtliche Situierung der Frage

Der Themenbereich „Erinnerung und Versöhnung" steht insbesondere in der deutschsprachigen Literatur noch auf lange Sicht unter dem Vorzeichen des Erfordernisses, die Schuldgeschichte in nationalsozialistischer Zeit niemals in Vergessenheit geraten lassen zu wollen. Nur in der Wahrnehmung von ungeschönten Erinnerungen der Opfer selbst (nicht nur an die Opfer) erwachsen tiefe Reue, Besserungswillen und Versöhnungsdienste. Weite Teile seines theologischen Lebenswerks hat Johann Baptist Metz auf die Reflexion der verwandelnden, erlösenden Kraft der Erinnerung der Opfer verwendet. Sein Werk ist nachhaltig ein Bezugspunkt bei der Thematisierung der soteriologischen Bedeutung der Erinnerung.[8]

In diesem Kontext erfolgen auch weiterführende Überlegungen zu der Einsicht, dass allein die Opfer der Geschichte von sich aus Versöhnung mit den Tätern anbieten können. Die Täter sind dem Handeln der Opfer hilflos ausgesetzt. Die Verhältnisse kehren sich um. Die Täter werden in gewisser Weise zu „Opfern" – Opfer dann, wenn ihnen keine Versöhnungsbereitschaft entgegenkommt. In diesem gedanklichen Kontext wurzelt die Vorstellung von der versöhnenden Wirksamkeit des Vergessens.[9] Das Vergessen schenken können nur die Leidtragenden. Erbitten können es Schuldige, die zugleich die Erinnerung an ihre Taten versprechen. In der neueren Systematischen Theologie wird die Frage intensiv bedacht, ob Gott letztlich ohnmächtig ist in seinem Wunsch, den Tätern Erbarmen zu schenken, wenn die Opfer nicht vergeben können – aus sehr guten Gründen. Dürfen gar die Opfer denen nicht vergeben, die an ihnen schuldig geworden sind? Wir wissen um Grausamkeiten, die unentschuldbar erscheinen.

---

[8] Vgl. aus jüngerer Zeit mit vielen Hinweisen auf Werke von Johann Baptist Metz als eine wohlwollende und doch nicht unkritische Relecture: *Raymond Jahae,* Erlösung – Erinnerung – Hoffnung. Überlegungen zur Soteriologie Johann Baptist Metz', in: Theologie und Philosophie 79 (2004), 73–89. Vgl. auch *Walter Raberger,* „Ich benötige keinen Grabstein" – oder: Über den Umgang mit angstmachender und sinnstiftender Erinnerung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 151 (2003), 17–28 – ebenfalls mit vielen Hinweisen auf Beiträge von Metz bzw. zur Rezeption seiner Gedanken.

[9] Vgl. *Walter Raberger*, „Ich benötige keinen Grabstein" (s. Anm. 7), bes. 19–21.

4. Eigene systematisch-theologische Überlegungen

In systematisch-theologischer Perspektive ist es nahe liegend, Fragen nach dem eschatologischen Gericht mit den angesprochenen Themenaspekten zu verbinden. Wie lässt sich das Zusammenwirken zwischen Gott und seinen Geschöpfen im Gericht vorstellen?

Die menschliche Erinnerung an das eigene Leben ist als memoria (Gedächtnis) des Menschen (aus gläubiger Sicht) als Teilhabe an Gottes ewig lebendigem Gedächtnis zu verstehen. Im Bild des eschatologischen Selbstgerichts kommt zum Ausdruck, dass die eschatologische Versöhnung personale Gestalt hat, bei der das Mittun der Geschöpfe vorausgesetzt ist. Zugleich birgt diese Bildrede die Gefahr, das aktive, wirkende Handeln Gottes aus dem Blick zu verlieren. Wichtig wäre auch in diesem Zusammenhang eine stärker pneumatologisch ausgerichtete theologische Argumentation: Gott ist nicht ein unbeteiligter Zuhörer, der sich anhört, zu welcher Selbsterkenntnis Menschen wohl finden werden. Gott ist mit seinem lebenerhaltenden und lebenstiftenden Geist in der Seele des Menschen und lässt diese an seiner Erkenntnis der jeweils für die Einzelnen relevanten Zusammenhänge teilhaben.

Die Eschatologie muss von einer von Gott ermöglichten Perichorese der Selbst- und der Fremdwahrnehmungen sprechen, um an der Verbundenheit zwischen dem Einzelgericht und dem universalen Gericht festhalten zu können. Die gegenwärtige Biographieforschung lenkt den Blick auf das unverwechselbare Leben eines einzelnen Menschen. Gegenstand ihrer Betrachtung ist die gesamte Lebenszeit in ihrem Prozesscharakter mit ihren Brüchen, Wandlungen und Konstanten. Rückschauende Selbstvergewisserungen konfrontieren immer mit den gesamten erinnerten Daten. Die Analyse autobiographischer Erzählungen vermittelt die Einsicht, dass sich die eigene Lebensgeschichte in der Retrospektive als Geschichte von Begegnungen mit anderen Menschen, mit Orten, Ansichten, Erwartungen und Enttäuschungen darstellt. Erinnert wird, was begegnet ist – auch in Gestalt von Phantasien und Ängsten. Jede Lebensgeschichte ist untrennbar verbunden mit den Lebensgeschichten der Anderen. Niemand ist je allein. Wahrnehmungen meines Lebens aus der Sicht der Anderen werden mir zumindest zu Teilen schon während meiner Lebenszeit bekannt.

Der Rückgriff auf solche Erfahrungen der Selbstwahrnehmung und der Fremdwahrnehmung ist hilfreich bei dem theologischen Bemühen, anschaulich zu machen, wie das besondere Gericht und das universale Gericht miteinander verbunden sind. Erst die von Gott ermöglichte, die

meinem Blick eröffnete Teilhabe an der Selbstwahrnehmung der Anderen ermöglicht es mir, mein eigenes Leben in seiner gewordenen Gestalt zu verstehen. Was letztlich zählt, ist nicht allein eine gute Sterbestunde. Ich muss nicht bangen, ob mir in diesem Augenblick der richtige Gedanke in den Sinn kommt. Im Tod erlebt jeder und jede bei sich selbst und bei all denen, die im Leben bereits Vertraute waren, jenen Prozess mit, in dem Gott die Wahrnehmungen reinigt und miteinander versöhnt. Das gesamte Menschenleben wird gegenwärtig. Die Täter begegnen der Wahrnehmung ihres Lebens aus der Sicht der Opfer. Die Opfer erfahren von der schmerzlichen Selbstbesinnung der Täter. Die Täter können sich selbst leichter annehmen, wenn sie gewahr werden, dass Gott den Opfern Gerechtigkeit widerfahren lässt.

Auch das skizzierte Geschehen der Perichorese der Wahrnehmungen ist theologisch als ein pneumatisches Ereignis zu begreifen: Gottes Geist verbindet das Unverbundene. Er führt die Täter vor die Opfer. Alle Tränen, die je Menschen weinten, sind gesammelt im Krug des Gedächtnisses Gottes (vgl. Ps 56,9). Die theologische Reflexion bezieht eine Gestalt der Wahrnehmung mit in ihre Überlegungen ein, die im menschlichen Miteinander nicht vorkommt: Sie rechnet mit einem Wesen, das Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung zueinander führen kann im gegenwärtigenden Moment der Schau Gottes.

5. Ökumenische Bezüge

In ökumenisch-theologischer Perspektive liegt es an dieser Stelle nahe, einen kurzen Blick auf einzelne Bemühungen zu werfen, die zum Ziel haben, das interkonfessionell belastete, unversöhnte Miteinander durch die Erinnerung an die Schuldgeschichte versöhnter werden zu lassen. Unter dem Titel „Erinnern und Versöhnen" sind die Vergebungsbitten der römisch-katholischen Kirche veröffentlicht worden, die Papst Johannes Paul II. am 1. Fastensonntag des Jahres 2000 in der Öffentlichkeit vortrug.[10] Die römisch-katholische Kirche möchte mit diesem Geschehen einen Beitrag zur „Reinigung des Gedächtnisses" leisten: „‚Das Gedächtnis reinigen', ist der Versuch, aus dem persönlichen und gemeinschaftlichen Bewusstsein alle Formen von Ressentiment und Gewalt zu überwinden, die uns die Ver-

[10] Vgl. Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Hg. von *Gerhard Ludwig Müller,* Einsiedeln–Freiburg 2000.

gangenheit als Erbe hinterlassen hat."[11] Auf der Handlungsebene wäre mit dieser Absicht ein Kommunikationsversprechen zu verbinden. Die konkrete Gestalt einzelner Schuldeingeständnisse enttäuschte viele und hat neue Verletzungen bewirkt. Das Gebet von Johannes Paul II. im Kontext der christlichen Ökumene lautet: „Barmherziger Vater, am Abend vor seinem Leiden hat dein Sohn darum gebetet, dass die Gläubigen in ihm eins seien: Doch sie haben seinem Willen nicht entsprochen. Sie haben Gegensätze und Spaltungen geschaffen, haben einander verurteilt und bekämpft. Wir rufen inständig dein Erbarmen an und bitten dich um ein reumütiges Herz, damit alle Christen sich in dir und untereinander aussöhnen. In einem Leib und einem Geist vereint, sollen sie die Freude über die volle Gemeinschaft wieder erleben dürfen."[12]

Noch ist nicht erkennbar, dass in der Folgezeit wirksame Wege zur Aussöhnung der offenkundig unterschiedlichen Erinnerung an die Geschichte der Bildung von Konfessionsgemeinschaften beschritten worden wären. Insbesondere dann, wenn von einer gemeinschaftlichen Beteiligung an der Entstehung von Schuldzusammenhängen ausgegangen wird, lässt sich dies ohne eine gemeinsame Erinnerungsbildung nicht mit Aussicht in einen Aussöhnungsprozess einbringen.

Das Stichwort „Heilung der Erinnerungen" – besser „heilende, versöhnende Erinnerungen" – ist im europäischen ökumenischen Prozess eng mit den Bemühungen der „Konferenz der Europäischen Kirchen" (KEK) verbunden, ausgehend von einer intensiven Analyse der Geschehnisse in Nordirland und Südafrika auch in anderen Kontexten auf die therapeutische Wirksamkeit der Erinnerung aufmerksam zu werden.[13] Die unter dem Leitgedanken „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens" einberufene 2. Europäische Ökumenische Versammlung in Graz 1997 hat einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet, durch eine nüchterne Erinnerung an die auch aus konfessionellen Gründen entstandene Leidensgeschichte weiterer Nationen Wege zur Versöhnung zu bahnen. Die Erinnerungen haben

[11] Ebd., 82. Vgl. zum Ganzen auch: *Gerhard Ludwig Müller*, Die Vergebungsbitte der Kirche im Heiligen Jahr der Versöhnung, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio" 29 (2000), 406–423.

[12] Erinnern und Versöhnen (s. Anm. 9), 123. Enttäuschend wirkte bei diesem Wortlaut vor allem die alle Konfessionsgemeinschaften differenzlos inkludierende Aussage über bestehende Schuldzusammenhänge.

[13] Vgl. *Alan D. Falconer / Joseph Liechty* (Hg.), Reconciling Memories, Dublin ²1998. *Viorel Ionita*, Die „Heilung der Erinnerungen" als Herausforderung an die Kirchen in Europa. Schritte auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung, in: Catholica 60 (2006), 218–227.

verwandelnde Kraft, durch sie verändert sich die Wirklichkeit. Mehrere nationale und internationale Gremien sind damit befasst, das Gedächtnis der Reformation 500 Jahre nach der Veröffentlichung der Ablassthesen von Martin Luther unter dem Aspekt der Versöhnung zu betrachten. Dabei kann ein Austausch über die konfessionell geprägten Gedächtnisgestalten dieses komplexen geschichtlichen Ereignisses und seiner Wirkungsgeschichte erfolgen. Es bleibt noch viel zu tun, bis es zu einer heilsamen Perichorese der Wahrnehmungen zwischen den Konfessionsgemeinschaften kommen kann.

Erich Fried schreibt unter dem Titel „Vielleicht“[14]:

Erinnern
das ist
vielleicht
die qualvollste Art
des Vergessens
und vielleicht
die freundlichste Art
der Linderung
dieser Qual

Es entspricht der menschlichen Lebenserfahrung, ohne das Gedächtnis der Verletzungen keine Heilung der Wunden erlangen zu können. Es gibt jedoch keinen Automatismus in diesem Geschehen: Die Möglichkeit steht offen, dass Menschen sich der Qual der Erinnerung ausweglos aussetzen und jede Zuversicht verlieren, eine Wende der Not zu erleben. Menschen sind frei in der Gestaltung auch ihrer Erinnerung.

Gewiss, die Erinnerung des Menschen vermag das Gewordene und Widerfahrene nicht ungeschehen zu machen, und ein Neubeginn miteinander setzt die Bereitschaft voraus, Vergangenes nicht zum alleinigen Bezugspunkt des Handelns zu machen. Es gibt Gesetzmäßigkeiten in der Wirkweise eines Handelns, doch die hohe Komplexität der Psyche einzelner Menschen und ihre Verwobenheit mit dem sozialen Gefüge erlauben nicht mehr, als auf die vielleicht eintretende Linderung der Qual zu hoffen, die in der Rückfrage an das eigene Leben erlitten wird. Gott allein kann durch sein Gedenken dem Geschöpf Versöhnung bereiten, ohne dessen Lebensgeschichte je zu vergessen. Dies ist eine gläubige Position. Sie wird von allen christlichen Konfessionen einmütig geteilt.

[14] *Erich Fried*, Vielleicht, in: *ders.*, Werke. Gedichte, Bd. 3, Berlin 1998, 11.



Trauma und Religion

Die Religionstheorie Christoph Türckes und ihre Bedeutung für die Theologie[1]

VON SÖREN ASMUS[2]

Einleitung

In der Beschäftigung mit Erinnerungen und Träumen kommt Religion zu ihren Ursprüngen – und zu den Ursprüngen der Menschwerdung. Das ist kurz gesagt die These des kritischen Theoretikers und Philosophen Christoph Türcke. Seine Arbeiten seit 1999 entfalten die These vom Trauma und der Traumabewältigung als Ursprungsort menschlicher Religion und menschlichen Bewusstseins. Damit nimmt er frühere Gedanken auf und führt sie in der Tradition der Kritischen Theorie weiter. Für eine ökumenische Theologie sind seine Ausführungen insofern hilfreich, als sie an den Anfang von „Theo-logie" (Gottesrede) zurückführen und ins Gedächtnis rufen, was Theologie ursprünglich war: Anrufung dessen, der den Schrecken wendet und so das Leben möglich macht. Da seine Theorie aber auch gleichzeitig Religionskritik ist, stellt sich für den theologischen Umgang mit ihr die Frage, wie die hier gezeigten Ursprünge der Gottesrede, die gleichzeitig die Inexistenz Gottes aufzeigen sollen, sinnvoll rezipiert werden können. Da sich in seinen Thesen viele Wechselwirkungen mit Theologie ergeben, führen sie dazu, diejenige apophatische Theologie wieder zu entdecken, die sich über ihre Herkunft aus der Religionsgeschichte bewusst ist und gleichzeitig die Reichweite ihrer Aussagen reflektiert hat. Gerade an der Religionskritik kann die Theologie lernen, ihre

[1] Überarbeitete Version eines Vortrages, gehalten am 16. März 2009 in der Reihe „Querdenker des Religiösen" an der evangelischen Stadtakademie Düsseldorf. Ich danke Frau Dr. Gabriela Köster für die Unterstützung bei der Erarbeitung dieses Textes.

[2] Pastor Sören Asmus ist Assistent für Missions- und Religionswissenschaft und Ökumene an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Redeweisen zu bedenken und erneut auf die Differenzen zwischen doxologischer, zeugnishafter und lehrhafter Rede zu achten.[3]

1. Biographisches und Bibliographisches zu Christoph Türcke im Blick auf Theologie und Religion

Christoph Türcke wurde 1948 in Hameln an der Weser geboren und studierte von 1966 bis 1972 Evangelische Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen, Zürich und Frankfurt am Main, wo er 1977 mit einer Arbeit zu Paulus promovierte.[4] 1985 habilitierte er sich in Kassel mit einer Kritik der Didaktik.[5] Dort entstand auch eine Auseinandersetzung mit Luthers Vernunftkritik.[6] Es folgten Arbeiten zu Nietzsche, Geschlechterfragen und immer wieder theologische Themen.[7] 1993 wurde Türcke an die Hochschule für Grafik und Buchkunst nach Leipzig berufen, wo er seit 1995 auch eine Lehrbefugnis für Philosophie an der Universität besitzt. In dieser Zeit veröffentlichte er die grundlegenden Texte zu seiner Religionstheorie, zunächst in einem Aufsatz im Themenheft der Zeitschrift Merkur „Nach Gott fragen"[8] und dann im Rahmen seiner Bücher zur „Erregten Gesellschaft",[9] zum Fundamentalismus[10] und zur kritischen Theorie der Schrift.[11] Auch sein neuestes Buch zum Traum bearbeitet wieder das Thema der Religionsentstehung.[12]

---

[3] Vgl. die Unterscheidung bei: *Edmund Schlink*, Ökumenische Dogmatik – Grundzüge, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ²1993; Die Grundformen theologischer Aussagen, 33–41, und: *Dietrich Ritschl, Martin Hailer*, Diesseits und jenseits der Worte – Grundkurs christliche Theologie, Neukirchner, Neukirchen-Vluyn 2006; Von der biblischen Bildsprache zu theologischen Lehren, 27–67.

[4] *Christoph Türcke*, Zum ideologiekritischen Potential der Theologie – Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation, zu Klampen, Lüneburg ³1990.

[5] *Christoph Türcke*, Vermittlung als Gott – Kritik des Didaktik-Kults, zu Klampen, Lüneburg ²1994.

[6] *Christoph Türcke*, Luthers Geniestreich: Die Rationalisierung der Magie; in: *Friedrich Wilhelm Pohl, Christoph Türcke*, Heilige Hure Vernunft – Luthers nachhaltiger Zauber, zu Klampen, Lüneburg ²1991, 9–74 u. 117–127 Anm.

[7] *Christoph Türcke*, Kassensturz – Zur Lage der Theologie, zu Klampen, Lüneburg ²1997. Hier zitiert nach der 1. Auflage: Fischer, Frankfurt a.M. 1992. *Christoph Türcke*, Religionswende – Eine Dogmatik in Bruchstücken, zu Klampen, Lüneburg 1995.

[8] *Christoph Türcke*, Gott – inexistent, aber unabweisbar; in: Merkur 53 (1999) 9/10, Themenheft „Nach Gott fragen – Über das Religiöse", 819–827.

[9] *Christoph Türcke*, Erregte Gesellschaft – Philosophie der Sensation, C.H.Beck, München 2002.

[10] *Christoph Türcke*, Fundamentalismus – Maskierter Nihilismus, zu Klampen, Springe 2003.

[11] *Christoph Türcke*, Vom Kainszeichen zum genetischen Code – Kritische Theorie der Schrift, C.H. Beck, München 2005.

[12] *Christoph Türcke*, Philosophie des Traums, C.H. Beck, München 2008.

Türckes Arbeiten zugrunde liegen immer die Methodik und die Voraussetzungen der Kritischen Theorie, der Bezug auf Marx, Freud und die Dialektik der Aufklärung und der Gedanke der Korrespondenz zwischen kulturellen und ökonomischen, gesellschaftlichen Entwicklungen. Vor allem gilt es ihm, der „Vergeistigung" der Gedanken zu wehren und sie auf ihre materialistische Basis zu stellen. Denn darin entfalten sie ihre Wirkung und von daher erhellt sich ihre Bedeutung neu. Als zentrale Einsicht Adornos hält Türcke mit Gerhard Schweppenhäuser daran fest, dass die Idee der Versöhnung in der Theologie nur eine *Beteuerung* der Versöhnung sei, während die dialektische Idee der Versöhnung bei Adorno immerhin als *Verweis* auf Versöhnung mehr ist, realistischer als die Behauptung.[13] Damit geht es ihm darum, die Kritische Theorie weiterzuführen und an ihrem Anspruch der Aufdeckung des Zusammenhangs von Naturbeherrschung und Naturverfallenheit entsprechend neue Zusammenhänge zu erschließen.

2. Entstehung der Religion aus der Erregung – Das Trauma als Schlüssel der Religionsentwicklung

Der eine Schlüssel zur Erklärung der Entstehung von Religion ist bei Sigmund Freud zu finden. Allerdings bezieht sich Türcke nicht auf Freuds eigene Religionskritik, sondern vielmehr operiert er *mit* Freuds Instrumentarium *gegen* Freuds Deutung. Denn er ergänzt Freuds Theorie um ihre ökonomischen und gesellschaftlichen Realitäten und weist so Brüche und Inkonsistenzen nach.

2.1 Mit Freud gegen Freud

Bereits in einem Aufsatz von 1981 kritisiert Türcke den Fehler in Freuds Religionstheorie des Vatermordes der Urhorde: Faktisch unterläuft Freud in seiner Theorie ein Zirkelschluss, indem er voraussetzt, was er zu beweisen sucht.

Ausgangspunkt für Freuds Theorie ist der Ödipuskomplex als eine notwendige Entwicklungsstufe eines Menschen. Ebenso schließt Freud aus dem Wiederholungscharakter von religiösen Ritualen, dass es sich um universale Zwangsneurosen handeln muss. Über ethnologische und biologische Beobachtungen kommt Freud dazu, beide Elemente für den Anfang der Menschheitsgeschichte zu verbinden.

Türcke merkt an, dass von Freud kein historischer Beweis für seine These verlangt werde, dass Religion auf den Vatermord der Urhorde zurückgehe. Aber Freud

[13] Vgl. Vortrag zur Aktualität Adornos, Einleitung Teil 2, a.a.O. Vgl. zu Marx – als Grundlage aller Kritik: *Christoph Türcke*, Über die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik; in: *Gerhard Schweppenhäuser u.a.* (Hg.), Krise und Kritik – Zur Aktualität der Marxschen Theorie, zu Klampen, Lüneburg ²1987, 22–36. Zu Adornos religiösen Anklängen in theologischer Interpretation vgl. *Edgar Thaidigsmann*, Das Versprechen – Metaphysische Erfahrung bei Theodor W. Adorno; in: ZThK 106 (2009) 1; 118–136.

müsse den Beweis erbringen, dass seine These allgemeinen Charakter hat.[14] Dies aber kann nicht gelingen, weil Freud in seiner Kritik an religiösen Ursprungsmythen selbst einen solchen konstruiert. Die Grundlage haben sie alle in einem spezifischen Bewusstsein, welches sie vom bloßen Naturprozess abhebt. „Jeder Versuch, diesen elementaren Bewußtseinszustand herzuleiten, sei es aus einem paradiesischen oder einem animalischen Zustand, muß das Herzuleitende unweigerlich schon voraussetzen."[15] Und im Falle der Urhorde bedeutet dies, dass Freud ein Ich-Ideal im Blick auf den Vater voraussetzt, welches sich erst im Vatermord konstituiert.[16] Dies geschieht u.a. deshalb, weil Freud den Anfang menschlicher Kulturentwicklung unter Ausklammerung der materiellen Gegebenheiten ins Innere des Menschen verlegt und daher das bürgerliche Subjekt seiner Zeit im Blick hat.[17]

Dagegen setzt Türcke nun seine Analyse des Opferrituals als der zentralen Form der Kultur und Religion. Wichtig ist für Türcke, dass der Mensch zum Menschen wurde, indem er sich als Ganzer von der gesamten Natur unterschied – nicht nur im Triebleben. Das aufkeimende Bewusstsein findet sich in einem Zwiespalt mit der Totalität der Natur:

„Die unmittelbare Natur, von der es [das Bewusstsein – S.A.] sich unterscheidet, ist einerseits sein striktes Gegenteil, die pure Bewußtlosigkeit, in die es auf keinen Fall zurückfallen darf. Andererseits wird dies Andere als das Nichtbewußte *gewußt*, mehr noch, das Bewußtsein stellt an ihm Unterschiede fest und setzt an ihm Zwecke. Also muß es eine dem Intellekt analoge, d.h. intelligible Struktur haben; andernfalls fände überhaupt keine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt statt, somit auch kein materieller Produktionsprozeß. Die Natur ist dem Bewußtsein also gleichermaßen fremd wie verwandt, Potential der Bedrohung wie Material der Selbstentfaltung. Dieser objektive Zwiespalt, den die Menschen an der Natur vorfinden, sobald sie sich von ihr unterscheiden, tritt als magisches Naturverhältnis in Erscheinung."[18]

Daher versuchen Menschen, dieses in Gestalt von Geistern und Göttern zu verstehen und der Bedrohung der Natur durch Opfer zu begegnen: „Dieser Tribut, dieses Opfer, ist aber nur die Vorwegnahme des Bedrohlichen; die Menschen vollziehen selbst stellvertretend an einem einzelnen Naturding, was die Götter am menschlichen Kollektiv nicht vollziehen sollen."[19] So unterwerfen sich Menschen dem Doppelcharakter der Natur, den sie aufzulösen versuchen. „All diese Erscheinungsformen sind Varianten desselben Grundmotivs: der stellvertretenden Vernichtung eines Einzelnen zur Rettung der anderen."[20]

Dies markiert Türcke also als Ausgangspunkt der Religion: der objektive Zwiespalt zur Natur, in dem der Mensch sich vorfindet. Dabei muss Religion allerdings

---

[14] Vgl. *Christoph Türcke*, Religionskritik; in: *Ders.*, Kassensturz – Zur Lage der Theologie, Fischer, Frankfurt a.M 1992, 38–62.
[15] *Türcke*, Religionskritik, a.a.O., 42.
[16] Vgl. *Türcke*, Religionskritik, a.a.O., 42ff.
[17] Vgl. *Türcke*, Religionskritik, a.a.O., 44f.
[18] *Türcke*, Religionskritik, a.a.O., 47 (Hervorhebung im Original).
[19] Ebd.
[20] *Türcke*, Religionskritik, a.a.O., 48.

nicht bleiben, da der menschliche Intellekt sich gegen den Naturzwang richtet, indem er ein Ideal dagegen aufrichtet:

„Gott: das bedeutet in aller Religion, von der primitivsten bis zur elaboriertesten, sowohl Ideal als auch Dementi des Ideals, sowohl Versöhnung von Geist und Natur als auch ihr Gegenteil: Versöhnung mit der Unversöhntheit beider. Das Ideal *ist* also Gott, aber es ist auch *gegen* Gott – sofern Gott auch die Idealisierung des Nicht-Idealen bedeutet: Verklärung und Rechtfertigung der unerlösten Welt, des Elends."[21]

Dies zu denken war aber für Freud nicht möglich, da ihm das Vater-Ideal als Totem oder Gott nicht mehr ambivalent war und daher für ihn nur die ersatzlose Streichung des Ideals gegen die Realität sinnvoll erschien. Damit aber geht die Kritik an der Realität durch das Ideal bei ihm verloren. Letztlich zeigt sich an Freuds Einsichten, dass er selbst da, wo er sich gegen die Religion wendet, dieser verhaftet bleibt.

Es ist die Idee, dass das Opfer das Grundmotiv der Preisgabe des Einzelnen für die Rettung der Vielen ist, die Türcke in seinen späteren Arbeiten zur Entstehung der Religion wieder aufnimmt und vertieft. Diesen gilt es sich nun zuzuwenden.

2.2 Nerven, Angst und Trauma

Wieder geht es um Erkenntnisse Freuds. Sie werden verbunden mit dem Ansatz Rudolf Ottos, der das Heilige in seiner Ambivalenz als faszinierend und erschreckend analysiert hatte. Zudem macht Türcke deutlich, dass alle Kultur, die Triebumwendung, die Regulierung von Trieben durch Tabus und Rituale, durch Regeln und Sitten nicht einfach so entstehen. Vielmehr ist dieser Prozess das Ergebnis von äußerem Zwang und Not, die gewendet werden muss. Diese Not ist die Gefährdung des Lebens; und die erste Antwort darauf ist die Flucht. Wo aber Flucht nicht möglich ist, in höchster Not, setzt Mimikry ein, der Versuch sich seiner Umgebung gleich zu machen, zu erstarren, um nicht entdeckt zu werden. Mit diesem Mechanismus setzt in der Natur das ein, was später beim Menschen seine spezifische Ausformung finden wird: eben Triebumwandlung. Damit ist Mimikry ein Reflex lernfähiger Organismen, die eine entsprechende nervöse Konstitution haben. Die ersten Hominiden müssen – nach Türcke – „in spezifischer Weise Nervenbündel gewesen sein: hochgradig schreckanfällig, aber auch besonders fähig, Schrecken zu bearbeiten".[22]

Ansatz für die Entwicklung elementarer Kulturtechniken und der Religion ist für Türcke nun die Weiterentwicklung der Mimikry, die Suche nach Zuflucht vor dem Schrecklichen beim Schrecklichen. Dazu greift er auf Freuds Beobachtung des traumatischen Wiederholungszwangs zurück, den dieser an Soldaten aus dem Ersten Weltkrieg beobachtet hatte, die in Träumen und Flashbacks immer wieder in die Situation des traumatisierenden Schreckens zurückgeführt wurden. Die Verbin-

[21] *Türcke*, Religionskritik, a.a.O., 49 (Hervorhebung im Original).

[22] Vgl. *Christoph Türcke*, Gott – inexistent, aber unabweisbar; in: Merkur 53 (1999) 9/10, Themenheft „Nach Gott fragen – Über das Religiöse", 819–827, 819f, Zitat 820.

dung dieser Beobachtung mit dem Entstehen von Religion stellt Türcke über die Analyse des Opfers her – einer zentralen Form religiösen Handelns, welches seit den ersten Zeugnissen menschlicher Kultur zu finden ist. Im Blick auf die Überlieferung der Opferrituale und ihren Niederschlag in den religiösen Zeugnissen stellt Türcke heraus, dass der Ursprung im Menschenopfer bestanden haben muss, welches erst sehr viel später in Tieropfer und Darbringung von Feld- und Waldfrüchten umgeformt wurde. Dabei scheuen sich die Zeugnisse, den Ursprung, die Vorgeschichte der jeweiligen Praxis – die schon hoch sublimiert ist – darzustellen.[23] Waren die archaischen Opfer ein äußerlich betrachtetes widersinniges Wüten am eigenen Clan und später, als nicht mehr Menschen geopfert wurden, sondern Tiere, waren sie zumindest eine große Verschwendung, bei der es ebenfalls um die Existenzgrundlage der Gruppe ging. Der Druck, der dazu führte, muss also enorm gewesen sein.

Hier nun greift Türcke auf den traumatischen Widerholungszwang und diesen erklärend auf Freuds Unterscheidung zwischen Schreck und Angst zurück:

„Schreck überfällt plötzlich; er trifft auf ein völlig unvorbereitetes Nervensystem. Angst hingegen ist Vorbereitung des Nervensystems auf den Einbruch eines Übermaßes an Reizen: ‚An der Angst ist etwas, was gegen den Schreck schützt.' Und Traumatisierung findet vornehmlich dort statt, wo die Angst, das heißt die Vorbereitung auf den Einbruch einer übermäßigen Reizwelle, ausgefallen ist. Bestimmte hochempfindliche Lebewesen haben darauf nun so zu reagieren gelernt, daß sie das Ausgefallene nachholen. Durch nachträgliche Angstentwicklung versuchen sie neuronale Verarbeitungsnetze zu mobilisieren, die fähig sind, das peinigende Übermaß eingebrochener Reizgewalt zu binden und abzuleiten. [...] Der Schock, auf den das Nervensystem nicht vorbereitet ist und für dessen Verarbeitung seine Kapazität nicht ausreicht, ist das schlechterdings Unfaßliche. Durch permanente Wiederholung aber wird dies Unfaßliche allmählich faßlich: verliert seine schreckliche Fremdheit, theologisch gesprochen, seine Inkommensurabilität, stößt nicht mehr bloß zu, sondern wird selbst veranstaltet, in eigene Regie genommen, ritualisiert und so allmählich ins Vertraute, Gewöhnliche, Erträgliche gezogen."[24]

Diese Bewegung liegt nach Türcke dem Opfer zugrunde. Das Opfer ist der Vorgang, bei dem der Notwehrimpuls gegen die übermächtige Natur beschwörend abgedrängt wird. Einerseits wird der Schrecken im Opfer reproduziert, andererseits durch Ritualisierung auch schon beherrschbarer, weil selbstvollzogen, gemacht. Wo aber das Opfer für uns in der Betrachtung Konturen gewinnt, ist es bereits in einer Phase der Selbstauslegung, da ihm als sakralem Opfer den Elementen Schrecken und seiner Wiederholung noch die Darbringung hinzugefügt wird.[25] Sakrales Opfer hat drei Elemente: „den Darbringer, das Dargebrachte und jenes gewisse Etwas, dem dargebracht wird." Denn „der pure, der grund- und zwecklose Wiederholungszwang hält es auf die Dauer nicht bei sich aus. Er bedarf eines Adressaten, eines Wozu, das ihn rechtfertigt: eine höhere Macht, die verlangt, dass

[23] Vgl. *Türcke*, Gott; a.a.O., 820f. Siehe auch die Exemplifikation an der biblischen Urgeschichte; in: *Christoph Türcke*, Vom Kainszeichen zum genetischen Code – Kritische Theorie der Schrift, C.H. Beck, München 2005, 18–27.

[24] *Türcke*, Gott, a.a.O., 821f.

[25] Vgl. *Christoph Türcke*, Erregte Gesellschaft – Philosophie der Sensation, C.H. Beck, München 2002, 146f.

er stattfindet. Und indem er sich als Darbringung an eine solche Macht auslegt, macht er einen entscheidenden Schritt über sich selbst hinaus: vom Reflex zur Reflexion, von der natürlichen zur kultivierten Mimikry."[26] Damit wird eines der Elementarmittel der Psyche gegen den Schrecken wirksam: Man kehrt ihn nach außen in die Vorstellung eines Objektes, welches ihn verkörpert und damit fassbar macht. Und nicht nur fassbar – wird das Objekt vermenschlicht gedacht, so scheint es auch einen Ausweg aus der Not des Schreckens zu geben: Die höhere Macht ist zornig, der Schrecken ihr Zornesausbruch. Und diesen kann man besänftigen, in dem man Wiedergutmachung durch das Opfer leistet. So wird der Schrecken zweifach abgearbeitet: In der Wiederholung und in der Rationalisierung. Was überwältigte wird ins Leben integriert.[27]

Dies ist der Vorgang der Menschwerdung – die Trennung vom Naturzwang und der Beginn der Reflexion, des Bewusstseins – und gleichzeitig der Vorgang der Gottwerdung. Hier nun setzt die Rezeption von Ottos Studie ein, die ergänzend zu der Freuds hinzutritt. Otto hat herausgearbeitet, dass das Heilige immer ein Zugleich von *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans* ist, doch kann er keinen Ort angeben, an dem der Übergang vom Gefühl des Schauers zum Gefühl positiver Hinkehr stattfindet. Türcke verbindet Freud und Otto und stellt fest:

„Der Mechanismus, der den Umschwung im Heiligen bewirkt, ist der traumatische Wiederholungszwang. Er ist es, der den blanken Schrecken überhaupt erst zum Mysterium macht: ihn abmildert, ihm einen Hauch von Vertrautheit gibt – und so, wie sachte auch immer, mit seiner Verklärung beginnt. Wo das *tremendum* im Rang eines *mysterium* daherkommt, da ist seine Kehre zum *fascinans* bereits eingeleitet."[28]

Die Entstehung der Götter, die triebumwendende Kraft des traumatischen Wiederholungszwangs ist dabei die neuronale Seite der Kulturwerdung und schreibt sich in die individuelle Erkenntnisapparatur, wie auch in die Sozialstruktur des Kollektivs, ein. Damit beginnt die Ablösung des „Geistes" einer Sache von der Sache selbst, die Abstraktion. Diese ist zunächst Gedenken, Erinnern. „Die zwanghafte Wiederholung eines Traumas ist doch grade die verzweifelte Anstrengung, davon loszukommen. Menschliches Gedächtnis entstand beim Versuch, zu vergessen."[29]

Gleichzeitig findet damit aber auch eine Umwertung des Schreckens statt:

„Vom Schrecklichen loszukommen, indem man es reproduziert, statt von ihm zu fliehen, ist eine Form, es *gut*zuheißen. Der Schrecken wird als das genommen, was vor ihm errettet. Das Gegenteil seiner selbst wird in ihn hineingedeutet. Er tritt auseinander in Vorder- und Hintergrund, in ‚Erscheinung' und ‚Wesen': in das Schreckliche, als das er wirkt, und das Rettende, das darin steckt. Ihn vergegenwärtigen heißt also nicht nur ihn von seinem singulären Hier und Jetzt abzulösen, ihn vervielfältigen, schematisieren, sondern ihm zugleich seine Eindeutigkeit zu rauben, ihn

[26] *Türcke*, Gott; a.a.O., 822.

[27] Vgl. *Türcke*, Erregte Gesellschaft; a.a.O.; 147.

[28] Vgl. *Türcke*, Gott; a.a.O.; 822f, Zitat: 823.

[29] *Türcke*, Gott; a.a.O.; 824. Zu den neurologischen Hintergründen vgl. *Türcke*, Erregte Gesellschaft; a.a.O., 125–134. Türcke bezieht sich bei der Darstellung der Neurologie vornehmlich auf die Studie von *G. Roth*, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 1994.

mit einer zweiten Dimension versehen: der eines höheren, rettenden Sinns. Dessen Behauptung, die Geburtsanstrengung jeglicher Metaphysik und Theologie, ist von der Anstrengung der Triebumwendung, der Anstrengung der Menschwerdung zunächst nicht unterschieden. [...] Physiologie und Theologie sind darin noch ungeschieden, Gedächtnis, Gedanke, Schema, Begriff, Geist, Gott sind noch einerlei."[30]

Hinter diesen Deutungen stehen weiterhin die Einsichten, die sich aus der Kritik an Freuds Religionskritik ergeben haben (s.o.), d.h. die Einbettung aller geistigen Prozesse in die Abwehr der Naturverfallenheit, die Auseinandersetzung mit der Ambivalenz des Naturverhältnisses und ihr Zusammenhang mit der materiellen Wirklichkeit und der Entfaltung der Produktionsprozesse. Der Ort, an dem diese Prozesse im Blick auf Traumabewältigung und Menschwerdung nachweisbar werden, ist die Arbeit am Traum auf der Basis und in Abgrenzung zu Freuds Erkenntnissen.[31]

2.3 Ergänzungen: Ekstase, Begründung, Schrift und Traum

In seinen weiteren Studien arbeitet Türcke den oben dargestellten Grundgedanken weiter aus und verbindet ihn mit weiteren Zusammenhängen der Kulturgeschichte. Auch hier herrscht wieder die Verbindung der verschiedensten kulturellen Bereiche als Prinzip der Erschließung von Gedanken vor. Im Folgenden konzentriere ich mich nur auf die Aspekte, die direkt mit der Religionsentstehung und -entwicklung zu tun haben. Dabei werden Bewältigungsstrategien deutlicher, auch in ihrer in Bezug auf die Religion inhärenten Ambivalenz.

Im Blick auf den Wiederholungszwang tritt ein weiteres Element hinzu, welches dabei hilft, die negative Arbeit der Verarbeitung mit einem Lustgefühl zu verbinden: *Die Ekstase.* Das „Außersichsein" geschieht durch die Aufnahme von (körpereigenen) Opiaten, ein Rauschzustand, der den Schmerz und den Schrecken abmildern hilft. Solches kann aber auch durch Tanz, Rauschmittel oder Hypnose herbeigeführt werden. Indem die Ekstase zum Wiederholungszwang hinzutritt, wird dieser nicht nur schreckensverarbeitend, sondern auch angenehm.[32] Dabei weist Türcke in einer Fußnote auf Mircea Eliades Einsicht im Blick auf die Schamanen hin, dass diese durch ihre „Schwäche" wie epileptische Anfälle, Neigung zu Fieberwahn, Dissoziation usw. ausgezeichnet sind, weil sie ein Beispiel dafür sind, wie man Ekstase, wie man Außersichsein *bewältigen* kann. Damit stehen sie für die Fähigkeit, den Schrecken – der vergleichbare Zustände hervorruft und ebenso unverfügbar scheint – zu bewältigen. „[I]hr Prinzip ist das Umwenden von Schwäche in Stärke, die Umkehrung des Außersichseins von etwas, was einem widerfährt, in etwas, was man ‚meistert'."[33]

---

[30] *Türcke*, Gott; a.a.O., 824.

[31] Zur Auseinandersetzung mit Freuds Traumdeutung vgl. *Türcke*, Philosophie; a.a.O., Kap I „Traum" und II „Trieb", 19–100 u. 101–164.

[32] Vgl. *Türcke*, Erregte Gesellschaft; a.a.O., 150f.

[33] *Türcke*, Erregte Gesellschaft; a.a.O.; 151f, Fn 30, Zitat: 152.

Weiterhin tritt bereits in der Umgestaltung des Wiederholungszwangs in das sakrale Opfer eine Denkfigur auf, die sich später bis zum Fundamentalismus hin entwickeln wird: die *Notwendigkeit des Begründens.* Fundamentalismus ist die Suggestion, einen festen Grund zu haben, den man in der Auseinandersetzung mit anderem Denken begründet (in der Schrift, der Scharia, der Verheißung usw.). Dies gilt sowohl für den „harten Fundamentalismus" – wie in der gleichnamigen protestantischen Bewegung, im Islamismus oder in den gewalttätigen Formen des Zionismus – als auch im „weichen Fundamentalismus" – den theologisch akzeptierten Formen der Letztbegründung, welche von Diskussionen ausgeschlossen sein soll bzw. diese an die Argumentationsformen der Kritik anpasst. Begründung ist in der Auseinandersetzung aber eigentlich schon „zweite Wahl. Wo man seinen Anspruch ohne Umschweife durchsetzen kann, hat man Begründung nicht nötig. Erst wo man zu große Widerstände fühlt, begründet man, tut man dar, dass einem das Beanspruchte zusteht; man appelliert an ein Recht".[34] Begründung ist letztlich das Eingeständnis in die Schwäche, dass das, worauf man sein Denken oder Leben gründet, nicht mehr selbstverständlich und gegeben ist, sondern eben der Be-Gründung bedarf.

Der Ort der Begründung *par excellence* ist das Opfer des Wiederholungszwangs. Zunächst als Rationalisierung des Opfers (s.o.), als von Gott gewolltes, welche seinen gewaltigen Zorn abwendet.

„Aber eines Tages ist dieser Grund durch seine ständige Wiederholung so schal, die Gewalt dieser Gottheit so gewöhnlich geworden, dass das ‚Warum' nicht länger vor ihr zurückschreckt. Es regt sich das Bedürfnis, zu erfahren, warum die Gottheit denn Verlangen nach solchen Opfern hat. [...] Dies ist die große Zäsur, wo sich vom Ritus der Mythos abzuheben beginnt, wo angefangen wird, das Opferritual mit einer Rede zu umspinnen, die erzählt, wie es dazu gekommen ist [...]. Die erzählende Rede argumentiert nicht; insofern ist sie Mythos, nicht Logos. Gleichwohl ist sie in einem sehr buchstäblichen Sinn begründende Rede; sie erzählt Gründungsgeschichten: fundamental stories."[35]

Nun geht aber von diesem Mythos eine weitere Entwicklung aus, in der der Mythos selbst wieder fraglich wurde und nach erneuten Be-Gründungen verlangte, zunächst in der Umformung des Mythos, später in der Entwicklung einer deutenden Logik, der jeweiligen Theologie, wie Türcke an Knoten- und Wendepunkten der jüdisch-christlichen Geschichte zeigt.[36] In dieser Geschichte aber verflüchtigt sich die absolute Letztbegründung immer mehr und wird mehr und mehr durch offensichtliche Setzung der Menschen ersetzt, welche letztlich in den Nihilismus führt, den Friedrich Nietzsche diagnostiziert. Der Fundamentalismus ist nun der Versuch, sich gegen diese Selbstzerstörung der Letztbegründung zu sträuben, die

[34] *Christoph Türcke*, Fundamentalismus – Maskierter Nihilismus, zu Klampen, Springe 2003, 21. In der Grundlage nimmt Türcke hier Argumente auf, die er bereits früher darstellte, vgl. *Christoph Türcke*, Fundamentalismus; in: *Ders.*, Kassensturz – Zur Lage der Theologie, Fischer, Frankfurt a.M. 1992, 11–26. Die folgende Darstellung bezieht sich aber ausschließlich auf das spätere Buch.

[35] Vgl. *Türcke*, Fundamentalismus, a.a.O., 29f.

[36] Vgl. *Türcke*, Fundamentalismus, a.a.O., 31–53.

bereits im Monotheismus angelegt ist. Dazu dekretiert der Fundamentalismus das Fundament, als gäbe es den Nihilismus nicht, verleugnet ihn also und praktiziert ihn gleichzeitig, weil er einfach die eigenen Werte setzt.[37]

Darin, dass die Begründung von Anfang an einen nihilistischen Impuls in sich hat, liegt, dass der letzte Grund sich immer weiter verflüchtigt, immer abstrakter wird. Dies führt zwar einerseits dazu, dass produktiv immer neue geistige Kapazitäten im Prozess der Abstraktion freigesetzt werden. Es endet aber andererseits dann, wenn der moderne Mensch verspürt, dass am Ende nur eine Leerstelle des letzten Grundes bleibt, treibt man die Abstraktion weit genug, wie es die ständige Umwälzung aller Verhältnisse in der Moderne – im Kapitalismus – erfordert.[38] Der Fundamentalismus verweist auf diese Leerstelle, wird aber unseriös darin, dass er versucht, das Fehlende herbeizudekretieren.

Auch das Aufkommen der *Schrift* führt Türcke auf die Religion im Wiederholungszwang der Traumabewältigung zurück. Ausgangspunkt ist ihm hier die Rekonstruktion von Schrift in den Spuren der Genesis und im weiteren Alten Testament: Das Kainszeichen, eine Einritzung auf der Stirn soll den Träger vor der Vernichtung, der Tötung durch andere bewahren. Der Zusammenhang zwischen Einritzung und Opfer erschließt sich für Türcke durch das Verbot in Levitikus 19,28, sich nicht um eines Toten willen Zeichen einzuritzen. Dies kann nur dann verwerflich scheinen, wenn es nicht nur Anteilnahme am Schicksal bedeutet, sondern auch gleichzeitig auf Schuld am Schicksal hinweist, wie es im Falle von Schutzzeichen bei Menschenopfern der Fall wäre. Dass solches hier im Hintergrund steht, leitet Türcke aus der Todeswürdigkeit der Opferung von Kindern in Levitikus 20,2 ab. Die Einschnitte am Körper sind für ihn in einem Opferkult verankert, der überwunden werden soll.[39]

Dies führt Türcke dann an den Baalspriestern in 1 Könige 18,21–40 weiter aus,[40] sowie an der Prophetenvision in Ezechiel 9,1–9, wo das Zeichen auf der Stirn vor der Vernichtung durch Gottes Gesandte schützen soll.[41] Eine ähnliche, allerdings weit abstrahierte Logik dürfte dann auch dem Blut des Passah-Lammes beim Exodus zukommen, das vor dem Engel des Todes schützen soll.

---

[37] *Türcke*, Fundamentalismus, a.a.O., 50ff. Vgl. auch zur psychoanalytischen Interpretation in ähnlicher Richtung: *Helmut Harsch*, Gottesgegenwart – Gottesgewissheit, Beobachtungen eines Pastoralpsychologen zum Thema Fundamentalismus; in: US 63 (2008) 4, 313–337.

[38] An dieser Stelle blitzt die Grundlegung in der Kritischen Theorie bei Türcke deutlich auf: Die Gegenwart wird erschlossen im Rückgriff auf die Marxsche Analyse und ihre Deutung besteht in der Übertragung dieser auf die kulturellen und psychischen Prozesse. So schon in „Fundamentalismus" in Kassensturz.

[39] Vgl. *Christoph Türcke*, Vom Kainszeichen zum genetischen Code – Kritische Theorie der Schrift, C.H. Beck, München 2005, 21ff.

[40] Vgl. *Türcke*, Kainszeichen, a.a.O., 23f.

[41] Vgl. *Türcke*, Kainszeichen, a.a.O., 24ff.

Aus dem Opferschutzzeichen entwickelt sich die Schrift dadurch, dass im Übergang zu Tier- und anderen Opfern, deren Erbringung festgehalten werden sollte, um einerseits von Seiten der Herrschaft die Beibringung festzuhalten und für die Erbringenden ihren Beitrag zum Opfer zu bestätigen – eine Art der Opferbürokratie. Türcke bettet auch hier die Geschichte der Schrift in seine Ableitung der Menschwerdung aus der Abwendung des Schreckens im Wiederholungszwang ein.

In der Entwicklung der Menschheit steht vor der Schrift bzw. in Wechselwirkung mit ihr die *Entstehung des Wortes,* welche Türcke über die Betrachtung des Eides, der übersetzten Naturerschütterung, der Ritualakustik und den Elementen der Repräsentanz nachgeht. Neben der spannenden Auseinandersetzung mit Vertretern des *linguistic turn,* die hier nicht weiter zu verfolgen ist,[42] sind es Beobachtungen an der Hebräischen Sprache, die seine These illustrieren.

Zunächst zeigt der an der Bedeutungsvielfalt von *dabar,* von *Dobar* (Trift), die primäre Bedeutung als „treibende, leitende Kraft", die sich auf das Wort überträgt: Das Wort ist primär gerufenes, und bedeutet auch als *dabar* Ereignis, von dem erzählt wird, nicht Abstraktion und Wort an sich (vgl. Genesis 15,1: *debarim* muss mit ‚Ereignisse' übersetzt werden, ‚Worte' ergibt keinen Sinn).[43]

Weiter verdeutlicht die Analyse des Wortfeldes *sˇm,* wie die Namensgebung Gottes und die ersten Worte zustande kamen. Als *sham* gesprochen bedeutet es das räumliche und zeitliche „da". Betont findet es sich in den Visionen Ezechiels als Name der künftigen Stadt: *Jahwe sˇmh* (gesprochen *schamah*) – „Jahwe hier" oder „Jahwe jetzt". Darin findet Türcke eine archaische rituelle Formel, die auf das plötzliche Da-Sein des Gottes / des Schreckens hinweist. Denn bei Jeremia wird deutlich, dass *sˇmh* auch Schrecken, Entsetzen, Schauder bedeutet: *„Schamah* hat mich gepackt" (Jeremia 8,21).

Die Pointe dieser Beobachtung liegt nun darin, dass *sˇm* als *sham* ausgesprochen „da" bedeutet, als *shem* ausgesprochen „Name".[44] Als *sham* ist es der Schreckensruf, der nichts will, als den Schrecken bewältigen, der „da" meint, aber auch „fort". Dies führt wieder zu Freud, der an seinem Enkel den Zusammenhang von „Fort" – „Da" zum Aufbau einer dauerhaften Repräsentanz der Mutter erkannte, um den mit dem Verlassen-werden verbundenen Schrecken zu bändigen. Durch die Verwendung des Gegensinns wird der Schrecken gebändigt, wie auch durch die Übertragung von *sham* (da) zu *shem* (dem Namen für den abwesenden Schrecken).[45]

---

[42] Vgl. aber *Türcke*, Philosophie, a.a.O., 189–233.

[43] Vgl. *Türcke*, Philosophie, a.a.O., 170f.

[44] Vgl. *Türcke*, Philosophie; a.a.O., 180–183.

[45] Vgl. *Türcke*, Philosophie; a.a.O., 182–189. „Als Signatur dieser elementaren Stufe, wo der Laut sch vom Geschrei oder Gestammel abzuheben und die wiederholbare Regelmäßigkeit eines Wortes anzunehmen beginnt, besagt *scham* nichts anderes als ‚da', und ‚da' bedeutet dasselbe wie ‚fort': etwas auszurufen, um es dadurch zum Verschwinden zu bringen.", 183.

Die Anknüpfungspunkte all dieser Beobachtungen für die Theologie liegen auf der Hand (s.u. 4).

3. Religionskritik bei Türcke

Im Ganzen zeigt Türcke also auf, dass Religion am Anfang der Menschwerdung des Menschen steht, an dem Punkt, wo der Mensch sich als Gegenüber zur Natur erfährt und sich in der Ambivalenz von Naturverfallenheit und Naturbeherrschung findet. „Gott" ist zwar der erste Inhalt des menschlichen Denkens, aber eben nur im Rahmen des Wiederholungszwangs, der den Schrecken, den er bannen will, mit „Gott" benennt und ihn wiederholt, um ihn loszuwerden.[46] Dennoch liegt die Pointe der Religionserklärung Türckes nicht auf der Bestätigung einer „natürlichen Religiosität" aller Menschen, die Theologie rechtfertigen würde, sondern in einer Religionskritik, die sowohl moralisch sich darstellt, als auch gleichzeitig zu einer „Religionskritik zweiter Ordnung" über sich hinaus führen muss. Denn die Theologiekritik und Religionskritik kann nicht einfach darauf bestehen, Gott aus dem Bewusstsein streichen zu wollen, weil ihr dann entgeht, dass Gott nicht nur irgendein Inhalt des menschlichen Bewusstseins ist, sondern der Inhalt schlechthin, der am Anfang allen Bewusstseins steht. Gott ist die Chiffre für gewendeten Schrecken, der Ausgangspunkt aller Begriffsbildung und aller Kultur. Dies gelte es zu erkennen, wenn man nicht alten Fehlern aufsitzen wolle.[47]

Darin war sich schon die klassische Religionskritik einig, dass die Zustände, die Menschen religiös sein lassen, überwunden werden müssen, um die Religion zu überwinden. Sie waren nur zu zuversichtlich darin, dass dies möglich sei. Im Anschluss an Horkheimer stellt Türcke fest, dass Menschen – weil immer von Tod und Leid gefährdet – immer „gottesbedürftig" sein werden. Daher bedarf es eben einer Religionskritik *zweiten Grades*.[48] „Die tiefe Symbiose von ‚Gott Denken' und ‚Denken überhaupt' ist der klassischen Religionskritik nicht aufgegangen."[49] Allerdings ist es eben nur die Symbiose des *Denkens,* das Ergebnis einer Deutung, keine Symbiose von Realität. Alle Schlüsse von der Existenz dieser Deutung, oder von der neurologischen Aktivität bei als religiös interpretierten Erfahrungen, zur Existenz Gottes, sind immer noch nur die Behauptung Gottes.

Ist „Gott" also Produkt der Menschwerdung, Produkt der Schreckenswendung, so ist die Sehnsucht, für die er steht, die Sehnsucht, für die auch die Religionskritik

---

[46] Vgl. *Christoph Türcke*, Religionskritik zweiten Grades; in: *Ingolf U. Dalfert, Hans-Peter Grosshans* (Hg.), Kritik der Religion – Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe; RPT 23; Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 319–328. Hier fasst Türcke den gesamten Gedankengang im Blick auf Religionskritik nochmals zusammen – durchaus mit wohlvertrauten Textbausteinen.

[47] *Türcke*, Gott; a.a.O., 826.

[48] Vgl. *Türcke*, Religionskritik zweiten Grades; a.a.O., 323f.

[49] *Türcke*, Religionskritik zweiten Grades; a.a.O., 325.

steht[50] – und es ist eben dieselbe Sehnsucht, die auch der Kritischen Theorie zugrunde liegt: die Sehnsucht nach Erlösung. Aber in der Analyse der religiösen Phänomene weist Türcke darauf hin, dass Erlösung eben nicht zu haben ist, dass für die Religion wie für alle psychischen Probleme nur eines bleibt: Den Wunsch und seine Gründe durchzuarbeiten, sie auf ihre Bedürfnisse hin zu befragen und zu lernen, dass die Sehnsucht nicht Realität werden kann. Die Folge dieses Durchgangs durch das religiöse Denken wäre dann die Erkenntnis:

„Wenn Gott unhintertreibliche psychische Realität ist, dann nur als Wunsch. Allerdings als der Wunsch schlechthin – derjenige, der, theologisch gesprochen, Erlösung will, oder psychologisch, daß Leid vergeht und Lust nicht aufhört. Und für den gilt Adornos Satz: ‚Der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater, tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt.'"[51]

4. Hintergründe und Wechselwirkungen

Wie bei der Darstellung bis hierher deutlich geworden sein dürfte, bewegt sich Türckes Analyse ganz im Rahmen der Kritischen Theorie, insofern sie die Wechselwirkung von „Fortschritt" und kultureller Entwicklung einerseits und Schmerz, Versagen und Domestizierung andererseits im Blick behält. Ausgehend von marxscher Analyse betrieb die Kritische Theorie Krisenanalyse, indem sie nach den Gründen fragte, warum der Sozialismus im Moment der Möglichkeit seiner Etablierung nicht eingetreten war. Dazu sahen die Mitglieder des Frankfurter Institutes für Sozialforschung unter Max Horkheimer es als notwendig an, die „bürgerlichen Geister" wie Hegel, Nietzsche und Freud in das Kraftfeld der marxschen Theorie einzubeziehen, um sie neu verstehen zu lernen. Dazu musste sich die Ökonomiekritik zur *Kulturkritik* wenden.[52] Im Exil kam es dann zu der Verbindung, die für die weiteren Arbeiten prägend sein sollte: Die Kombination von soziologischer Analyse, materialistischer Geschichtsauffassung und moderner Tiefenpsychologie.[53] Dazu kommt die Auffassung, dass Theorie als kritische nicht nur auf eine Praxis ziele und an dieser sich bewähren müsse,[54] sondern auch, dass sie als Philosophie die Aufgabe der Deutung des Materials habe, welches ihr vorliegt, wie vor allem Adorno, von Walter Benjamin beeinflusst, es verstand.[55]

Insbesondere in der *Dialektik der Aufklärung* zeigen sich dabei die Quellen der Gedanken, die Türcke in seiner Rekonstruktion des Anfangs der Religion und der Menschwerdung verfolgt. Grundlegend ist für Horkheimer und Adorno, dass Sub-

[50] Vgl. *Türcke*, Religionskritik zweiten Grades; a.a.O., 328.

[51] *Türcke*, Gott; a.a.O., 827.

[52] Vgl. *Christoph Türcke, Gerhard Bolte*, Einführung in die kritische Theorie; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 13–20.

[53] Vgl. *Türcke, Bolte*, Einführung; a.a.O., 23.

[54] Vgl. *Max Horkheimer*, Traditionelle und kritische Theorie; in: *Ders.*, Traditionelle und kritische Theorie – fünf Aufsätze; Fischer, Frankfurt a.M. 1992, 205–259. Vgl. auch *Max Horkheimer*, Nachtrag; in: *Ders.*, Kritische Theorie, a.a.O., 261–269.

[55] Vgl. *José M. Romero*, Adornos gesellschaftliche Physiognomik als dialektische Interpretation; in: ZkT, vol. 13 (2007), 24/25, 48–66.

jektwerdung, insbesondere die des bürgerlichen Subjektes, mit Schmerz und Entsagung verbunden ist:

„Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon ist noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart."[56]

Dagegen setzt die kritische Theorie eine Aufklärung, die sich gegen die Herrschaft wendet: das Eingedenken der Natur im Subjekt, welches der Distanzierung durch den Begriff entgegengesetzt ist.[57] Dabei könnte es ein Fündlein aus der *Dialektik der Aufklärung* sein, welches Türcke auf die Spur seiner Theorie zu Opfer und Trauma setzt:

„Der ehrwürdige Glaube ans Opfer aber ist wahrscheinlich bereits ein eingedrilltes Schema, nach welchem die Unterworfenen das ihnen angetane Unrecht sich selbst nochmals antun, um es ertragen zu können. Es rettet nicht durch stellvertretende Rückgabe die unmittelbare, nur eben unterbrochene Kommunikation, welche die heutigen Mythologen ihm zuschreiben, sondern die Institution des Opfers ist das Mal einer historischen Katastrophe, ein Akt von Gewalt, der Menschen und Natur gleichermaßen widerfährt."[58]

Kritische Theorie ist materialistische Theorie, die aber von den ideellen Überschüssen des Lebens weiß. Und sie ist eine Theorie, die aus der Existenz der Sehnsucht und des Suchens, die aus der Gebrochenheit und dem Bestehen des Leides die Notwendigkeit der Versöhnung und der Erlösung festhält, im Wissen, dass dies innerweltlich nicht zu erreichen ist. Es erhebt sich die Frage, inwieweit es neben einer „Religionskritik zweiter Ordnung", wie Türcke sie fordert und beschreibt, auch eine „Theologie zweiter Ordnung" geben kann, die sich nicht in metaphysischer Spekulation verliert, sondern in der materialistischen Reflexion ihrer Wirklichkeit eben den darin enthaltenen Überschuss als Verweis zu entdecken vermag, den sie nun – gegen Türcke – zwar als Spur Gottes in der Welt zu interpretieren vermag, ohne aber darüber zuviel behaupten zu wollen.

4.1 Wechselwirkungen mit der Theologie – implizite und apophatische Theologie

Dass es diese Wechselwirkung zwischen der Kritischen Theorie und der Theologie gibt, auf denen eine weitere Arbeit aufbauen könnte, hat bereits Andreas Pangritz gezeigt, als er die Spuren einer „impliziten Theologie" sowohl bei Hork-

[56] *Max Horkheimer, Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente, Reclam Leipzig, Leipzig 1989, 48.

[57] Vgl. *Horkheimer, Adorno*, Dialektik, a.a.O., 55. Vgl. auch.: *Gernot Böhme*, Eingedenken der Natur im Subjekt – oder: Die Geburt des Subjekts aus dem Schmerz; in: *Andreas Gruschka, Ulrich Oevermann* (Hg.), Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie – Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno, 4.–6. Juli 2003 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, (Büchse der Pandora) Wetzlar 2004, 97–108. Bei ihm tritt der Schmerz an die Stelle, die bei Türcke das Trauma einnimmt, vgl. 101ff.

[58] *Horkheimer, Adorno*, Dialektik; a.a.O., 66f.

heimer, Adorno und Walter Benjamin, als auch bei Karl Barth, Paul Tillich und Bonhoeffer nachzuweisen unternahm.[59] Ein Beispiel dafür ist bei Dietrich Bonhoeffer in seinen Gefängnisbriefen zu finden, wenn er einerseits von der „Reduktion" des Christlichen auf „das Beten und das Tun des Gerechten unter den Menschen" verweist, andererseits eine „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe" einfordert.[60] Damit wird ja eingefordert, was sich angesichts der kulturellen Fähigkeiten der Moderne nahe legt: Die Mündigkeit der Welt anzunehmen, die es den Menschen erlaubt, ihr gesamtes Leben ohne den Rückbezug auf „Gott" zu gestalten, aber dennoch den Widerspruch gegen die inhärenten Tendenzen zur Selbstzerstörung zu benennen und ihnen eine andere Praxis entgegenzusetzen.[61] Gleichzeitig verweist die nichtreligiöse Interpretation darauf, theologisch in der Moderne nicht mehr sagen zu wollen, als man kann: Theologie bleibt so der Verweis auf die letzte Wirklichkeit, die im Vorletzten weder zu haben ist noch durch mehr als den Verweis zu beschreiben ist. Damit gemahnt die implizite Theologie der Kritischen Theorie an die apophatische Theologie der Kirche.

Über diese Wechselwirkung hinaus sehe ich zwei Aspekte, die für eine ökumenische Theologie relevant sind und von der Türcke-Rezeption ausgehen können.

4.2 Name und Eingedenken

Eine zentrale Quelle für Türckes Ausführungen ist Walter Burkert, in dessen Überlegungen Türcke vieles vom geschichtlichen Material findet, welches er mit Freud zu interpretieren unternimmt.[62] Hingeführt wird damit auf den Anfang der Religion als Wendung des Schreckens. Diese Verbindung ist nun nicht bloß eine religionswissenschaftliche, sondern kann auch theologisch mit Gewinn betrieben werden, wie Günter Bader zeigt.[63] Indem Bader auch auf Hermann Usener zurück-

[59] Vgl. *Andreas Pangritz*, Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie – Ein Versuch über das Projekt einer „impliziten Theologie" bei Barth, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno, Theologischer Verlag, Tübingen 1996.

[60] Zur Quelle dieser Kurzformeln vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung – Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft; DBW 8, Chr. Kaiser, Gütersloh 1998, 145; Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge, 428–436, 436 und 187; Entwurf einer Arbeit, 556–561, 559.

[61] Vgl. *Ernst Lange*, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menschenheinheit – Kircheneinheit; EEL, Chr. Kaiser, München ²1986.

[62] Vgl. *Walter Burkert*, Homo Necans – Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, de Gruyter, Berlin, New York ²1997.

[63] Vgl. *Sören Asmus*, „Sinn und Geschmack für den Anderen" – Dialog als Ausgangspunkt der Theologie; in: *Sören Asmus, Helmut Schulze* (Hg.), „Wir haben doch alle denselben Gott" – Eintracht, Zwietracht und Vielfalt der Religionen, VKHW.NF 8, FS F. Huber, Neukirchner, Foedus, Neukirchen-Vlyun 2006, 147–162, 157ff.

greift,[64] stellt auch er fest, dass die Entstehung des Gottes mit seiner Namensgebung einhergeht.[65] Dies aber gelingt eben nur durch Verschiebung bzw. in theologischer Begrifflichkeit: durch Metapher, Übertragung, die einen Zusammenhang herstellt (wie die Grammatik bei Türcke).[66] In der Anrufung Gottes (bei Bader im Gebet, bei Türcke im Opfer) beginnt menschlich-kulturell bewusste Geschichte:

„Name Gottes: das ist diejenige Übergänglichkeit, die sich dem Schock des Einschlags der Dinge aussetzt, ihn in Sprache wandelt und damit – im Fall seiner Ruf- und Erhörbarkeit – als Urmetapher Erfahrungsfähigkeit konstituiert."[67]

Dass auch jetzt noch der Gottesname in sich eine Spur dieses Einschlages trägt, welcher durch die Beobachtungen der Lücken, die er in den Textfluss reißt, bzw. der Momente seines Vergessens und Wieder-holens bemerkbar und für die Theologie höchst fruchtbar ist, hat Bader mehrfach gezeigt.[68] Diese Spur führt ihn zu einer „Minimal Theology", die sich zusammenballt, um am Kleinstmöglichen die Fülle der Gotteserkenntnis heraufzuziehen.[69] Indem Bader dabei quer durch die ganze Theologiegeschichte schreitet, zeigt sich, dass Theologie, die sich an den Ursprungsphänomenen orientiert, in ihren Quellen ökumenisch sein kann, ohne einen spezifischen Blick zu verlieren. Und im gemeinsamen Meditieren der Schriften von Dionysios Areopagita, Nicolaus Cusanus oder Luther lassen sich eben Konvergenzen und Differenzen der konfessionellen Lesarten aufzeigen und konstruktiv ins Gespräch bringen, um im Dialog mehr zu erfahren, als zu Beginn bewusst gewesen sein mag.[70]

4.3 Ritus und Erinnerung – Ausgangspunkte der Theologie

Doch auch die Auseinandersetzung mit den Fragen zum Ursprung des Opfers machen darauf aufmerksam, wie sehr sich in der Rezeption des Opfers und seiner

---

[64] Vgl. *Hermann Usener*, Götternamen – Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Klostermann, Frankfurt a.M. ⁴2000.

[65] Vgl. *Günter Bader*, Gott nennen: Vom Götternamen zum göttlichen Namen – Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften; in: ZThK 86 (1989) 3, 306–354, 323.

[66] Vgl. *Günter Bader*, Melancholie und Metapher – Eine Skizze, Mohr Siebeck, Tübingen 1990, 49.

[67] *Bader*, Meancholie, a.a.O., 104.

[68] Vgl. u.a. als Summe: *Günter Bader*, Die Emergenz des Namens – Amnesie, Aphasie, Theologie; HUTh 51, Mohr Siebeck, Tübingen 2006. Zur Übersicht vgl. *Hans-Christoph Askani*, Lesenotizen zur „Emergenz des Namens"; in: *Heinrich Assel, Hans-Christoph Askani* (Hg.), Sprachgewinn – Festschrift für Günter Bader; AHST 11, Lit, Münster 2008, 287–303.

[69] Vgl. *Günter Bader*, Minimal Theology – Überlegungen zur kleinstmöglichen Theologie, Abschiedsvorlesung Bonn 25.1.2008, CMZ, Rheinbach 2008. Auch schon in dieser Richtung: *Günter Bader*, Die Andacht zum Unbedeutenden – Vom Ursprung der Theologie, Antrittvorlesung Bonn 6.12.1995, CMZ, Rheinbach 2008.

[70] Vgl. *Asmus*, Sinn und Geschmack, a.a.O.

Deutung in der christlichen Theologie einerseits Grundformen des archaischen Opfers abbilden, da die Stellvertretung des einen (Christus), die anderen, die sich durch die Bezeichnung (nun blutlos in der Taufe, der aber in der Deutung die Härte des Todes noch anhaftet) bewahrt, dieses Bewahren aber in seinem ursprünglichen Schrecken durch das Ritual (die Abendmahlsfeier) im Gedächtnis hält, um es in seinem Schrecken zu bannen.[71] Dass Liturgie dabei in der Geschichte ihre Transformation erfährt, ist nicht so sehr das Problem, wie die noch immer trennende Frage, wie der Zusammenhang von Präsenz und Bannung, d.h. Anwesenheit in der Abwesenheit, vorstellbar ist. Nun löst Türckes Betrachtung diese Frage natürlich nicht, dennoch spiegelt sich im von ihm dargestellten Zusammenhang die Erkenntnis, dass einerseits die Anwesenheit von der Abwesenheit nicht zu trennen, aber auch nicht letztlich zu bestimmen ist, andererseits die Liturgie als geronnene Form des Rituals nicht beliebig ist, da sie die Grundlage der Reflexion ihres Inhaltes ist. So legen seine Betrachtungen die gegenseitige Wertschätzung der beiden Quellen der eucharistischen Theologie nahe: Reflexion – und damit Distanz vom Vorgang – und Vollzug – und damit liturgische Begehung in all ihren Momenten. So gesehen kann ökumenische Theologie davon profitieren, sowohl die schreckenswendenden Momente in der Liturgie aufzuspüren und auszudeuten, als auch die darauf aufliegenden Deutungen einzubeziehen in eben diesen Vorgang, der den Schrecken über die Lebensbedrohung wieder und wieder bändigen und überwinden soll. Zu messen wäre eine solche Theologie – ausgehend von Türckes Religionskritik – auch daran, ob es ihr gelingt, in der Tat die Sehnsucht auf Erlösung und einen Vorgeschmack auf diesen Zustand wachzuhalten, in dem das Vergehen des Leides und die Permanenz der Lust erfahrbar werden. Anders nämlich wäre eine Theologie des Abendmahls und der Versöhnung leicht als ideologische Verschleierung zu demaskieren und widerspräche der Verheißung, von der sie zeugen soll.[72]

4.4 Ökumenische Folgerungen

Zum einen stellt der Rückgang auf die Entstehung von Religion und Menschwerdung das Eingedenken und die Erinnerung in den Fokus theologischer Arbeit. Erinnerung in diesem Sinne hält die Ambivalenz des Erinnerten fest: Es ist immer wieder der Schrecken und der Versuch seiner Abwendung. Dies gelingt nur in einer doppelten Distanzierung: In der Wiederholung im Ritus, die den Schrecken zu bannen versucht und in der zunehmenden Reflexion, die durch Beschreibung und Differenzierung dasselbe unternimmt. In einer Gesellschaft, in der das unvermittelte Erlebnis – auch in den Kirchen – als Eventkultur zunehmend in den Vordergrund rückt, muss ökumenische Theologie die beiden Momente der Ritualisierung und

[71] Vgl. auch *Günter Bader*, Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik, Mohr Siebeck, Tübingen 1993, bes. 140–157.

[72] Vgl. *Margot Käßmann*, Die eucharistische Vision – Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates; FThS 16, Chr. Kaiser, Grünwald, München, Mainz 1992.

der Reflexion als Bestandteile der menschlichen Kultur festhalten, um aus ihnen die Widerstandskräfte gegen eine weiter zunehmende Verdinglichung der Menschen zu schöpfen. Gerade die Widerständigkeit der ökumenischen Dialoge enthält in sich das Potential, den Zusammenhang von Liturgie, Theologie und Spiritualität gegen vorschnelle Einheitserlebnisse oder die Vergleichgültigung geschichtlicher Kämpfe und Erkenntnisse festzuhalten.

Zum anderen bleibt die ernste Anfrage an jede – auch die ökumenische – Theologie, ob die Versöhnung, von der sie Zeugnis geben soll, bloße Behauptung bleibt oder in der Praxis und Theorie der Kirchen vor-scheinhaft sich ereignet. Insbesondere im Eingedenken der christlichen Geschichte – wenn es selbst nicht nur Event sein soll – besteht die Möglichkeit, diese Versöhnung in den historischen Kontexten aufzusuchen und zu ermöglichen, wenn den Opfern der je eigenen identitätsstiftenden Geschichte gedacht werden kann. Die „Versöhnung der Erinnerung" kann eine Form kirchlicher Praxis sein, in der auch die Schmerzen der Opfer wahrgenommen werden und nicht länger verdrängt werden müssen.[73] Vor allem aber ist die ganze Ausrichtung der Kirchen danach zu befragen, was in ihnen der Sehnsucht nach Versöhnung dient, was das Leid wendet und der Lust am Leben Raum gibt. Mehr als zu versuchen, durch ethische Anweisungen und Normen in einer Gesellschaft relevant sein zu wollen, indem man „Orientierung" gibt, gilt es, Versöhnung in der Liturgie, dem Zeugnis und der Diakonie zu leben, möglich zu machen und so eine Praxis zu entwickeln, in der die Angst und der Schrecken in der Tat abgewendet werden und Leben punktuell frei wird.[74] Darin können die kirchlichen Traditionen hilfreich einander ergänzen und voneinander lernen, wie die verschiedenen Dimensionen ihrer Praxis von dieser Versöhnung zeugen.

Diese Hinweise sind der Versuch, eine an sich atheistische Religionstheorie theologisch zu rezipieren. Dass dies möglich ist, hoffe ich gezeigt zu haben. Dass damit nicht der Intention Türckes entsprochen wird, versteht sich nach den Ausführungen zur Religionskritik von selbst. Dass aber Theologie in der Welt darauf angewiesen ist, sich den Anfragen und Herausforderungen der Kritik zu stellen,

[73] Vgl. *Olga Lukács*, Das Versöhnungsprojekt „Healing of Memories" in Rumänien und die Beziehungen zwischen den Konfessionen in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert; in: *Stephen Lakkis, Stefan Höschele, Stefanie Schardien* (Hg.), Ökumene der Zukunft – Hermeneutische Perspektiven und die Suche nach Identität; Beiheft 81 der ÖR, Lembeck, Frankfurt a.M. 2008, 200–218. *Alan D. Falconer, Joseph Liechty* (eds.), Reconciling Memories, Columba Press, Dublin ²1998. *Terence P. McCaughey*, Memory & Redemption – Church, Politics and Prophetic Theology in Ireland, Gill&Macmillan, Dublin 1993. *Michael Hurley, SJ* (ed.), Reconciliation in Religion and Society, Institute of Irish Studies, Belfast 1994.

[74] Dass es dabei eben nicht darum geht, bei der Einsicht, dass sich Gott in Tod und Auferstehen Christi mit den Leidenden identifiziert, stehen zu bleiben, ergibt sich daher von selbst. Denn Tod und Auferstehung Jesu sind „Überwindung" der Herrschaft des Todes, so muss auch das Zeugnis davon eben in dieser Überwindung bestehen, ohne den Anspruch, sie menschlich universell herbeiführen zu können. Vgl. *Türcke*, Theologische Wurzeln, a.a.O., 34.

begleitet die Theologie seit den apostolischen Vätern. Denn es könnte ja sein, dass die kritische Lektüre der religiösen Quellen und Praxis Zusammenhänge erkennt, die für die Theologie relevant sind. Dazu muss sie sich aber diesen Einwänden aussetzen, um sich so ggf. besser als vordem zu verstehen.

Ob der Ausgangspunkt der Religion ein rein innerpsychischer Vorgang war, oder ob sich darin genau diejenige Fürsorge Gottes manifestierte, die späterhin in ihr angerufen wurde, dies zu entscheiden gelingt nicht auf der Ebene der Theorie, sondern liegt im Bereich der diskursiv nicht letztlich klärbaren Glaubensentscheidung. Indem ein theologischer Versuch sich auf die Logik der Religionskritik einlässt, läuft er immer Gefahr, „schon verloren zu haben". Es erscheint mir an dieser Stelle für die Ökumene dennoch hilfreich zu sein, weil daraus eine Mahnung aufscheint: Aussagen des Glaubens müssen sich immer wieder am Ausgangspunkt bewähren. Der Ausgangspunkt von Religion – so legt Türcke nahe – ist Bannung des Schreckens und Hoffnung auf Versöhnung. Die Kirchen haben auf diesen Feldern sich zu vergewissern und gleichzeitig ihre Gottesrede daran zu messen, ob sie einerseits dem Ursprung gerecht werden und ob sie andererseits bei den daraus entspringenden Quellen ihrer Erkenntnis bleiben: Ritual / Liturgie und Reflexion desselben in der Differenzierung der Aussagen über Gott. Von dort aus lassen sich fruchtbare Ansätze für Dialoge und gemeinsame Praxis entwickeln.

Beginn einer neuen Epoche?

Die Russische Orthodoxe Kirche und ihr neuer Patriarch

Die Chronik des Winters 2008–2009

Am 5. Dezember 2008 starb der Patriarch von Moskau und Ganz Russland Alexij II. Während der am nächsten Tag erfolgten außerordentlichen Sitzung des Hl. Synods wurde als Patriarchenvertreter Metropolit von Smolensk und Kaliningrad Kirill (Gundjaev) gewählt. Für einige Beobachter war diese Wahl unerwartet, denn Metropolit Kirill war einer der jüngsten Mitglieder des Hl. Synods (was das bischöfliche Dienstalter betrifft).

Die Diskussionen um die bevorstehende Wahl des neuen Patriarchen wurden sowohl in den weltlichen als auch in den kirchlichen Massenmedien aktiv und lebendig beleuchtet. Niemand wusste genau, wie eine Patriarchenwahl eigentlich auszusehen pflegt. Die meisten Journalisten behandelten sie daher wie eine ganz gewöhnliche politische Wahlkampagne. Man las und hörte vom Kampf der „Kirchenparteien". Aber auch die kirchlichen Massenmedien ließen sich von diesem politischen Fieber anstecken. Die Diskussionen in den orthodoxen Massenmedien und auf den zahlreichen orthodoxen Foren im Internet wurden sehr scharf und intolerant geführt, die Kandidaten auf den Patriarchenthron wurden entweder idealisiert oder geradezu dämonisiert.

Als der Patriarchenvertreter, als einer der wahrscheinlichsten Kandidaten auf das Patriarchenamt, als jemand, der gewöhnt ist, mit unterschiedlichsten Zuhörern unter unterschiedlichsten Umständen zu sprechen, stand Metropolit Kirill im Zentrum des Interesses der Massenmedien. Die eine der beiden offiziellen Web-Seiten der ROK[1], die orthodoxe Blogosphäre, die Informationsagenturen, Fernsehen und Radio, die größten orthodoxen Druckmedien wurden vom „Wahlteam" des Metropoliten Kirill mobilisiert. Die Geschichte der ROK kannte bisher keine Patriarchenwahlen, über die die Laien derart stark informiert wären (ob sie dadurch auf die Wahl welchen Einfluss auch immer ausüben konnte, ist eine ganz andere Frage).

Auf all diese Aktivitäten der Anhänger von Kirill hat der zweite wahrscheinliche Kandidat – der Leiter der Kanzlei der Moskauer Patriarchie Metropolit von Kaluga und Borovsk Kliment (Kapalin) – mit einem Interview und mit einem Buch über die Orthodoxie in Alaska geantwortet.

[1] In der ROK gibt es bis heute zwei Web-Seiten, die als „die offizielle Web-Seite des Moskauer Patriarchats" gelten: www.patriarchia.ru und www.mospat.ru. Die erste wurde von der Moskauer Patriarchie (so heißt die synodale Abteilung, die für die Angelegenheiten des Patriarchen zuständig ist) gepflegt, die bis Ende März unter der Leitung des Metropoliten von Kaluga und Borovsk Kliment stand. Die zweite offizielle Web-Seite gehörte dem kirchlichen Außenamt unter der Leitung des Metropoliten von Smolensk und Kaliningrad Kirill.

Der Hl. Synod hätte laut Verfassung das Landeskonzil auch erst ein halbes Jahr nach dem Tod des Patriarchen Alexij II. einberufen können. Aber das frühe Datum half sowohl Metropolit Kirill als auch der *gesamten* ROK. Denn in der kurzen Zeit konnte noch kein Informationskrieg zwischen den Anhängern der beiden Kandidaten ausbrechen, der zur Kirchenspaltung hätte führen können.

Am 25. Januar fand das Bischofskonzil[2] statt, an dem 198 von 202 Bischöfen der ROK teilnahmen, um die Wahl der Kandidaten vorzunehmen. Laut Verfassung der ROK können nur Bischöfe, die älter als 40 Jahre sind, ein abgeschlossenes Theologie-Studium haben und über genügend Erfahrung einer Eparchieleitung verfügen für das Patriarchenamt kandidieren. Es wurden folgende Ergebnisse bekannt gegeben: Metropolit von Smolensk und Kaliningrad Kirill: 97 Stimmen, Metropolit von Kaluga und Borovsk Kliment: 32 Stimmen und Metropolit von Minsk und Sluzk Filaret: 16 Stimmen. Metropolit Juvenalij von Kruticy und Kolomna erhielt 13 Stimmen, die Metropoliten von Kiev und der ganzen Ukraina Vladimir, von Cernovcy und Bukovina Onufrij – je zehn Stimmen.

Da Metropolit von Minsk und Sluzk Filaret auf den Wahlkampf zugunsten von Metropolit Kirill verzichtete, standen zur Patriarchenwahl am Schluss allein der „Außenminister" der ROK Metropolit Kirill und der „Innenminister" Metropolit Kliment. Beide gehörten Jahre lang zu den wichtigsten Mitarbeitern des verstorbenen Patriarchen. In den weltlichen Massenmedien wurden sie sofort als „der Liberale" und „der Konservative" tituliert. Die nichtkirchliche Gesellschaft stellte sich eindeutig auf die Seite Kirills, obwohl dieser von den weltlichen Massenmedien u.a. viel kritisiert wurde.

Der neue Patriarch musste nun vom Landeskonzil gewählt werden. Das letzte Landeskonzil der ROK hatte vor 18 Jahren stattgefunden. Das Landeskonzil von 2009 war das erste, das die gesamte russische orthodoxe Kirche vollständig repräsentierte, denn an ihm haben sich zum ersten Mal auch Vertreter der Auslandskirche beteiligt.

Am 27. Januar wählte das Konzil den neuen Patriarchen. Metropolit Kirill erhielt 75% und Metropolit Kliment 25% der Stimmen. Ferner wurden zwei Dokumente angenommen, in denen unterstrichen wird, dass die Bemühungen der Kirche auf dem Gebiet der Mission, der Erziehung, der Jugendarbeit und der Bildung jetzt ins Zentrum rücken sollen. Der Dialog mit der Gesellschaft, mit der Welt der Wissenschaft und Kultur solle entwickelt und gepflegt werden. Die Kirche solle auch ihre diakonischen Bemühungen stärken.

Am 1. Februar 2009 wurde der neu gewählte Patriarch Kirill installiert bzw. inthronisiert.[3] In seiner ersten Ansprache an die Gläubigen nannte der neue Patriarch als besondere Aufgabe des Patriarchen *die Nichtzulassung von Kirchenspaltungen*

[2] Die Information zum Konzil veröffentlichte sein Pressedienst: http://www.patriarchia.ru/db/text/539446.html und „Cerkovnyj vestnik" (Kirchenbote): http://www.e-vestnik.ru/rubrik/8/484.

[3] Den entsprechenden offiziellen Bericht s. im „Cerkovnyj vestnik": http://www.e-vestnik.ru/rubrik/8/500.

unter Zulassung verschiedener Meinungen wie auch „die kirchliche Verkündigung der christlichen Werte unter den Bedingungen des modernen Lebens", insbesondere an die Jugend.[4]

Zum Porträt des Patriarchen Kirill

Sowohl der Vater als auch der Großvater des im Jahre 1946 geborenen Vladimir Gundjaev waren Priester und Bekenner.[5] Der Großvater war Mechaniker und Zugführer, protestierte gegen die Schließung der Kirchen und gehörte zu den ersten Gefangenen des berühmten Solovki-Sonderlagers. Der Vater verbrachte mehrere Jahre im Straflager auf Kolyma. Die Mutter war Deutschlehrerin.

Vladimir, so wie er es selbst schildert,[6] trat weder in die Pionierorganisation noch in den Komsomol ein. Er war aber auch nie ein Dissident, sagt er. Nachdem er schon immer hatte Priester werden wollen, begann er mit 19 sein Studium im Geistlichen Seminar und anschließend in der Geistlichen Akademie in Leningrad unter dem Rektor, Metropolit von Leningrad und Novgorod Nikodim (Rotov). Damals wurde die Kirche vom Staat gezwungen, die schwächsten und oft psychisch kranken Kandidaten zum Studium zuzulassen.[7] In dieser Atmosphäre studierte Vladimir Gundjaev Theologie. Mit 23 wurde er Mönch mit dem Namen Kirill und bald darauf Priester. Nach dem Abschluss mit Auszeichnung unterrichtete er Dogmatische Theologie. Außerdem wurde er Assistent des Inspektors der Geistlichen Schulen von Leningrad und persönlicher Sekretär von Metropolit Nikodim. Mit 25 wurde er zum Archimandriten erhoben und als Vertreter des Moskauer Patriarchats nach Genf geschickt, wo er drei Jahre seine Kirche im ÖRK vertrat. Mit 28 wurde er zum Rektor der Geistlichen Schulen von Leningrad ernannt. Diese Stelle hatte er zehn Jahre lang inne.

1976, mit 29 Jahren, wurde er zum Bischof von Vyborg geweiht und ein Jahr später zum Erzbischof erhoben. Er war damals der jüngste Bischof der ROK. Im Jahre 1984, mit 38, wird er Erzbischof von Smolensk.[8] Seine Überführung in die arme Eparchie von Smolensk war zwar eindeutig eine Entlassung aus dem Leningrader Rektoramt, wohl unter dem Druck des Staates, in einem Interview sagt Kirill jedoch, dass diese Entlassung für ihn persönlich sinnvoll war, weil er Russland bis

---

[4] Das „Wort des heiligsten Patriarchen von Moskau und Ganz Russland Kirill" ist im „Cerkovnyj vestnik" veröffentlicht: http://www.e-vestnik.ru/rubric/8/501.

[5] Ausführlicher Lebenslauf des neuen Patriarchen findet sich auf der Offiziellen Seite der ROK: http://www.mospat.ru/center.php?mid=78&newwin=1&prn=1.

[6] In einem Interview an die Regionalzeitschrift „Smolensk" 11 (91) 2006. Veröffentlicht auch unter: http://www.religare.ru/2_61252.html.

[7] Aus den Erinnerungen des Patriarchen Kirill. Veröffentlicht in „Pravoslavie i mir" (Die Orthodoxie und die Welt), 9. Februar 2009: http://religare.ru/2_62165.html.

[8] Ab 1986 leitet er auch die Gemeinden im Kaliningrader Gebiet.

dahin gar nicht kannte und erst dank seiner Smolensker Zeit am eigenen Leib erfahren konnte, wie das zerstörte kirchliche Leben in der Provinz aussah.[9]

1989, mit 45 Jahren, übernahm er den Posten des Vorsitzenden des Außenamtes der ROK und wurde zum ständigen Mitglied des Hl. Synod. 1991 wurde er zum Metropoliten erhoben.

Patriarch Kirill ist gebildet, kirchenpolitisch erfahren, vorsichtig, diplomatisch und taktvoll, rhetorisch blendend, sehr kontaktfreudig und überhaupt nicht geheimnisvoll. In den – sowohl weltlichen als auch kirchlichen – Medien wird er als außerordentlich energisch, aber auch als etwas romantisch und sogar manchmal als naiv, als ein Mensch der Tat und sogar als der ersehnte „Enthermetisator der Kirchengesellschaft" bezeichnet: Er sei zugänglich, spreche mit „menschlichen Intonationen" und wolle offensichtlich gehört werden, denn er scheue sich nicht, sich zu einem breiten Spektrum von verschiedensten Fragen zu äußern.

Die Zeitumstände, in denen Patriarch Kirill nun sein Amt antritt, sind im Vergleich zu denen seines Vorgängers grundsätzlich anders. Während Alexij II. sich als Patriarch um zahlreiche innerkirchliche „Baustellen"[10] kümmern musste, wird sich die Kirche unter der Leitung des Patriarchen Kirill sicher auf inhaltliche Fragen, und zwar auf die innere Mission, auf den „modernen Menschen", auf den staatlich-kirchlichen und kulturell-kirchlichen Dialog umorientieren müssen.

Das Programm des neuen Patriarchen, die Brennpunkte des Kirchenalltags und die ersten Entscheidungen

Innerkirchliche Umstrukturierungen

Im Moment spricht alles dafür, dass die Russische Kirche vor einer „Perestrojka" steht. Obwohl eine ganze Reihe von Organisationsfragen sowohl auf der Ebene der Gemeinden, der Eparchien und der synodalen Abteilungen als auch auf der Patriarchatsebene in der Tat dringend gelöst werden muss, hat niemand damit gerechnet, dass der neue Patriarch schon zwei Monate nach dem Amtsantritt epochale Schritte in diese Richtung wagen wird. Die ersten Umstrukturierungen betreffen zunächst die oberste Kirchenverwaltung, die bekanntlich aus einer Reihe von synodalen Abteilungen besteht. Zur Sowjetzeit waren nur wenige synodale Abteilungen für die Bewältigung der anstehenden Aufgaben notwendig bzw. möglich. Nach der Perestrojka wuchsen die Zuständigkeitsbereiche schnell, und die Kompetenzen

[9] Vgl. das Radio-Interview in „Vesti nedeli" (Die Nachrichten der Woche) vom 7. Februar 2009. Veröffentlicht auf der Offiziellen Seite der ROK: http://www.patriarchia.ru/db/text/554470.html. Vgl. die Erinnerungen des Patriarchen in „Pravoslavie i mir": http://www.religare.ru/2_62165.html.

[10] Gemeint ist vor allem die Wiederherstellung der Kirchen, Klöster, der geistlichen Schulen und des gottesdienstlichen Lebens, Belebung der außenkirchlichen Beziehungen, aber auch die Regulierung von Spannungen zwischen den fundamentalistischen und offeneren Kirchenkreisen.

einzelner Abteilungen überschnitten sich immer häufiger. Der Umstand etwa, dass es in der ROK immer noch zwei Internetseiten gibt, die die Überschrift „Die Offizielle Seite der ROK" tragen, spricht für sich. Im Bereich der Mission, Bildung und Katechese, der Massenmedien und Öffentlichkeitsarbeit war in den letzten Jahren die Notwendigkeit, einige Änderungen vorzunehmen, deutlich spürbar geworden. Gleich bei der ersten Sitzung des Hl. Synods unter dem Vorsitz des neuen Patriarchen, am 31. März 2009, wurde dies auch getan. Der Patriarch informierte die Anwesenden über die bevorstehende Errichtung von neuen synodalen Abteilungen und Sekretariaten.

Diese neuen Abteilungen sind alles Kinder der einen Mutter, und zwar der synodalen Abteilung der kirchlichen Außenbeziehungen, wie das kirchliche Außenamt offiziell heißt. Dieses wurde im Jahre 1946 errichtet und war damals für alles „außerhalb" der Kirche gedacht, seien es die Verhältnisse mit dem Staat, mit den anderen christlichen Kirchen oder – seit dem Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahren – mit den Massenmedien. Diese Aufgaben waren unter einigen Arbeitsgruppen innerhalb des kirchlichen Außenamtes verteilt. Heute sind sie nun zu selbstständigen synodalen Abteilungen geworden. Daher werden die Kader für diese Abteilungen mit Selbstverständlichkeit aus dem kirchlichen Außenamt geschöpft. Faktisch wird – jedenfalls in den nächsten Monaten – fast dasselbe Team auf fast denselben Stellen und sogar in denselben Räumen des St. Daniel-Klosters in Moskau arbeiten wie bisher, nur unter anderen Amtsbezeichnungen. Obwohl das kirchliche Außenamt nun einige Kompetenzen „verloren" hat, lässt sich von seiner Schwächung jedoch nicht wirklich reden, sondern im Gegenteil eher von seiner Ausbreitung innerhalb der Kirchenverwaltung.

Am 31. März d.J. wurden folgende neue Abteilungen bekannt gegeben:

1) Die *Synodale Abteilung für die Beziehungen der Kirche mit der Gesellschaft* (Sinodal'nyj otdel po vzaimodejstviju Cerkvi i obščestva), zu deren Leiter Erzpriester Vsevolod Čaplin bestimmt wurde, soll für die Kontakte der Kirche mit den Behörden, politischen Parteien, Berufsvereinen usw. zuständig sein.[11]
2) Ein Sekretariat mit ähnlichen Aufgaben wurde innerhalb des kirchlichen Außenamtes gebildet, und zwar für die Regelung der Beziehungen der ROK mit den Behörden und Bürgervereinen der Diaspora-Länder[12] das *Sekretariat für ausländische Einrichtungen.* Zum Leiter wurde Bischof Mark von Jegorjevsk ernannt.
3) Die neue *Synodale Abteilung für Information* (Sinodal'nyj informacionnyj otdel) soll den gesamten Bereich der kirchlichen Massenmedien und der Kirchenpräsenz in den weltlichen Massenmedien übernehmen.[13] Zum Vorsitzenden ist – zum ersten Mal – ein Laie ernannt worden, und zwar der 35-jährige Schöpfer

[11] Vgl. die Entscheidung (žurnal) 18,1. Alle Entscheidungen des Synods vom 31. März 2009 sind auf der offiziellen Seite der Moskauer Patriarchie veröffentlicht: http://www.patriarchia.ru/db/text/600732.html.
[12] Entscheidung 18,8.
[13] Entscheidung 18,12.

und Hauptredakteur der populären missionarischen Zeitschrift „Foma" und Diplomatie-Professor Vladimir Legojda.

Außer der Einrichtung von neuen synodalen Abteilungen wurden auch einige frühere wiederbelebt, etwa die synodale Abteilung für Wirtschaft und Finanzen. Neubesetzungen gibt es auch in der synodalen Abteilung für Bildung und Katechese, in der in den letzten Jahren eine Stagnation begonnen hatte.

Aber nicht nur die oberste synodale, sondern auch die mittlere eparchiale Ebene warten auf Änderungen. Immer wieder wird die Schaffung von neuen bzw. die Teilung von großen Eparchien in kleinere gewünscht, die einerseits den Bischöfen die Leitung und andererseits den Laien den Zugang zu den Bischöfen erleichtern könnte. In vielen Eparchien ist das System der eparchialen Abteilungen recht unterentwickelt.

Auch das Gemeindeleben befindet sich oft immer noch in der Phase der Entstehung. Den Priesteramtskandidaten wird die Gemeindearbeit nicht beigebracht. Die Gemeindemitglieder wissen ebenfalls selten, wie das Gemeindeleben außer den Gottesdiensten aussehen könnte. In den Gemeinden herrscht oft das sog. Jungstarzentum bzw. absolute Autorität des Gemeindevaters in allen Fragen des kirchlichen und weltlichen Lebens seiner infantilen Gemeindekinder, die sich immer mehr von der Gesellschaft abgrenzen und ihre Unfähigkeit zur Verantwortung in beruflichen und familiären Entscheidungen geradezu für die Demut und den christlichen Gehorsam gegenüber Gott (der durch den jeweiligen geistlichen Vater seinen Willen äußere) halten. Während eine derartige Einstellung im monastischen Leben am richtigen Ort wäre, ist sie im Leben der weltlichen Christen meistens unangebracht und verzerrt. Darüber sprach oft auch Patriarch Alexij II. in seinen Ansprachen etwa an die Geistlichkeit der Stadt Moskau, ohne dass dies zu einem nennenswerten Erfolg geführt hätte. Jene Kirchenmänner, die ein Gemeindeleben außerhalb des Gottesdienstes zu organisieren und ihre Gemeinde zur Verantwortung auch für die nichtkirchliche Welt aufzurufen versuchen, werden immer noch viel zu oft als „liberal" oder „protestantisierend" (protestantstvujuščij) gebrandmarkt. Abgesehen von dieser Frömmigkeitsproblematik gibt es störende Organisationsüberbleibsel der vergangenen Epoche: Die Gemeindevorsteher werden immer noch – seit der sowjetischen Zeit – grundlos von Gemeinde zu Gemeinde verschoben, was zerstörerische Wirkung auf das Gemeindeleben hat. Zur sowjetischen Zeit war das ein Instrument der Behinderung der aktiven Priester. Heute ist diese Maßnahme mit nichts mehr zu rechtfertigen.

Die Mission und die Öffnung der Kirche nach innen und nach außen

Auf dem Landeskonzil sprach der neue Patriarch die Notwendigkeit der Öffnung der Kirche sowohl zur Welt als auch zu den eigenen Laien hin an. Es sei ein Raum notwendig, in dessen Rahmen man die brennenden Fragen des Kirchenlebens in der Zeit zwischen den Landeskonzilen offen besprechen und dem nächsten Landeskonzil Vorschläge machen könnte. Auf den Vorschlag des Patriarchen

auf dem Landeskonzil hin, beschloss der Hl. Synod am 31. März, zunächst eine Kommission zu bilden, die das Projekt solch eines „Zwischenkonziliaren Amtes" (mežsobornoe prisutstvie[14]) und auch schon die Liste der wichtigsten Fragen ausarbeiten soll, die im Zwischenkonziliaren Amt als erste besprochen werden könnten.[15] Der Vorsitzende dieser Kommission soll der Patriarch selbst sein. Manche Beobachter bezeichnen diese Entscheidung beinahe als revolutionär. Eine Analogie zu solch einem Amt sieht man in dem sogenannten *Vor*konziliaren Amt des beginnenden 20. Jahrhunderts, als das Landeskonzil 1917/1918 vorbereitet wurde. Was das Zwischenkonziliare Amt tun wird, hängt von dem Projektvorschlag der genannten Kommission ab. Wahrscheinlich wird es aus einer Reihe von Kommissionen bestehen, deren Mitglieder sowohl Laien als auch Geistliche sein werden. Diese Kommission wird sich mit den Vorschlägen der kirchlichen Öffentlichkeit auseinandersetzen. Durch solch einen Diskussionsraum könnte das Kirchenvolk vielleicht auf die Entscheidungen des Hl. Synods und der Landeskonzile Einfluss nehmen. Dieses Amt wird wahrscheinlich über keine reale Macht verfügen, so dass es für die oberste Kirchenebene – den Synod und die Bischöfe – keine wirkliche Gefahr darstellen wird und daher seitens der Hierarchie nicht bekämpft werden sollte. Man hofft, dass die Mitglieder für das Zwischenkonziliare Amt nicht ernannt, sondern gewählt werden. Bisher ist jedoch nur das eine klar: Das Projekt steht unter der Obhut des Patriarchen selbst.

Auffällig ist, dass die Kirche in Gestalt von Patriarch Kirill jetzt plötzlich begonnen hat, offen zuzugeben, dass die meisten von den in Russland lebenden Orthodoxen doch nicht kirchlich sind. Bisher pflegte man mit Stolz zu unterstreichen, dass 80% der russischen Bevölkerung orthodox sind. Der neue Patriarch kündigte an, dass diese nominellen Orthodoxen jetzt stärker berücksichtigt werden sollen. Auf die Arbeit mit diesen sollen nun aktive Laien mobilisiert werden. Mit Hilfe der Laien soll auch die Konsolidierung der orthodoxen Massenmedien nach außen und nach innen erfolgen, denn es sind vor allem die Laien, die in den letzten Jahren immense Arbeit auf dem kirchlichen Informationsfeld bewältigen. Auf der Sitzung am 31. März d.J. wurde – wie bereits erwähnt – die *Synodale Abteilung für Information* gebildet.

Die Errichtung der synodalen Abteilung für die Beziehungen von Kirche und Gesellschaft bezeugt ebenfalls, dass in den letzten zwanzig Jahren doch gewisse Änderungen auch im kirchlichen Bewusstsein geschehen sind. Während diese Beziehungen bisher in die Kompetenz des *Außen*amtes fielen, während die Kirche die Gesellschaft also bisher als etwas *außer*halb ihr liegendes betrachtete, will die Kirche heute in der Gesellschaft wie der Sauerteig wirken und deren Poren mit christlichen Werten füllen.

---

[14] „Prisutstvie", wörtlich „Anwesenheit", ist eine traditionelle vorrevolutionäre Bezeichnung für „Amt", „Büro", „Behördenabteilung" und desgl.

[15] Vgl. die Entscheidung 19. http://www.patriarchia.ru/db/text/600732.html. Hier ist auch die Liste der 19 Mitglieder der Kommission zu finden.

Politik und Staat

Die Einstellung des neuen Patriarchen zum Verhältnis von Kirche und Staat lässt sich anhand des Dokuments festmachen, das im Wesentlichen unter seiner Federführung entstanden ist: „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russischen Orthodoxen Kirche."[16] Dort wird von einer weitgehenden Zusammenarbeit unter einer Nichteinmischung in die Angelegenheiten des Anderen gesprochen. Schon damals wurden von vielen jedoch die Stellen hervorgehoben (vgl. § III.2), die 1), die die Gläubigen vor der Absolutisierung der Staatsmacht warnen, 2) die der Kirche das Recht einräumen, sich an den Staat zu wenden, „mit der Bitte, in dem einen oder anderen Fall Gewalt anzuwenden" und 3) die Stelle, an der die Verfasser des Dokuments unmissverständlich sagen, dass die Kirche vom Staat *„Pietät gegenüber ihren kanonischen Normen"* erwartet. Im Paragraph III.3 spricht das Dokument deutlich davon, dass die Kirche nicht über die Macht verfügt, mit der Verkündigung der Wahrheit aufzuhören, welche Werte auch immer der Staat ihr aufzwingen sollte; insofern sei die Kirche „vollkommen frei vom Staat". Wenn der Staat die Kirche zwingen sollte, Christus, die Kirche und den Glauben zu verraten, müsse die Kirche dem Staat gegenüber Ungehorsam leisten.

Diese Sätze wie auch die erste Ansprache des Patriarchen, in der er unterstrich, dass die Stimme der Kirche zur Stimme der „Schwachen, Machtlosen, der nach der Gerechtigkeit Verlangenden" werden soll, – diese Sätze wecken in manchen Kreisen die Hoffnung darauf, dass sich die Kirche zu manchen Prozessen in Russland deutlicher und hörbarer äußern wird und dass der neue Patriarch die altrussische Tradition der „Klage des Patriarchen vor dem Zaren" für die ungerecht Verurteilten neu beleben wird.

Zwischen dem Staat und der Kirche gibt es zahlreiche ungelöste Fragen. Seitens des Staates ist es etwa die Frage der vorrevolutionären kirchlichen Immobilien. Obwohl der Staat gegenüber der Kirche immer wieder Treue beteuert und obwohl sich gewisse Politiker gerne mit den Hierarchen sehen und sich von ihnen vor den Kameras segnen lassen, befindet sich die Kirche in einer regelrecht erniedrigten Lage, was ihr Verhältnis mit dem Staat betrifft. Wenig bekannt ist z.B., dass die ROK heute nicht einmal die Besitzerin der Kirchengebäude und Klöster ist, in denen sie ihre Gottesdienste hält und Mönche ansiedelt. Die Kirche muss aber trotzdem für die Kosten aufkommen, die mit dem Umbau von Fabriken, Eiskunsthallen und Lagern zurück zu Kirchengebäuden verbunden sind. Der Staat unterstützt nur einzelne Projekte. Inzwischen verzichtete die Kirche auf die Idee, vom Staat die offizielle Rückgabe der alten kirchlichen Immobilien zu verlangen. Im Februar 2009 hörte man immer häufiger vom staatlichen Vorhaben, die Kirchenge-

[16] Veröffentlicht auf der offiziellen Webseite des Moskauer Patriarchats: http://www.mospat.ru/index.php?mid=90. S. insbesondere § III. „Kirche und Staat". Auf Deutsch in: *Josef Thesing und Rudolf Mertz* Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russischen Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin 2001, 9–131.

bäude der Kirche wieder zu *übergeben*. Es wird staatlicherseits jedoch unterstrichen, dass es sich um keine Restitution, sondern „nur" um eine „Übergabe" handelt, was den Staat von der Pflicht befreit, sich um die Wiederherstellung der Ruinen zu kümmern.

Eine weitere Frage betrifft die Präsenz der Kirche im Militär, in den Gefängnissen, Kranken- und Kinderhäusern. Bisher ist die Arbeit der Kirche auf diesen Gebieten der Willkür der zuständigen staatlichen Behörden überlassen. Die Verhältnisse sind nicht geregelt. Die meisten Priester, die auf diesen Gebieten tätig sind, arbeiten umsonst und versuchen, diese Arbeit in ihre unzähligen Gemeindeverpflichtungen einzuflechten. Die wenigen, die für diese Arbeit bezahlt werden, erhalten finanzielle Unterstützung von der Kirche und nicht vom Staat. Daher entspricht der Eindruck, der sowohl in den westlichen als auch in manchen russischen Massenmedien vermittelt wird, die ROK sei eine Staatskirche, so nicht der Realität. Es ist eher zu befürchten, dass der Staat die Kirche immer mehr als eine Art Puffer zum Volk ausnützen wird, der gegebenenfalls die Wogen des Volksprotests in der aktuellen politischen und finanziellen Krise glätten könnte.

Der russischen Kirche zum Verhängnis werden könnte ihr Bestreben, die ideologische Lücke in der Gesellschaft zu füllen. Viel zu oft will sich die Kirche für das Volk mit Hilfe von ideologisierenden Sprüchen attraktiver machen. Das große Problem der heutigen katechetischen wie auch der religionspädagogischen Arbeit besteht in der Tendenz, das Nationale und Patriotische hervorzuheben. Da die Kirche sich die Hilfe des Staates bei der „Verkirchlichung" des Volkes erhofft, will sie auch dem Staat unter die Arme greifen, indem sie häufig verkündet: Die Kirche bedeute Patriotismus, die Kirche bedeute den Kampf gegen die Globalisierung usw. Angesichts dessen mag es nicht verwundern, dass etwa die Frage des schulischen Religionsunterrichts noch nicht gelöst ist: Es ist sehr wohl verständlich, dass sich die Öffentlichkeit gegen die religiös-nationale Ideologisierung der Schule wehrt. Alle Versuche der Kirche, den Religionsunterricht in die Schule zu bringen, werden mit einer breiten und recht antikirchlichen Diskussion in den weltlichen Massenmedien begleitet.

Am Freitag, dem 13. Februar, vor der Eröffnung der XVII. Wissenschaftlichen Weihnachtslesungen (am 15. Februar) haben beide Seiten – der Patriarch und der Bildungsminister Andrej Fursenko – einander Bereitschaft zur Zusammenarbeit zugesichert. Während der Patriarch die Kirche aufrief, den Krieg gegen das Ministerium zu stoppen, hat der Minister zum ersten Mal eingeräumt, dass die Schulbildung den „geistlichen Bedürfnissen" der Bevölkerung entsprechen soll.

Bisher wurde das Fach „Die Grundlagen der Orthodoxen Kultur" nur auf der regionalen Ebene unterrichtet. Sowohl die Kirche als auch der Staat schlagen immer wieder neue Konzepte vor: Der Staat plädiert für die allgemeine Geschichte der Religionen an der Schule; die Kirche hat vor einem Jahr vorgeschlagen, in den Schulen nicht „Die Grundlagen der Orthodoxen Kultur", sondern das Fach „Die geistlich-moralische Kultur" zu unterrichten. Staatlicherseits bestehen jedoch Bedenken, entsprechende Dokumente sind noch nicht bereit.

Der neue Patriarch sieht diesen Schwierigkeiten jedoch optimistisch entgegen und erklärt sie mit „Missverständnissen, unklaren Formulierungen, ungelungener Kritik und ungelungener Verteidung". Er ruft alle Beteiligten dazu auf, den Dialog von der jetzigen Konfliktfärbung zu reinigen.[17] Trotz der offensichtlichen Sympathie und des Interesses, die dem neuen Patriarchen in der Gesellschaft entgegen gebracht werden, weckt sein forsches Vorgehen auf dem Gebiet des Staats-Kirchen-Verhältnisses weniger Verständnis in der Gesellschaft, was sich an der Kritik in den Massenmedien ablesen lässt.

Die Errichtung der synodalen Abteilung für Beziehungen der Kirche mit der Gesellschaft ist diesbezüglich eine sehr markante Änderung: Die Beziehungen zwischen der Kirche und der Gesellschaft und natürlich dem Staat werden dadurch kirchlich *institutionalisiert*. Dies sei notwendig, um für die Verwirklichung der kirchlichen Mission in der Gesellschaft optimale Bedingungen zu schaffen, so Vsevolod Čaplin.[18]

Kultur und Bildung

Der neue Patriarch war immer ein Verfechter des „nüchternen religiösen Bewusstseins"[19], das imstande sein soll, lähmende apokalyptische Stimmungen zu überwinden und vernünftige Antworten auf die ungelösten Fragen der Moderne zu finden. Dies sei der Weg der Kirchenväter: So wie sie die antike Kultur christianisieren konnten, müssen auch wir heute imstande sein, die moderne Kultur zu christianisieren. Die Kirche solle sich der wissenschaftlichen Entwicklung und dem Fortschritt nicht entgegen stellen. Von den Kontakten mit der wissenschaftlichen Welt könne die Kirche nur profitieren.

Die Kirche solle auch in der Sache der kirchlichen Wissenschaft, also der Theologie, aufmerksamer werden. Nach Äußerungen des neuen Patriarchen wird die theologische Ausbildung der angehenden Priester nun unter die Lupe genommen. Im Moment wird die theologische Ausbildung der Kirche seitens des Staates nicht anerkannt. Das Theologiestudium in einem Priesterseminar befreit die Seminaristen daher auch nicht vom Wehrdienst, was in den staatlich anerkannten Studieneinrichtungen der Fall ist. Eine kirchliche Promotion wird an den staatlichen Universitäten ebenfalls nicht anerkannt, was für die kirchlichen Gastdozenten etwa an den historischen, philosophischen, psychologischen u.a. staatlichen Fakultäten nicht nur entsprechende Tarifminderungen, sondern einfach schon Einstellungskomplikationen mit sich bringt.

---

[17] Aus dem Eröffnungsvortrag auf den XVII. Weihnachtslesungen, Februar 2009. Veröffentlicht: http://www.religare.ru/2_62389.html.

[18] Auf der gemeinsamen Pressekonferenz der Leiter der drei neuen synodalen Abteilungen am 10. April 2009. Veröffentlicht in „Pravoslavie i mir" (Die Orthodoxie und die Welt) vom 13. April 2009. Zu finden auch unter: www.religare.ru/2_64050.html.

[19] Äußerung während der Presse-Konferenz am 28. Juli 2008 im Presse-Zentrum der Informationsagentur „Interfax". Veröffentlicht in: http://www.religare.ru/2_61252.html.

Die Strategie des „Waffenstillstands" der Kirche mit dem Bildungsministerium trägt schon ihre ersten Früchte, denn der Bildungsminister Fursenko hat bekannt gegeben, dass der Staat beginnt, den geistlichen Seminaren staatliche Lizenzen zu verleihen. Die Priesterseminare konnten davon jedoch noch nicht profitieren, weil sie der Hauptanforderung der Staatsnorm nicht entsprechen, da sie theoretisch noch keine Professoren haben, die vom Staat anerkannt wären. D.h. die Theologie müsste zunächst in die Liste der Disziplinen aufgenommen werden, die als wissenschaftlich gelten. Der Staat möchte sich jedoch „in die kirchlichen Angelegenheiten" nicht einmischen bzw. nicht „entscheiden müssen, wer von den Theologen die Glaubenslehre überzeugender darlegt"[20], so der Bildungsminister Fursenko. Das bedeutet schließlich, dass einerseits der Staat gar keine Vorstellung von der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin hat, und dass andererseits die Kirche bisher nicht imstande war, dem Staat die wissenschaftliche Rolle der Theologie darzulegen. Der Patriarch hat nun aber mittlerweile drei Priesterseminare aufgerufen, sich staatlich anerkennen zu lassen: das Priesterseminar in Moskau, in Smolensk und in Chabarovsk.

Am 31. März 2009 hat der Synod außerdem die Entscheidung getroffen, eine gesamtkirchliche Aspirantur bzw. Doktorantur zu bilden,[21] deren Ziel eine „Erhöhung des Bildungsniveaus und des Niveaus der professionellen Vorbereitung von leitenden und kirchlich-diplomatischen Kadern des Moskauer Patriarchats" sein soll. Zum Vorsitzenden des Koordinationsrates der Aspirantur wurde Erzbischof Ilarion (Alfejev) bestimmt. Eine Sondergruppe wurde mittlerweile schon beauftragt, die Verfassung, das Programm und den Lehrplan auszuarbeiten.

Innerorthodoxe Probleme. Konstantinopel, die Ukraine, Estland und Moldavien

Innerorthodoxe Konflikte gibt es innerhalb der ROK selbst, und zwar in der Ukraine, aber auch außerhalb, vor allem mit Konstantinopel (Konflikte um Estland und die Ukraine) und mit der Rumänischen Kirche (Streitigkeiten um Moldavien).

Eine der ersten offiziellen Auslandsreisen des neuen Patriarchen soll (im Juli 2009) in die Ukraine führen. Ein Ziel dieses Besuchs ist u.a. die Besprechung der jahrelangen, vom selbsternannten Patriarchen Filaret (Denisenko) verursachten Spaltung. Im Jahr 2008 hat die ukrainische Regierung als Lösung die Vereinigung aller orthodoxen Kirchen der Ukraine in einer autokephalen „Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Kiever Patriarchats" vorgeschlagen. Es wurden auch Versuche unternommen, das „Kiever Patriarchat" unter dem selbsternannten Patriarchen Filaret (Denisenko) in Konstantinopel anerkennen zu lassen. Der verstorbene Patriarch Alexij II. und der jetzige Patriarch Kirill wie auch der Vorsteher der Ukrainischen Kirche des Moskauer Patriarchats, Metropolit Vladimir (Sabodan), und

[20] Zit. nach dem Artikel von Julia Taratuta „Patriarch Kirill zaščitil dissertacii" (Der Patriarch Kiriil verteidigte die Dissertationen) in der Zeitung „Kommersant" vom 16. Februar 2009. Im Netz veröffentlicht unter: www.religare.ru/2_62402.html.

[21] Entscheidung 20.

dessen ukrainisches Episkopat haben sich gegen die Schaffung einer derartigen Nationalkirche heftig gewehrt. In der Ukrainischen Kirche des Moskauer Patriarchats hofft man darauf,[22] dass der neue Patriarch zur Heilung der Spaltung beitragen wird, denn Kirill ist – im Unterschied zum verstorbenen Patriarchen – durchaus bereit, mit den Schismatikern in Dialog zu treten. Noch als Vorsitzender des Außenamtes des Moskauer Patriarchats unterstrich Patriarch Kirill, dass die ukrainische Frage möglichst depolitisiert werden soll. Sowohl der russische Patriarch als auch der Metropolit von Kiev und der Ganzen Ukraine Vladimir sehen die Einmischung der ukrainischen Regierung in diese Frage ausgesprochen ungern. Am 29. April d.J. hat nun eine von der Ministerpräsidentin der Ukraine Julija Timošenko geleitete ukrainische Delegation eine Visite in der Residenz des Patriarchen und des Synods im St. Daniel-Kloster zu Moskau abgestattet. Nach üblichen gegenseitigen Loyalitätsversicherungen gab es ein Gespräch hinter verschlossenen Türen.[23] Zweifelsohne ging es um die Spaltung und um den geplanten Besuch des Patriarchen in Kiev.

Zwischen Moskau und Konstantinopel wird weiterhin um die Estnische Orthodoxe Kirche (Patriarchat von Moskau) und die Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche (Patriarchat von Konstantinopel) gestritten wie auch um den Status der Autonomen Japanischen Orthodoxen Kirche und der Autokephalen Orthodoxen Kirche in Amerika, die von Konstantinopel nicht anerkannt sind. Die Streitigkeiten um die von Moskau nicht anerkannte Bessarabische Metropolie der Rumänischen Kirche müssen ebenfalls beigelegt werden.

Schon am 3. Februar hat der Patriarch eine Delegation der Orthodoxen Kirche von Konstantinopel empfangen und die Anwesenden versichert, dass er sich Mühe geben wird, die Beziehungen zwischen Moskau und Konstantinopel zu verbessern.[24]

Eine weitere nicht zu übersehende Entwicklung betrifft alle orthodoxen Nationalkirchen. Und zwar handelt es sich um die Bulgarische Kirche. Am 11. März 2009 nahm eine Delegation der Russischen Kirche an einer Arbeitsbegegnung von Vertretern der orthodoxen Nationalkirchen in Sofia (Bulgarien) teil: Es wurde die Entscheidung des Europäischen Gerichts für Menschenrechte bezüglich einer Beschwerde der bulgarischen Schismatiker besprochen. Die bulgarischen Schismatiker waren von der bulgarischen Regierung gezwungen worden, ihre Kirchengebäude zu verlassen, woraufhin jene sich beim Europäischen Gericht beschwerten.

---

[22] Diese Hoffnung brachte der Vorsitzende des Außenamtes der Orthodoxen Kirche der Ukraine (MP) Archimandrit Kirill (Hovorun) in einem Interview zur Sprache. Veröffentlicht auf der Offiziellen Web-Seite der Ukrainischen Orthodoxen Kirche: http://orthodox.org.ua/ru/publikatsii/2009/02/12/4616.html.

[23] S. weitere Details zu den Delegationen wie auch eine Bildergalerie auf der offiziellen Web-Seite der ROK unter http://www.patriarchia.ru/db/text/604287.html.

[24] Vgl. etwa Kommentare in der Ankündigung der religiösen Informationsagentur „Blagovest-Info" vom 3. Februar 2009 „Der Patriarch Kirill plant, Konstantinopel zu besuchen". Im Netz unter: http://www.religare.ru/2_61963.html.

Das Europäische Gericht hat sich in seiner Entscheidung vom 22. Januar 2009 auf die Seite der Schismatiker gestellt, was eine Empörung in der Bulgarischen Kirche hervorgerufen hat. Am 3. Februar bat eine Delegation der Bulgarischen Kirche den neu gewählten Vorsteher der Russischen Kirche um Rat. Dieser bezeichnete das Vorgehen sowohl der Bulgarischen Regierung als auch der kanonischen Bulgarischen Kirche als richtig und verfasste außerdem für die Bulgarische Kirche ein Gutachten zur Entscheidung des Straßburger Gerichts. Am 31. März wurde auch im Synod entschieden,[25] die kanonische Bulgarische Kirche zu unterstützen, und der bulgarischen Regierung zu empfehlen, beim Europäischen Gericht Protest einzulegen. Zugleich wurde die Notwendigkeit für die *Panorthodoxie* unterstrichen, in einen intensiven Dialog mit dem Europäischen Gericht zu treten. Dies stellt einen Präzedenzfall für die Einmischung eines weltlichen Gerichts in kirchliche Angelegenheiten dar: Die Frage, inwiefern sich die Kirche vom Europäischen Gericht distanzieren soll, und inwiefern sie von seiner Hilfe selbst profitieren kann, wird in der nächsten Zeit mit Sicherheit eine der brennenden Fragen des innerorthodoxen Lebens werden.

Russische orthodoxe Diaspora

Bei der Diasporafrage handelt es sich um den Status bzw. die mögliche Selbständigkeit der zahlreichen europäischen orthodoxen Gemeinden der Russischen Kirche. Eine vorläufige selbständige Kirchenstruktur könnte möglicherweise eine Stufe zur Schaffung einer orthodoxen Landeskirche in Westeuropa werden. Im Moment existieren in Westeuropa trotz der Wiedervereinigung der Russischen Kirche immer noch zwei parallele Strukturen (die Moskauer Kirche und die Auslandskirche), die sich überschneiden, was kanonisch nicht normal ist. Die Lösung der Frage nach einem gemeinsamen Leitungszentrum wird von dem neuen Patriarchen erwartet.

Auffällig ist, dass der Patriarch am 31. März d.J. alle kirchlichen Einheiten, die bisher dem Außenamt unterstanden (Eparchien, Vertretungen, Klöstervertretungen, Klöster und Gemeinden), nun unter seine persönliche Obhut gestellt hat.[26] Das oben erwähnte neue *Sekretariat für ausländische Einrichtungen* ist als „die Hilfe für den Patriarchen [...] in der kanonischen, bischöflichen, administrativen und wirtschaftlichen Betreuung der ausländischen Einrichtungen der ROK"[27] gedacht. Hier wird z.B. die Arbeit an der Lösung der strukturellen Doppelungen mit der Russischen Auslandskirche angesiedelt. Kirchlich-diplomatische Kontakte dieser Einrichtungen bleiben hingegen im Zuständigkeitsbereich des kirchlichen Außenamtes. Hier geht es u.a. um Dialoge mit der Europäischen Union, mit dem Europarat, mit der UNO und UNESCO.

[25] Entscheidung 17.
[26] Entscheidung 18,2.
[27] Ebd.

Eine weitere Frage betrifft die Struktur und das Funktionieren des Patriarchats. Die ROK ist in den letzten Jahren zu einem „klassischen" Patriarchat – nicht nur mit zahlreichen Metropolien, sondern auch mit Exarchaten und autonomen Kirchen – geworden. Die Frage, inwiefern diese Kirchen auf das Kirchenleben in *Russland* Einfluss nehmen können[28] und sollen, wurde bisher nicht angesprochen, wird sich aber mit Sicherheit bald stellen.

Der interkonfessionelle Dialog

Zum neuen Vorsitzenden des kirchlichen Außenamtes, dessen Aufgabenbereich sich jetzt durch die Herausgliederung von zwei neuen synodalen Abteilungen etwas reduziert hat, ist am 31. März 2009 der (neuerdings) Erzbischof von Volokolamsk PD Dr.phil Dr. theol. Ilarion (Alfejev) ernannt worden, der im Westen in den letzten Jahren nicht zuletzt durch seine Aktivität im Orthodox-Katholischen Dialog bekannt geworden ist. Der 1966 in Moskau geborene Ilarion (Alfejev) brach einst sein Musikstudium ab und ging (nach dem Wehrdienst) 1987 ins Kloster, wo er bald Mönch und Priester wurde. 1991 beendete er sein Studium an der Moskauer Geistlichen Akademie und wurde 1995 in Oxford zum *Dr. phil.* und 1999 in Paris am theologischen orthodoxen Institut St. Serge zum *Dr. theol.* promoviert. 2002 wurde er zum Bischof geweiht. 2005 habilitierte er sich an der katholischen theologischen Fakultät der Universität Fribourg in der Schweiz im Fach Dogmatik.[29] Er ist Autor von zahlreichen Publikationen, darunter mehreren theologischen Büchern (die auch ins Deutsche übersetzt sind), schreibt Musik (Passion, Oratorium, die Göttliche Liturgie, die Nachtwache – alles in einer Konzertvariante für das nichtkirchliche Publikum) und hat auf diesem Gebiet großen Erfolg in der weltlichen Gesellschaft. Er verfügt über jahrelange Erfahrung an Mitarbeit im kirchlichen Außenamt und in vielen europäischen ökumenischen Institutionen. Seit 2002 leitete er die Vertretung der ROK bei den Europäischen Einrichtungen in Brüssel. 2003 wurde er zum Bischof von Wien und Österreich ernannt und begann eine aktive Mitarbeit am orthodox-katholischen Dialog.

Offiziell heißt es, dass die Hindernisse für die Begegnung der Vorsteher der ROK und der Römisch-Katholischen Kirche noch nicht beseitigt seien. Unter den „Hindernissen" versteht man den andauernden Konflikt um die Unierten in der Ukraine.[30]

---

[28] Dieser Einfluss ist vor allem in der Frage der gottesdienstlichen Sprache möglich: Wenn die Gemeinden der Diaspora-Länder ihre Gottesdienste auf der jeweiligen Landessprache zelebrieren dürfen, soll es theoretisch auch die Mutterkirche dürfen.

[29] Über diese „katholische" Habilitation wird allerdings auf der offiziellen Seite des Moskauer Patriarchats geschwiegen. Vgl. http://www.mospat.ru/index.php?chp=_eparchies&eid=139.

[30] Daher mag es auch nicht verwundern, dass alles, was mit den letzten Aktivitäten des weißrussischen Präsidenten Alexandr Lukašenko auf diesem Gebiet verbunden ist, auf den offiziellen Web-Seiten der ROK wie auch in der offiziellen kirchlichen Presse nicht erwähnt wird. Bekanntlich hatte Lukašenko am 27. April d.J. eine Audienz bei Papst Benedikt XVI. Dieser Visite gingen andere Begegnungen voran. Und zwar traf sich der weiß-

Nichtsdestotrotz hat der (damals noch) Metropolit Kirill in seinem Vortrag auf dem Bischofskonzil im Juni 2008 unterstrichen, dass die Russische Orthodoxe Kirche nach Verbündeten suchen sollte, und zwar dort, wo die traditionellen christlichen Werte treu bewahrt werden. Als potentielle Verbündete werden vor allem die Römisch-Katholische Kirche und einige evangelische Kirchen betrachtet. Aber auch mit der übrigen christlichen Welt wird die ROK unter dem neuen Patriarchen in Kontakt bleiben. Laut mehrfachen Aussagen des Patriarchen wird die ROK auf jeden Fall weiterhin im ÖRK mitarbeiten, umso mehr, als sie mittlerweile mit den Umstrukturierungen des ÖRK, die die orthodoxen Interessen berücksichtigen, ganz zufrieden sei. Es kann sein, dass die Mitarbeit der ROK im ÖRK sogar intensiviert wird, so der Patriarch in vielen Interviews. Denn der ÖRK sei eine ganz geeignete Tribüne sowohl für die Predigt als auch für die Propagierung der Werte und der Interessen der Orthodoxie in der gesamten Welt. Ein Austritt der ROK aus dem ÖRK würde eine gefährliche Schwächung der Russischen Kirche innerhalb der orthodoxen Familie sowie auch in der Welt (einschließlich der russischen Gesellschaft) bedeuten. Diese recht antiökumenisch anmutenden Erklärungen werden verständlich, wenn man den Kontext der heutigen innerorthodoxen Spannungen bedenkt. Angesichts der Zahl von fundamentalistischen Kreisen, die durch ihre

---

russische Präsident mit dem Patriarchen Kirill am 25. März unerwartet in Soči. Diese Begegnung wurde nicht angekündigt und überraschte die Beobachter. Einen Tag davor traf sich der Außenminister des Vatikans Erzbischof D. Mamberti mit dem stellvertretenden Vorsitzenden des kirchlichen Außenamtes der ROK, Bischof Mark von Jegorjevsk. Dass die Visite Lukašenkos beim Papst, die der weißrussische Präsident als eine epochale Mission preist, nicht ganz ohne Einverständnis des russischen Patriarchen geschah, ist einerseits klar. Es ist jedoch auch klar, dass der russische Patriarch über den Ruf weiß, der ‚den letzten Diktator' (nach den Skandalen in der EU im Jahre 2006) in Europa begleitet. Seit einem Jahr gibt sich Weißrussland nun Mühe, die Beziehungen mit dem Westen doch zu verbessern. Vor einem Jahr schickte Weißrussland einen Botschafter in den Vatikan. Bald darauf besuchte der Kardinalstaatssekretär des Vatikans, Tarcisio Bertone, die weißrussische Hauptstadt Minsk und brachte dem Präsidenten die Einladung des Papstes. Die Reise in den Vatikan war die erste offizielle Visite Lukašenkos in einem westeuropäischen Land seit Mitte der 1990er Jahre (!). Sie fand unmittelbar vor der EU-Konferenz in Prag statt, wo die Rolle Weißrusslands in der osteuropäischen Partnerschaft diskutiert werden sollte. Das Wohlwollen von zwei bedeutenden Kirchenvorstehern wie Kirill und Benedikt XVI. wie auch der Ruf eines Vermittlers bei ihrer (von Lukašenko selbst) in Aussicht gestellten historischen Begegnung könnte für den weißrussischen Präsidenten eine steile Entwicklung seiner Beziehungen mit der EU zum Positiven hin bedeuten. Im Moskauer Patriarchat äußert man sich zum Ganzen jedoch sehr reserviert: Eine Begegnung des Patriarchen Kirill mit Papst Benedikt XVI. sei zwar in der Tat nicht ausgeschlossen, aber nicht als der Beginn, sondern erst als das Ergebnis einer ernsten Diskussion möglich, so der Vertreter des MP in den Europäischen Einrichtungen Erzpriester Antonij Iljin (vgl. in „Pravoslavie i mir" vom 29. April 2009: http://news.pravmir.ru/article_3210.html). Allerdings räumt Iljin ein, dass die beiden Kirchen in den letzten Jahren bei allen Dialogen immer mehr Positives als Negatives zu besprechen hatten.

massenmediale Aktivität einen immensen Einfluss auf das Kirchenvolk ausüben, kann sich der Patriarch keine freundlicheren Aussagen über den ÖRK leisten.

Zusammenfassung

Die Ansichten, Äußerungen und Handlungen des neuen Patriarchen werden in der Gesellschaft aufs Aufmerksamste verfolgt und recht gegensätzlich beurteilt. Nach der Patriarchenwahl galt, dass der neue Patriarch mit Sicherheit die Linie des alten fortsetzen, wenn auch vielleicht einige Akzente anders verteilen wird. Noch vor kurzem ging man einmütig davon aus, dass eines *auf jeden Fall* von vornherein klar sei: Reformen im Sinne einer Reformation werde es nicht geben. Die erste Sitzung des Synods am 31. März d.J. unter dem Vorsitz des neuen Patriarchen hat alle Erwartungen übertroffen. Man hört mittlerweile, solch einen starken Vorsteher habe die Russische Kirche seit den Zeiten Nikons nicht mehr gehabt.[31] Die vorgenommenen Änderungen sind vernünftig und realistisch. Hinter ihnen steht eine durchdachte Vision der kirchlichen Mission unter den Bedingungen der Moderne.

Am 28. Mai soll eine zweite Sitzung des Hl. Synods unter der Leitung des neuen Patriarchen stattfinden, diesmal in St. Petersburg im historischen Gebäude des vorrevolutionären Synods. Es lässt sich ohne jegliche Übertreibung sagen, dass die Russische Kirche – sowohl die Geistlichen als auch die Laien – auf weitere Schritte des Patriarchen mit großer Spannung wartet.

Anna Briskina-Müller

(Dr. Anna Briskina-Müller ist wissenschaftliche Mitarbeiterin für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.)

[31] So Vasilij Simakov im Artikel „V poiskach ustojčivosti: patriarch Kirill načal cerkovnuju reformu" (Auf der Suche nach einer ausbalancierten Position: der Patriarch Kirill begann eine Kirchenreform", in: „Kievskaja Rus'" vom 27. April 2009. Im Netz veröffentlicht unter: www.religare.ru/2_64469.html.

Ökumenisches Lernen: Identitäts-*Bildung* in Kirche und Gesellschaft

Bericht von der 20. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 28. bis 30. November 2008 in der Missionsakademie Hamburg

Bildung beinhaltet mehr als bloßes Lernen. *Authentische Bildung* ist ein ganzheitlicher Prozess, ereignet sich in einem konkreten Lebenskontext und involviert die vielseitigen Beziehungen, in denen Menschen leben. Sie ist somit nicht die eingleisige Vermittlung von Wissen, sondern die gestalterische Entwicklung eines kritischen und problemorientierten Bewusstseins und eines gemeinsamen befreienden Handelns, an der jeder Mensch als Subjekt beteiligt ist (siehe u.a. den Ansatz Paulo Freires). Im Kontext des 21. Jahrhunderts stellt sich auch in der Ökumene die Frage nach der Gültigkeit und Aktualität eines solchen Bildungsverständnisses. Was ist *ökumenische Bildung*? Welche Bedeutung hat *ökumenisches Lernen* für unsere Kirchen, für multikulturelle und multireligiöse Gesellschaften und für die Entwicklung von Identität?

Unter diesen herausfordernden Fragestellungen fand die 20. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) in der Missionsakademie Hamburg statt. Bei einer Podiumsdiskussion, in verschiedenen Vorträgen der Teilnehmenden zu aktuellen Forschungsprojekten und in Workshops wurden eine Vielzahl an Perspektiven, Theorieansätzen und auch erprobte Zugänge im Rahmen des ökumenischen Lernens aus der weltweiten Ökumene, der ökumenischen und missionswissenschaftlichen Forschung und der konkreten Gemeindewirklichkeit aufgezeigt. Viele junge Theologinnen und Theologen unterschiedlicher konfessioneller und kultureller Provenienz aus Deutschland und aus dem internationalen Kontext wie auch einige langjährige Weggefährten der AÖF hatten sich zu dieser „Jubiläumstagung" eingefunden. Mit über 30 Teilnehmenden und weiteren Gästen wurde dies zur zahlenmäßig größten Jahrestagung in der Geschichte der AÖF.

Die Tagung setzte ein mit einer Podiumsdiskussion, bei der *Werner Kahl*, Studienleiter an der Missionsakademie Hamburg, *Ulrike Link-Wieczorek*, Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik in Oldenburg, *Konrad Raiser*, ehemaliger Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen und einer der Mitbegründer der AÖF, und *Dorothea Sattler*, Professorin am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster, aus ihren jeweiligen Lebens-, Forschungs- und Praxisfeldern, Bedeutung, aktuelle Herausforderungen und Probleme des ökumenischen Lernens und der ökumenischen Bildung herausarbeiteten und zur Diskussion stellten.

Kahl betonte zunächst, dass ökumenisches Lernen sowohl lebensgeschichtlich-persönlich als auch theologisch von prägender Tragweite sein kann, und begründete dies anhand eigener biographischer Erfahrungen. Die Begegnung mit einer

„fremden Welt" fordere eine kritische Konfrontation nicht nur mit der fremden, sondern in besonderer Weise auch mit der eigenen identitätsbildenden Prägung und Tradition heraus. Durch die rapide Entwicklung Deutschlands während der vergangenen Jahrzehnte zu einem multikulturellen Einwanderungsland finde eine solche Begegnung heute nicht nur in fremden Ländern statt, sondern präge auch entscheidend den lebenswirklichen Kontext vor Ort. Das wirkliche Lernen *von* und *mit* Migrantinnen und Migranten und die von *Kahl* entwickelte und erprobte *Interkulturelle Bibelarbeit* gehören daher zum festen Bestandteil der Bildungsarbeit der Missionsakademie Hamburg. Anknüpfend an die Frage des Zusammenhangs zwischen Identität und ökumenischer Bildung behauptete *Link-Wieczorek*, dass eine wirklich theologisch begründbare konfessionelle Identität eine ökumenische Identität in sich integrieren müsse. Eine theologisch reflektierte Bestimmung konfessioneller Identität beinhalte stets auch ein Bewusstsein von der Katholizität der Kirche. Dies beruhe letztlich auf einem gemeinsamen christlichen Grundverständnis hinsichtlich einer Sensibilität für Intention, Möglichkeit und Grenzen von Theologie, die sich im Spannungsfeld von Offenbarung und Unbegreiflichkeit Gottes zu bewähren habe. Genau hier liege laut *Link-Wieczorek* der Sinn *ökumenischer Bildung*, die gegenüber oberflächlicher Kenntnis für die Komplexität des christlichen Zeugnisses, seine Reflexions- und seine Gestaltungsformen sensibilisiere. Ökumenische Bildung wäre daher zu verstehen als ein Konzept theologischer Bildung, das die Komplexität des christlichen Zeugnisses bewusst mache mit der Intention, dadurch auch wesentlich zur Persönlichkeitsentwicklung der sich gegenseitig Bildenden beizutragen. Unter dem Begriff des *ökumenischen Lernens* seien dabei die konkreten Angebote ökumenischer Bildung zu fassen, in denen durch Begegnung und reflexive Auseinandersetzung mit anderen konfessionellen und kulturellen Perspektiven Anstöße zu einer nie gänzlich abgeschlossenen konfessionell-ökumenischen Identitätsbildung erfolgen. *Link-Wieczorek* betonte nachdrücklich, dass dies zum Kernbestand universitärer theologischer Grundausbildung gehören müsse.

Raiser erinnerte an die Anfänge der konzeptionellen Diskussionen zum ökumenischen Lernen in der weltweiten Ökumene während der 1970er und 1980er Jahre, die auch in besonderer Weise den 1983 in Vancouver ausgerufenen „Konziliaren Prozess" prägten. Der Hauptakzent des ökumenischen Lernens sei es dabei gewesen, die Ökumene neu zu entdecken und im Anschluss an Ernst Lange, ein solches Lernen als Vollzugsform des Glaubens und als hoffnungsvolles Einleben in den die Welt umfassenden Haushalt Gottes aufzufassen. Gerade in der Begegnung mit dem radikal Fremden, mit radikaler Differenz und Ungleichheit werde dieses Lernen auch heute akut. Dabei gehe es darum, Verknüpfungspunkte zwischen Globalität und Lokalität zu entdecken. Ökumenisches Lernen ermögliche dem Menschen, globales Denken zu entwickeln und mit lokalem, transformierendem Handeln zu verknüpfen. Der gemeinsame Gottesdienst sei der zentrale Ort der Hoffnung für ein solches gemeinsames Lernen. Ernst Lange aufgreifend betonte *Raiser*, dass die Zukunft der Kirche nur eine ökumenische sein könne, in der sie lernt, grenzüber-

schreitend zu leben und zu denken, ökumenische Identitäten zu stärken und von auf Angst beruhenden Abgrenzungen zu befreien. *Sattler* unterstrich in diesem Zusammenhang aufgrund von eigener Erfahrung, dass es sich auf vielfache Weise bewährt habe, nicht in konfessionell bestimmten Gruppen *Ökumene* zu *lernen*, sondern konfessionsübergreifend *ökumenisch* zu *lernen*. Die persönliche Begegnung, Anteilnahme und persönliche Zeugnisse seien für den ökumenischen Bildungsprozess wesentlich. Die Begriffe „ökumenisches Lernen", „ökumenische Bildung" und „Identität" bedürfen jedoch der Differenzierung und seien im Rahmen der ökumenischen Hermeneutik zu erörtern. Dabei sei auch die für die Zielbestimmung ökumenischen Handelns grundlegende Frage nach der Gestalt der gesuchten Einheit der Kirche(n) stets zu reflektieren, deren Beantwortung sich auf den Prozess des ökumenischen Lernens auswirke. Wie bereits *Link-Wieczorek* hob auch *Sattler* das umfassende Kennenlernen der unterschiedlichen konfessionellen Identitäten als wichtigen Faktor des ökumenischen Lernens hervor und votierte daher für eine Wertschätzung der Konfessionskunde. Darüber hinaus seien gerade auch aus römisch-katholischer Perspektive die zwei bereits von *Raiser* genannten Bezüge für das ökumenische Lernen unerlässlich: der *lokale* (örtliche Gemeinde im Personalverbund) und der *universale* (Weltkirche als Lerngemeinschaft). Die gesellschaftliche Situation weltweit sowie die Glaubwürdigkeit des christlichen Bekenntnisses mache es aber erforderlich, ökumenisches Lernen nicht allein am Ziel der sichtbaren Einheit auszurichten. In der jeweiligen Gegenwart gelte es im Maße der geschenkten Lebenszeit, die jeweils nächsten Schritte zu tun und somit die konkreten Bedingungen des ökumenischen Lernens wahrzunehmen. Ökumenisches Lernen sei nach *Sattler* daher gemeinschaftliches und ganzheitliches Lernen, bei dem die Partizipation aller am Reichtum der unterschiedlichen, geschichtlich bedingten Traditionen ermöglicht werde. Dafür nannte *Sattler* viele hoffnungsvolle Beispiele.

Die Podiumsdiskussion bot viele Anknüpfungspunkte zur Diskussion und prägte somit den weiteren Tagungsverlauf. Die vorgestellten Forschungsbeiträge unterstrichen auch ohne direkten Bezug auf die ökumenische Bildung die Ganzheitlichkeit ökumenischen Lernens und dessen wesentliche Bedeutung für Identitätsbildung, Persönlichkeitsentwicklung und die Gründung von Gemeinschaft. Neben unterschiedlichen *ekklesiologischen Fragestellungen* wurden Themen *interkonfessioneller Beziehungen* und Herausforderungen *kontextueller Theologien und ökumenischer Friedensethik* vorgestellt und diskutiert.

Ekklesiologische Fragestellungen: Innerkonfessionelle Herausforderungen und eine Theologie der Apostolizität

Drei der Beiträge beschäftigen sich explizit mit ekklesiologischen Fragestellungen. Durch eine Analyse der Primärquellen unternahm *Sandra Arenas* eine systematisch-theologische Annäherung an die Fundamente der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der „elementa Ecclesiae". Aus historischer und

theologischer Sicht scheinen diese Lehre und etwa der Begriff der „vestigia Ecclesiae" auf reformatorische Ansätze von Calvin und anderen späteren protestantischen Theologen zu gründen. Darüber hinaus untersuchte *Arenas* die Verwendung der genannten Begriffe in verschiedenen Quellen, die zeitlich vor dem Zweiten Vatikanum formuliert wurden – in römisch-katholischen Lehraussagen, in theologischen Auseinandersetzungen und Texten aus dem Bereich der ökumenischen Bewegung. Diese Analyse führte zu einem vertieften Verständnis der im Zweiten Vatikanum formulierten Lehre der „elementa Ecclesiae".

Phillip Tolliday erläuterte in seinem Vortag „The Anglican Covenant and the ‚Global Anglican Future Conference': New Alignments and New Polity?" die gegenwärtige Lage der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, die Auseinandersetzungen um die Einrichtung eines „Anglikanischen Bundes" und die damit verbundene Frage nach einer gemeinsamen Identität. Dabei spielt der Umgang mit kontrovers diskutierten Themen wie der menschlichen Sexualität und der Segnung gleichgeschlechtlicher Beziehungen, die zu einem tiefen Riss innerhalb der Anglikanischen Kirchengemeinschaft geführt haben, eine entscheidende Rolle. Gegner des „Anglikanischen Bundes" sehen in diesem vor allem eine Gefahr des Zentralismus und des Verlusts des bisherigen anglikanischen Ansatzes der örtlichen Autonomie. Zeitgleich mit den Auseinandersetzungen um einen „Anglikanischen Bund" ist unter der Bezeichnung „Global Anglican Future Conference" eine Gruppierung entstanden, deren Mitglieder vor allem aus den Kirchen des Südens stammen und darauf zielen, auf der Grundlage der 39 Artikel die Inhalte des gegenwärtigen Anglikanismus zu formulieren. Als Alternative zum „Anglikanischen Bund" hat diese Gruppierung die „Jerusalem Declaration" verfasst. Nach einer Analyse der verschiedenen Interessen und Zugänge zog *Tolliday* die Schlussfolgerung, dass der „broadchurch" Anglikanismus an einem Scheideweg stehe und dass die Verabschiedung eines „Bundes" oder einer „Erklärung" möglicherweise ein institutionell herbeigeführtes Schisma zur Folge hätte.

Miriam Haar stellte ihr Dissertationsprojekt vor, in dem sie die Diskussion über die Apostolizität der Kirche im gegenwärtigen ökumenischen Dialog untersucht. Der Schwerpunkt ihrer Ausführungen lag auf dem von der lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit verfassten Studiendokument „Die Apostolizität der Kirche" (2006). Die Arbeit *Haars* zielt jedoch nicht nur auf die Erforschung des Verständnisses von Apostolizität in Dokumenten, die dezidiert die Frage nach dieser zum Inhalt haben, sondern bezieht ebenfalls ekklesiologische Dokumente ein, in denen das Thema Apostolizität nur indirekt behandelt wird. Ihren Beitrag abschließend erörterte *Haar* die Rezeption früherer Übereinkünfte zum Verständnis von Apostolizität in neueren bilateralen und multilateralen Dialogen.

Interkonfessionelle Beziehungen: Ökumenische Dialoge und ökumenische Skepsis

Elina Hellqvist und *Florian Tuder* beschäftigten sich in ihren Beiträgen auf unterschiedliche Weise mit ökumenischen Dialogen Orthodoxer Kirchen. *Hellqvist* stellte ihr Dissertationsvorhaben „The Orthodox Churches and the World Council of Churches 1998–2006: A study of the so-called Special Commission on Orthodox Participation" vor. Ziel der Arbeit ist es erstens, die theologischen und sozio-politischen Motive dieser 1998 gegründeten Sonderkommission herauszuarbeiten, zweitens, eine Geschichte und Analyse der Arbeit der Kommission zu verfassen, sowie drittens, die theologische Argumentation darzustellen, welche der Debatte auf beiden beteiligten Seiten zugrunde lag. In seinem Referat „Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI. und die Orthodoxie – Aktuelle Reden des Papstes und ihre ökumenische Relevanz für den katholisch-orthodoxen Dialog" analysierte *Tuder* ausgewählte Reden, Vorträge und Veröffentlichungen des gegenwärtigen Papstes, in denen die Frage des Primats zur Sprache kommt und somit an Ratzingers berühmte Äußerungen der 1970er Jahre in Wien und in Graz über die Rolle des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend und die möglichen Konsequenzen für den Dialog zwischen der Römisch-katholischen und den Orthodoxen Kirchen anschließt. Dabei erörterte *Tuder* die Frage nach der Kontinuität in Ratzingers Denken.

Sören Asmus stellte sein Projekt „Gemeinden fremder Sprache und Herkunft als ökumenische Partner" vor, in dem er die Bedingungen der ökumenischen Perspektiven zwischen Landeskirchen und fremdsprachigen Gemeinden in Deutschland erforscht. Ausgehend von einer Differenzierung in der ökumenischen Hermeneutik, die Dietrich Ritschl aufbrachte, untersucht *Asmus* die Bedingungen in der expliziten (theologischen), impliziten (kirchenrechtlichen) und empirischen (soziologischen und religionspolitischen) Ekklesiologie unierter Landeskirchen, orthodoxer Kirchen und pfingstlich-charismatischer Kirchen, um die Chancen und Grenzen theologisch verantworteter, verbindlicher Zusammenarbeit auszuloten. Dabei sollen schließlich Vorschläge gemacht werden, wie diese Zusammenarbeit unter Aufnahme der Erkenntnisse der internationalen ökumenischen Bewegung vertieft werden kann.

Als grundlegenden Beitrag im Rahmen ökumenischer Theologie trug *Stefan Höschele* Überlegungen zur ökumenischen Skepsis vor – einem vernachlässigten Aspekt der Ökumenik. *Höschele* identifizierte zunächst Gründe für eine solche Studie und verschiedene Herangehensweisen. Anschließend schlug er vor, verschiedene Abstufungen von Skepsis als heuristisches Schema zu verwenden, um das Kontinuum zwischen den Polen der „globalen ökumenischen Skepsis" und des „ökumenischen Enthusiasmus" zu beschreiben. Zwischen diesen theoretischen Extremen finden sich Teilskeptizismen wie die Ablehnung bestimmter Formen kirchlicher Einheit und die Präferenz für andere Formen. *Höscheles* Beitrag schlussfolgerte, dass kontrastierende Vorstellungen von Ökumenizität, auch wenn sie durch einen Diskurs verbunden sind, die Pluralität ökumenischer Bewegungen

anzeigen. Diese widersprechen sich zwar nicht notwendigerweise, aber implizieren allesamt ein gewisses Maß an Skepsis gegenüber anderen ökumenischen Paradigmen. Hier werde ein Paradox sichtbar: Es sei unmöglich, nicht auf irgendeine Art ökumenischer Skeptiker zu sein, und gleichzeitig mache der gemeinsame Glaube an Christus jeden Christen – mehr oder weniger bewusst – zu einer Ökumenikerin bzw. einem Ökumeniker.

Kontextuelle Theologien und ökumenische Friedensethik: Herausforderungen im Rahmen der ökumenischen Bewegung

Als Beitrag zu einer kontextuellen Theologie für Europa – einem vernachlässigten Aspekt der Missiologie – stellte *Jean-Georges Gantenbein* seine Arbeit „Mission in Europa. Eine sozio-missiologische Studie für das 21. Jahrhundert" vor. Bisher haben nur wenige Missiologen wie David J. Bosch, Lesslie Newbigin und Friedemann Walldorf dazu einige rudimentäre Überlegungen unternommen. *Gantenbein* arbeitet in seiner Studie mit Methoden der Religionssoziologie, der praktischen Theologie und der Missiologie und stellt exemplarisch Charakteristika der religiösen Situation Europas dar. Daraus folgert er Kriterien, die gemeinsam den „Kontext-Pol" seines Kontextualisierungsmodells bilden. Indem er diesem theologische Kriterien des „Schriftpols" entgegensetzt, versucht *Gantenbein* kontextuelle und theologische Kriterien in Korrelation zu bringen. Das Ergebnis – eine Missiologie für den europäischen Kontext – solle für die Ekklesiologie fruchtbar gemacht werden.

Annegreth Strümpfel und *Christian Albers* verfassen ihre Dissertationen im Rahmen des Karlsruher DFG-Projekts „Auf dem Weg zum globalisierten Christentum: Die europäische protestantische Ökumene und die ‚Entdeckung' der ‚Dritten Welt' (1966–1973)". Das von *Strümpfel* vorgestellte Forschungsprojekt beschäftigt sich mit den Auswirkungen der globalen gesellschaftspolitischen Umbrüche in den 1960er und 1970er Jahren auf das Selbstverständnis und die Arbeit des ÖRK. Das Anliegen der Arbeit ist es, die Öffnung des zu seiner Gründung 1948 stark europäisch und nordamerikanisch geprägten ÖRK hin zu Ländern der sogenannten „Dritten Welt" und die damit verbundene Politisierung zu erforschen. Dabei steht Lateinamerika im Fokus der Untersuchungen. *Strümpfel* fragt, wie sich die inhaltliche Arbeit und Struktur des ÖRK in den 1960er und 1970er Jahren durch die zunehmende Integration der Kirchen Lateinamerikas, die Mitarbeit lateinamerikanischer Intellektueller und durch den Einfluss lateinamerikanischer Theologie nachhaltig verändert hat. Im Rahmen seiner Projektvorstellung „Zwischen Diplomatie und Revolution – Menschenrechte im ÖRK und der KKIA" betonte *Albers*, dass die Menschenrechte von Beginn an ein grundlegendes Thema der 1948 gegründeten Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA) waren. Bis zum Beginn der 1960er Jahre bestimmten die sogenannten „Menschenrechte erster Ordnung", also die klassischen liberal-individuellen Bürgerrechte wie Meinungs- und vor allem Religionsfreiheit, die in erster Linie von Vertretern der

nordamerikanischen und europäischen Kirchen geführten Diskurse im ÖRK und der KKIA. Im Zuge der Globalwerdung der ökumenischen Bewegung gewannen zunächst auf der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 und insbesondere auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 Stimmen aus den Ländern des globalen Südens an Gewicht. Diese betonten die sogenannten „Menschenrechte zweiter Ordnung", wie das Recht auf Arbeit, Nahrung oder Bildung. *Albers* untersucht, welche politischen, gesellschaftlichen und theologischen Faktoren die Neuausrichtung von ÖRK und KKIA in Sachen Menschenrechte im besagten Zeitraum bewirkt haben.

Unter dem Titel „Das Wissen um Gut und Böse in Bonhoeffers Schöpfungslehre und Ethik – Zugänge zu einer ökumenischen Friedenstheologie" präsentierte *Stephan von Twardowski* einen Teilaspekt seines Forschungsprojektes, welches die kritische Nachzeichnung der Verhältnisbestimmung von Christuswirklichkeit und Weltwirklichkeit in der Gesamtanlage der Theologie Dietrich Bonhoeffers und der darin gründenden Entwicklung einer ökumenischen Friedensethik bzw. einer ökumenischen Friedens*theologie* zum Ziel hat. Der systematisch-theologisch geprägte Beitrag arbeitete Bonhoeffers in „Schöpfung und Fall" (1933) vorgestellte Deutung der mit dem Sündenfall (Gen 2f) verbundenen Erkenntnis von Gut und Böse heraus und zeigte auf, wie diese theologische Auslegung die in den späteren Manuskripten vorgestellten Grundanlagen der Ethik Bonhoeffers prägte. Die zentrale Aufgabe christlicher Ethik – und dies wird besonders in Bonhoeffers ökumenischen Überlegungen zur Friedensethik in den frühen 1930er Jahren deutlich – sei es daher das als tiefste Zerrissenheit der menschlichen Existenz und als Entzweiung mit Gott erkannte Wissen um Gut und Böse aufzuheben und die Frage nach dem Willen Gottes ins Zentrum aller ethischen Reflexion zu stellen.

Ökumenisches Lernen in Konkretion

Neben den vielseitigen wissenschaftlichen Vorträgen wurde die Tagung durch konkrete Zugänge ökumenischen Lernens geprägt. Bei einem Besuch in der Hamburger HafenCity stellte *Pastorin Antje Heider-Rottwilm* aus der geistlichen Gemeinschaft des Laurentiuskonvents das neu entstandene ökumenische Projekt „Brücke – Ökumenisches Forum HafenCity" vor, an dem sich 17 Kirchen beteiligen. Gemeinsam zielen die beteiligten Kirchen darauf, in dem neu entstehenden Stadtteil einen Ort der Begegnung, des Austauschs, des gemeinsamen Gebets, der Besinnung und des gemeinsamen Lernens zu schaffen.

In unterschiedlichen Workshopangeboten wurden weitere Zugänge zum ökumenischen Lernen vorgestellt und erprobt. *Werner Kahl* skizzierte seinen Ansatz der *Interkulturellen Bibelarbeit* anhand eigener praktischer Erfahrungen. Ein Workshop beschäftigte sich mit aktueller Bildungsarbeit im Rahmen der ökumenischen *Dekade zur Überwindung von Gewalt: Kirchen für Frieden und Versöhnung 2001–2010*. Weiterhin wurden die zukünftige *Ausrichtung und Kooperationsmöglichkeiten der AÖF* erörtert und die *ökumenische Abschlussandacht* der Tagung als prakti-

sche Übung vorbereitet. *Martin Eberle* berichtete in einer Arbeitsgruppe von seinen Erfahrungen als Koordinator des Domschatzjahres in Sachsen-Anhalt. Unter dem Leitgedanken „*Domschätze als ökumenische Herausforderung*" näherte sich *Eberle* dabei zunächst aus protestantischer Sicht Themen wie dem Heiligen oder dem Umgang mit Reliquien. Evangelische kirchliche Praxis betrete hierbei vielfach Neuland – etwa bei der liturgischen Rahmung der Wiedereinsetzung von Reliquien in ein mittelalterliches Triumphkreuz. Am größten mittelalterlichen Domschatz Europas, in Halberstadt, stehe man aber auch vor ökumenischen Aufgaben: etwa der Verantwortung für die Würde von Glaubenszeugnissen, die in reformatorischer Tradition abgewertet worden sind, und dem Dialog mit katholischen und orthodoxen Gläubigen über gemeinsame Geschichte und Äußerungsformen des Glaubens.

Ein Blick in die Zukunft

Die thematische Breite, die unterschiedlichen wissenschaftlichen und praxisorientierten Zugänge und die vielfältige konfessionelle und kulturelle Provenienz der Teilnehmenden ließen die 20. Jahrestagung der AÖF zu einem großen und im Blick auf die Zukunft viel versprechenden Erfolg werden. Das Format des Austauschforums über wissenschaftliche Forschungsarbeiten und Projekte junger Theologinnen und Theologen in den Bereichen der Ökumene- und der Missionswissenschaft hat sich in vielerlei Hinsicht bewährt und zu gewinnbringenden Vernetzungen geführt. Interessierte sind eingeladen, an der nächsten Jahrestagung, die vom 27. bis 29. November 2009 unter dem Thema „Globale Krisen als ökumenische Herausforderung" in der Missionsakademie Hamburg stattfindet, teilzunehmen und mit Präsentationen aktueller Projekte oder Forschungsansätze die ökumenische Diskussion zu bereichern. Weitere Informationen zur AÖF finden sich unter: www.aoef-erf.org (Kontakt: info.aoef@gmail.com).

Für großzügige Unterstützung bedankt sich die AÖF bei der Missionsakademie Hamburg, der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, der Evangelischen Kirche von Westfalen, der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und beim Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Miriam Haar, Stephan von Twardowski

(Miriam Haar ist Doktorandin an der Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin.
Stephan von Twardowski ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.)

Was lässt sich zum Noah-Fest sagen?

Gedanken zur Dortmunder Einladung im Januar 2009

Ein Dortmunder Initiativkreis, das Interkulturelle Dialogzentrum e.V., lud unter seinem Vorsitzenden Mehmet Özcan auf den 25. Januar 2009 zu einem „Noah-Fest" ein. Das Noah-Fest wird besonders in der türkischen islamischen Tradition am 10. Tag („Aschura") des ersten Monats („Muharrem") nach dem islamischen Mondkalender von 354 Tagen gefeiert und hat deshalb nach dem gregorianischen Kalender keinen festen Termin. Es ist eine distinkte Tradition am Aschura-Tag, der in verschiedenen Traditionen im Islam eine unterschiedliche – zum Teil auch höchst befremdliche – symbolische Bedeutung hat. Beim Noah-Fest steht das Aufsetzen der Arche Noahs auf dem Berg Ararat und damit der Urzeitmythos der Errettung Noahs vor der Sintflut im Mittelpunkt.

Der Vorschlag, dem Noah-Fest eine Funktion als hervorgehobener Termin für eine Begegnung zwischen muslimischen, jüdischen, christlichen und religiös ungebundenen Teilnehmern zu geben, denen der konkrete interkulturelle Austausch wichtig ist, geht in erster Linie auf das Forum für interkulturellen Dialog e.V., den Interkulturellen Rat e.V. und die Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit e.V. in Frankfurt/Main zurück, die in den Jahren 2007 und 2008 erstmals entsprechende Einladungen erprobt haben. Für das Noah-Fest im Januar 2009 wurde diese Anregung an eine größere Zahl von Initiativkreisen weitergegeben. Die Gestaltung des Festes knüpft an den Symbolismus der Arche an, so dass als Ort der Zusammenkunft bevorzugt ein Schiff (bzw. ein Binnenschiff) gewählt wird. Das Fest bietet Gelegenheit für Unterhaltungen, Redebeiträge und Musik; eine besondere Pointe ist die Süßspeise „Aschura-Suppe" oder „Noahs Pudding", die von getrockneten Aprikosen und Feigen über weiße Bohnen und Kichererbsen bis zu Rosinen und Zimt enthält, was sich auf der Arche am Ende ihrer Fahrt auf den Urfluten an Vorräten noch finden ließ.

Der Dortmunder Initiativkreis organisierte das Fest unter der Schirmherrschaft des Kulturdezernenten der Stadt Dortmund als eine Fahrt auf dem Schiff „Friedrich der Große" auf dem Herne-Ems-Kanal. Ziel des Festes ist es, so in der Formulierung der Dortmunder Einladung, „über die Gemeinsamkeiten in Glauben, Kultur und Alltagsproblemen mit verschiedensten Menschen zu reden, um diese somit zu verbinden. Fokus einer Zusammenkunft bei einem Fest sind Gespräche und nicht Diskurse oder Debatten. [...] Der Dialog führt dabei zur Entwicklung neuer Denkweisen und hilft Vorurteile abzubauen". Das Noah-Fest erweist sich als eine Initiative mit Augenmaß in der Absicht, Unsicherheit, Misstrauen und Ablehnung zu überwinden und ein robustes Fundament herzustellen für Beziehungen zwischen Menschen, die sich durch unterschiedliche kulturelle Prägungen auszeichnen und unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften, darunter besonders den drei abrahamitischen, angehören. Themen mit Bezug auf Gemeinsamkeiten in Glauben, Kultur und Alltagsproblemen lassen sich in großer Zahl bestimmen; da es sich bei der

Dortmunder Einladung im Januar 2009 um eine Premiere für den Organisationskreis handelte, waren theologisch orientierte Redebeiträge zum Thema „Noah und die Sintflut" im Judentum, Christentum und Islam erbeten. Die beiden im Folgenden dokumentierten Beiträge sind Versuche, über Aspekte der christlichen – und in einem Ausblick der jüdischen – Tradition bzw. Aspekte der islamischen Tradition zu berichten und Impulse zur Reflexion für einen weitgespannten Hörerkreis zu geben.[1]

Christoph Bultmann: *Noah – die Arche – die Gebote*

Noah und die Sintflut sind im Christentum ein vergleichsweise neues Thema. Nicht nur deshalb, weil das Christentum in seinem Festkalender kein Noah-Fest kennt, sondern vor allem deshalb, weil über viele Jahrhunderte der Kirchengeschichte das Thema nicht „Noah und die Sintflut", sondern „die Arche und die Kirche" geheißen hätte. Heute sprechen wir in der christlichen Theologie von der biblischen Sintflutgeschichte als einem *Mythos,* d.h. als einer Glaubensreflexion in erzählender Gestalt, und wir wissen sogar aufgrund von antiken orientalischen Textquellen, dass Israel diesen Mythos in seinen Grundzügen aus der frühen Kultur des Zweistromlandes an Euphrat und Tigris geerbt hat. Für die frühen Jahrhunderte der christlichen Kirche müssen wir von der Geschichte der Arche als einer *Allegorie* sprechen, d.h. als einer Glaubensreflexion in einer symbolisch verhüllenden Ausdrucksform. Ob aber Mythos oder Allegorie, in jedem Fall ist die Geschichte von Noah interpretationsbedürftig, und in jedem Fall herrscht bei den Lesern und Hörern die Erwartung, dass sie ein bedeutendes Sinnpotential enthält.

Wie ist dieses Sinnpotential aufzufinden? Es gibt in der biblischen Geschichte von Noah und der Sintflut das Erschreckende (die Vorstellung von der Vernichtung einer ganzen, bösen Menschheitsgeneration, Genesis 6,11–13) und das Erstaunliche (die Vorstellung von der Versammlung aller Tierarten in einem hölzernen Schiff – „the first piece of naval architecture", wie der Erbauer der St. Pauls-Kathedrale in London, Christopher Wren, einmal sagte).[2] Es gibt das Ermutigende (Gott schafft Rettung) und das Vorbildliche (Noah war ein gerechter Mann und vollkommen unter seinen Zeitgenossen, Gen 6,9). Es gibt das Hoffnungsvolle (die Taube mit einem frischen Ölblatt im Schnabel, Gen 8,11) und das Verlässliche (Gottes

[1] Für weitere Informationen über die einladenden Vereine vgl. die jeweiligen Websites unter www.indizev.com und www.fidev.org. Das Forum für Interkulturellen Dialog (FID) hat 2008 ein dreisprachiges (deutsch/türkisch/englisch) Heft „Noah's Botschaft im 21. Jahrhundert" von *Mustafa S. Kurşunoğlu* herausgegeben; für den konzeptionellen Hintergrund hat das Werk von Fethullah Gülen eine große Bedeutung, vgl. dazu die Website www.fgulen.com sowie *B. Jill Carroll,* Kulturen im Dialog. Fethullah Gülens islamische Ideale und der Humanismus-Diskurs, Offenbach 2008 (engl. Original Somerset, New Jersey 2007).

[2] *Lydia M. Soo,* Wren's „Tracts" on Architecture and Other Writings, Cambridge 1998, 189 (Text von ca. 1670).

Verheißung: „solange die Erde währt sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht", Gen 8,22). Und dann gibt es den Segen, mit dem Gott alle Menschen segnet (Gen 9,1), das Erinnerungszeichen des Regenbogens (Gen 9,12–13) und das Grundgebot für alles menschliche Zusammenleben: Menschen dürfen einander nicht töten, denn Gott hat den Menschen als Bild Gottes gemacht (Gen 9,6).

Die Sintflutgeschichte ist in der Bibel eine Erzählung über eine mythische Vorzeit zwischen der Schöpfung von Adam und Eva (Gen 1–3) und der sogenannten Völkertafel, d.h. der Darstellung der Verteilung der Nachkommen Noahs als Völker in den verschiedenen Ländern der Erde (Gen 10). Sie ist eine Geschichte des Zusammenhalts, dargestellt durch Noahs Familie, ganz im Gegensatz zu der Geschichte des Auseinanderfallens, dargestellt durch die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1–9). In der Tradition der christlichen Auslegung der Sintflutgeschichte hat der Aspekt des Zusammenhalts immer eine große Rolle gespielt: noch bevor alle religiösen und kulturellen Ausdifferenzierungsprozesse einsetzen, so lässt sich aus der Geschichte folgern, gibt es eine Zeit des Einfachen und Grundlegenden und für alle Verbindlichen. Noah ist ein gerechter Mann in den Augen Gottes (Gen 6,9) – es gibt also einen Maßstab für das Gerechte lange vor der Herausbildung partikularer und kontroverser ethischer und rechtlicher Vorstellungen. Noah ist ein gottesfürchtiger Mann, er „lebte" oder „wandelte" (wie es in unterschiedlichen Bibelübersetzungen heißt)[3] mit Gott und brachte ihm nach der Flut ein einfaches Opfer dar – es gibt also einfache Grundformen für den Ausdruck des Glaubens lange vor der Herausbildung komplexer Lehr- und Ritualsysteme. Als Martin Luther in seiner Zeit zum Beispiel davon überzeugt war, dass die kirchliche Feier des christlichen Abendmahls allzu sehr mit Zusätzen überfrachtet war, konnte er auf Noah verweisen um zu sagen, dass es die Freiheit für elementare Gottesdienstformen geben müsse.[4] Als Friedrich der Große (dessen Namen unser Schiff trägt) Voltaire zu Gast hatte, konnte er von diesem Philosophen hören, dass ein gottesfürchtiger Religionskritiker im 18. Jahrhundert, ein sogenannter Deist, ein Mensch sei, der die Religion von Adam, von Seth, von Noah bekenne.[5] Lassen Sie mich

[3] Biblische Zitate und Bezüge nach der Zürcher Bibel in der Revision von 2007. „Wandelte" ist die Übersetzung in der revidierten Lutherübersetzung, „ging seinen Weg" heißt es in der Einheitsübersetzung von 1980, „ging seinen Lebensweg" heißt es in der Gütersloher Bibel (*Bibel in gerechter Sprache*) von 2006.

[4] Martin Luther, Studienausgabe, hg. v. *Hans-Ulrich Delius*, Bd. 1, 1979, 289 = Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe, 1520; weitere verheißungsorientierte Bezüge auf Noah ebd., 292 und 294.

[5] Voltaire, Œuvres éd. Moland, Bd. 23, 247–254, Zitat S. 553 = Défense de Milord Bolingbroke, 1752; auch zitiert in: *Christoph Bultmann*, „Early Rationalism and Biblical Criticism on the Continent", in: *Magne Sæbø* (ed.), Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Bd. 2, Göttingen 2008, 888.

ergänzen, dass zu einer solchen idealisierten ursprünglichen Religion gelegentlich auch die größte Dichtung in der Bibel gerechnet wurde, das Buch Hiob.[6]

Das Sinnpotential der Sintflutgeschichte kann also in der christlichen Tradition von der Seite einer Suche nach dem Wesentlichen des Glaubens, das allen immer problematischer werdenden Differenzierungen in der Glaubens- und Theologiegeschichte vorausliegt, erschlossen werden. Als eine Urzeitgeschichte, oder eben als ein *Mythos*, ist sie ein wichtiger Bezugspunkt für das Nachdenken aus dem Glauben über Gottes Segen und über Gottes Erwartung, dass Menschen sich gegenseitig als Ebenbild Gottes und in diesem Sinne als Mitmenschen achten. Was ist die Geschichte als eine *Allegorie*? Die schönste mittelalterliche Schrift, die ich dazu kenne, ist ein Werk des wahrscheinlich aus Halberstadt in Sachsen stammenden Theologen Hugo von St. Viktor, der als Gelehrter um 1130 in Paris tätig war. Er entwirft ein unendlich kompliziertes System der Arche als ein Bild der Kirche, durch das die ganze Heilsgeschichte und Tugendlehre des christlichen Glaubens symbolisiert werden sollte. So kann man nach Hugo von St. Viktor in der Arche von jeder der vier Ecken des kastenförmigen Schiffes aus zur Mitte hin nach oben steigen, und das bedeutet zur wahren Erkenntnis Gottes kommen. Die eine Ecke symbolisiert den Hochmut, die andere die Begierde, die dritte die Unwissenheit, die vierte die Hitzigkeit. Zwölf Treppen gibt es (aus vier Ecken und über drei Etagen in der Arche), jede von ihnen hat 10 Stufen, so dass auf den 120 Stufen 60 Männer und 60 Frauen gleichberechtigt zu Christus als Lebensbaum in der Mitte des Schiffes hinaufsteigen können. Dabei symbolisieren die 10 Stufen die biblischen 10 Gebote. Weitere Details aus dieser christlichen Meditation über das biblische Bild der rettenden Arche Noahs sind jetzt nicht nötig aufzuzählen.[7] Auch ist es klar, dass die allegorische Lesart der Schrift in der modernen Bibelwissenschaft keine Rolle mehr spielt und ihr Interesse nur im Hinblick auf bestimmte historische Formen der Frömmigkeitstheologie behält. Doch bei der Frage nach dem Sinnpotential der Sintflutgeschichte kann nicht zuletzt diese vergangene Periode der christlichen Deutung des Textes angesprochen werden, damit wir sie als eine Ermutigung dazu verstehen, uns heute unter den Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft unsererseits um eine aufgeschlossene, vielseitige, dialogische Lektüre der Geschichte vom gerechten Noah zu bemühen.

Ich möchte heute an meine kurze Einführung in die biblische Quelle für die Sintflutgeschichte und meine Hinweise zu Aspekten der christlichen Auslegungstradition einen kleinen Ausblick auf die Deutung der Erzählung von Noah bei einem jüdischen Religionsphilosophen anschließen. Ich kann dies nicht aus

[6] Vgl. *Johann Gottfried Herder*, Schriften zum Alten Testament, hg. v. *Rudolf Smend*, Frankfurt/Main 1993, 735–780 = Vom Geist der Ebräischen Poesie, 1782.

[7] *Hugonis de Sancto Victore*, De Archa Noe. Libellus de Formatione Arche, hg. v. *Patricius Sicard*, Turnhout 2001 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Bd. 176), 121–162 (= Libellus de formatione Arche), bes. 140–141 bzw. 125. Vgl. *Henning Graf Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung, Bd. 2, München 1994, 170–180 („Historie und tieferer Sinn: Hugo von St. Viktor").

dem Kontext der jüdischen Gemeinden heraus tun, sondern nur, soweit ich als Wissenschaftler etwas über diesen Autor gelernt habe. Ich spreche von Moses Maimonides, einem Autor des Mittelalters, geboren in Córdoba in Andalusien, etwa zwei Generationen jünger als Hugo von St. Viktor und auf seine Weise heute kaum leichter zu verstehen als dieser. 1935 erschien in Berlin zum 800. Geburtstag von Maimonides eine Biographie dieses mit der rabbinischen Lehrbildung ebenso wie mit der arabischen und griechischen Philosophie vertrauten Denkers von Abraham Heschel – wer bedenkt, was für ein furchtbarer Bruch in der Geschichte jüdischer Gemeinden und jüdischer Gelehrtenkultur in Deutschland in dieser Zeit geschah, wird dem Urteil von Heschel doppelt Gewicht geben, wenn er zu Maimonides schreibt: „Eine wirkliche Aufnahme seiner Idee, die in der Einheitsintention von *Mischne Tora* [Maimonides' Werk zu den Geboten der jüdischen Torah] und *More Newuchim* [Maimonides' Werk zur Religionsphilosophie] gipfelt, hat in diesen acht Jahrhunderten nicht stattgefunden. Sie bleibt die Chance der Zukunft."[8] Der Neubau der Synagoge in Bochum und die Pläne für den Neubau einer Synagoge in Dortmund sind ermutigende Zeichen dafür, dass von jüdischer Seite in Zukunft wieder bedenkenswerte Beiträge zum interreligiösen Gespräch aus dem Spannungsfeld von Torahauslegung und Religionsphilosophie zu erwarten sind. Und wo ein solches interreligiöses Gespräch im Sinne der Begegnungen am Noah-Fest gelingt, wird es mit Sicherheit seine Ausstrahlung auch auf das interkulturelle Zusammenleben und die Wege zum Frieden in ungelösten Konflikten haben.

Maimonides, der große jüdische Denker in der Kultur des Mittelalters, ist hier vor allem deshalb zu nennen, weil er in der jüdischen Lehrtradition steht, nach der es eine begrenzte Zahl von „Noachitischen Geboten" gibt – zumeist wird eine Liste von sieben solcher Gebote genannt.[9] Bei diesem Interpretationsansatz geht es darum festzustellen, was außerhalb des Gehorsams gegenüber der Torah des Mose eine unbedingte Geltung für alle Menschen beanspruchen kann. Was sind die moralischen Grundsätze, die der moralischen Verantwortung der Menschen entsprechen? Und aus welcher Motivation heraus sollen Menschen diesen grundlegenden Geboten gehorchen? Die Liste der sieben Gebote schließt in charakteristischer Weise die glaubensmäßige, die ethische und die rituelle Dimension des Lebens – oder „Wandelns" – mit Gott, für das Noah vorbildlich ist, zusammen. Maimonides erklärt dazu: „Wer die ‚sieben Gebote' annimmt und sie sorgfältig beachtet, gehört zu den Frommen der Völker der Welt und hat Anteil am Leben in der jenseitigen Welt – soweit er sie annimmt und ausführt, weil der Heilige (gepriesen sei er) sie in der Torah angeordnet hat und uns durch Mose, unseren Lehrer, wissen ließ, dass

---

[8] *Abraham Heschel*, Maimonides. Eine Biographie, Berlin 1935, 238. Vgl. auch den Artikel „Mose ben Maimon (Maimonides) (1138–1204)" in der Theologischen Realenzyklopädie, Bd. 23, 1994, 357–362 (*Johann Maier*).

[9] Vgl. den Artikel „Noachitische Gebote I. Judentum" in der Theologischen Realenzyklopädie, Bd. 24, 1994, 582–585 (*David Flusser*).

ursprünglich die ‚Söhne Noahs' diese Gebote erhielten."[10] Diese Deutung der Noachitischen Gebote greift ineinander mit den Schlusssätzen von Maimonides' philosophischem Hauptwerk, die in Anlehnung an den Propheten Jeremia (Jer 9, 23–24) geschrieben sind: „der Prophet will hier in keiner Weise behaupten, dass die blosse *Erkenntnis* Gottes die höchste Vollkommenheit gewährt: er will vielmehr verkünden, dass diese Erkenntnis nur im Vereine mit der rechten *Auffassung seiner Wege*, d. i. seiner Eigenschaften und Werke zum Ruhme gereichen könne, und er will uns lehren, dass die Werke, die wir kennen gelernt und denen wir *nachfolgen* sollen, sind: *Liebe*, *Recht* und *Gerechtigkeit*, ‚denn daran, sagt der Ewige, habe ich Wohlgefallen'; und dies bedeutet: es ist mein Wille, dass ihr *Liebe*, *Recht* und *Gerechtigkeit* auf Erden ausübet."[11] Lassen Sie mich meinen Ausblick auf die Sicht Noahs im Judentum in der Hoffnung abschließen, dass in Zukunft ein besserer Kenner, als ich es bin, bei einem Noah-Fest zeigen wird, auf welche Weise sich von Noah aus ein Bogen zu den Propheten Israels schlagen lässt. Das Sinnpotential des Noah-Mythos ist noch lange nicht erschöpft!

Wolf D. Ahmed Aries: *Noah – Nuh*

Für die meisten von uns wird die Gestalt Noahs von jenen Kinderbüchern oder den Spielfiguren geprägt sein, die seit vielen Jahren in so vielen Kinderzimmern stehen. Es ist ein alter bärtiger Mann, dem paarweise Tiere in ein Hausboot folgen. Zuletzt hat der Kasseler Horst Heinemann dieses Bild in seiner wunderschönen Taschenbibel verarbeitet.[12]

Noah ist im Rahmen dieser Religionspädagogik für die meisten Erwachsenen zu einer Märchenfigur geworden, die so recht in das Harmoniebedürfnis der Gegenwart passt. Zwar geht die alte Welt in den Wassern der Flut unter, aber gleichzeitig wird das Gute in trautem Frieden der Tiere bewahrt.

Das qur'anische Bild entspricht nicht dieser freundlichen Vorstellung.[13] Der Text beschreibt vielmehr die Herausforderung, unter der dieser Mann stand:

---

[10] Hier in eigener Übersetzung zitiert nach *Nahum M. Sarna*, Genesis. JPS Torah Commentary, Philadelphia 1989, 376f. (Excursus 3: The Noachide Commandments).

[11] Zitiert nach *Maurice Wolff*, Mose ben Maimon: Acht Kapitel, 1863, 2. Aufl. 1903, Nachdruck hg. v. *F. Niewöhner* 1981, ²1992, S. X.

[12] Die Hosentaschenbibel, hg. v. *Horst Heinemann*, mit Zeichnungen von Gabriele Hafermaas, Göttingen 2004; Die Erzählgeschichten zur Hosentaschenbibel, hg. v. *Horst Heinemann*, Göttingen 2004.

[13] Für ein Nachlesen der Geschichte Noahs und seiner Zeitgenossen im Qur'an (7:59–64, 10:71–73, 11:25–49, 21:76–77, 23:23–30, 25:37, 26:105–122, 29:14–15, 37:75–82, 54:9–16 und 71) werden die Übersetzungen von Max Hennig in der Überarbeitung von Murad Wilfried Hofmann, von Scheich Abdullah as-Samit Bubenheim oder von Muhammed ibn Rassoul empfohlen.

Als einer, der wie andere Propheten vor ihm von Gott berufen wurde, war er seinen Mitmenschen ein unbequemer Mahner (6:84), der sie an den einen Gott erinnerte und an die von Ihm gestellte khalifatische Verantwortung (2:30 ff).

Seine Zeitgenossen bezweifelten die Berufung, weil sie nur einen Menschen gleich ihnen selber vor sich sahen (11:25) und bezichtigten ihn der Lüge (26:105).

Noah aber baute eine Arche, wie ihm von Gott eingegeben worden war (11:37), ohne sich um den Spott der anderen zu kümmern (11:38), denn er gehörte zu jenen, so sagt der ehrwürdige Text, „welche glauben und ihren Glauben nicht durch Ungerechtigkeit verdunkeln, (sie) haben Zuversicht und sind recht geleitet" (6:82).

Noah steht zu seiner Aufgabe. Er führt paarweise Tiere und seine Familie in sein Hausboot. Allein, einer seiner Söhne meint sich eher dadurch retten zu können, dass er auf einen Berg flieht, was ihm nicht hilft, denn er ertrinkt in der steigenden Flut (11:43).

„Wir", so heißt es im Qur'an, „erretteten ihn und seine Familie aus großer Drangsal. Und bewahrten Wir sein Ansehen unter den nachfolgenden (Geschlechtern). Friede sei auf Noah in aller Welt! So belohnen Wir fürwahr die Rechtschaffenen. Er war gewiss einer Unserer gläubigen Diener" (37:75 ff).

Hier liegt die Betonung nicht nur auf dem Gehorsam, Ihm, dem Einen, nichts hinzuzufügen, sondern auch rechtschaffen zu sein, indem der Mensch das Gute tut (6:84).

Bis hierhin könnte man sich bequem zurücklehnen, weil man dies von unzähligen moralischen Appellen, Predigten und Ansprachen kennt. Es entspricht den Entwürfen der Religionspädagogik, deren Missverständnis eben zur Märchenfigur Noah geführt hat.

Meine Damen und Herren, der Blick auf die Tiere lenkt in geschickter Weise von den Menschen ab. Wir wissen doch aus den Berichten von Gruppen, die lange Zeit isoliert leben mussten, welche Spannungen sich in solchen Gruppen aufbauen. Schon jedes Lehrerkollegium, das mehr als ein Jahrzehnt zusammen ist und weiß, dass sich kaum etwas daran ändern wird, kennt diese Problematik. Noah gelingt es, nicht nur die Tiere jenseits aller Aggression in Frieden zu bewahren, sondern ebenso seine Familie. Der Verlust des ungehorsamen Sohnes macht deutlich, dass familiäre Harmonie nicht selbstverständlich ist.

Unter dieser Perspektive ist die Arche „ein Zeichen für alle Welt" (29:15) und für Menschen, die nachdenken. Letzteres ist eine Formulierung, die an vielen Stellen des Qur'ans verwendet wird (u.a. 59:21). Wenn der Mensch seiner khalifatischen Verantwortung vor Gott (2:30ff) und den Menschen nachkommen will, dann steht er mit seinen Zeitgenossen vor der Aufgabe, den Frieden zu bewahren, indem er das Gute tut. Dies mag in den Ohren von Muslimen anders klingen als in den Ohren jener, die in einer anderen Tradition heranwuchsen, denn wir Muslime sind bei aller tiefen Bindung an den Qur'an nicht so sehr Text-orientiert als vielmehr Orthopraktiker. Das Gute im Alltag zu tun, heißt für uns, sich an Seinem geraden Weg zu halten. So ist für uns die noachidische Praxis vorbildlich.

Das noachidische Hausboot brauchte den Frieden ebenso wie ihn die globale Arche heute braucht, zu dem wir alle als Seine Geschöpfe verpflichtet sind. Und Noah zeigt, dass dies dann möglich ist, wenn die Orientierung an Seinem geraden Weg gehalten wird. Im Alltag beschränken die Muslime sich häufig dabei auf die Dimension Halal-Haram, worunter sie „Dies ist verboten" und „Dies ist erlaubt" verstehen, was im Einzelfall durchaus sehr schlicht sein kann.

In dem vielfach diskutierten *aya* (Vers) 33:72 erhält die khalifatische Verantwortung eine tiefe Dimension, die nur zurückhaltend aufgenommen wird. Dort wird uns nämlich gesagt, dass Gott, der alleinige Schöpfer, Seinem Geschöpf die „*amana*" anvertraut habe. Das Wort übersetzen die Arabisten mit dem deutschen Wort „Vertrauenspfand". Da Noah ein treuer Diener Gottes war, hat er dieses Vertrauenspfand offensichtlich bewahrt, d.h. den Frieden. Er hat sich freiwillig und ohne Druck eben für den Frieden entschieden, der in der Arche bei aller Verschiedenheit ihrer Bewohner bewahrt wurde. Hier steckt, so meine ich, die Herausforderung für die Gegenwart.

So bleibt Noah über die Zeiten hinweg ein Zeichen für alle Menschen, die der Aufforderung Gottes, nachzudenken, nachkommen.

Christoph Bultmann, mit einem Beitrag von Wolf D. Ahmed Aries

(Prof. Dr. Christoph Bultmann ist Inhaber des Lehrstuhls für Bibelwissenschaft am Martin-Luther-Institut der Universität Erfurt.
Wolf D. Ahmed Aries ist u.a. wissenschaftlicher Berater des Islamrats und hat seit 1992 Lehraufträge an der Universität Paderborn, der später die Universitäten Kassel und Bielefeld folgten.)

Plädoyer für einen Tag der Schöpfung und für eine Schöpfungszeit

1. Begründung für einen Tag der Schöpfung im Kirchenjahr

In seiner Arbeit an Schöpfungstexten hat der Heidelberger Alttestamentler Claus Westermann entdeckt, dass deren Verfasser erzählend und vielstimmig Gott, den Schöpfer, loben und ihn bekennen wollten.[1] Westermann war es ein Anliegen, diesem Lob des Schöpfers im Kirchenjahr Raum zu geben.

In der Tat fällt auf, dass das Bekenntnis zum Schöpfer von keinem Fest im Kirchenjahr zum direkten Gegenstand der Besinnung und des Feierns gemacht wird. Im ersten Glaubensartikel bekennen wir: „Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde." Wo wird dieses Bekenntnis in den Kirchen regelmäßig gefeiert und vergegenwärtigt? In manchen Traditionen ist das Erntedankfest der Ort für diese Feier. Groß und Klein, meist in Familiengottesdiensten, danken Gott für seine Gaben, die Früchte des Feldes, für Arbeit und Unterhalt. Das Fest hat damit seinen eigenen Akzent.

Das Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer und Erhalter, geht weit darüber hinaus. Es hat Ursprung und Ziel, Rhythmus der Zeit und Ordnung des Raumes, das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitgeschöpfen und das Staunen über den Mikro- und Makrokosmos zum Inhalt.

2. Liturgische Überlegungen

Es gibt eine Vielzahl von kirchlichen und säkularen, oft ethisch ausgerichteten Gedenktagen, z.B. Tag der Umwelt.

Hier aber geht es um eine Einbindung des Ökumenischen Tages der Schöpfung in das Kirchenjahr. Das Kirchenjahr ist das Ergebnis einer langen Entwicklung, ein kunstvolles Gebäude, das sich noch im Bau befindet. Das Bemühen, darin eine Zeit einzufügen, die in besonderer Weise dem Lob des Schöpfers und der Schöpfung dient, ist nach Karl-Heinrich Bieritz berechtigt.[2]

Warum sollten die Kirchen angesichts der ökologischen Krise nicht dafür sorgen, dass das Erzählen von Gott, dem Schöpfer, auch in ihren Liturgien einen Ausdruck findet? Prof. Philipp Harnouncourt, Graz, schlägt dazu beispielsweise die Herbst-Quatember (14. September) vor.[3]

---

[1] *Claus Westermann*, Schöpfung, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1971.

[2] *Karl-Heinrich Bieritz,* Das Kirchenjahr; in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. *Karl Schmidt-Lauber/Karl-Heinrich Bieritz,* Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig und Göttingen 1995, 453.

[3] *Europäisches Christliches Umweltnetz (ECEN),* Eine Zeit für Gottes Schöpfung, hg. v. *Isolde Schönstein und Lukas Vischer,* veröffentlicht von der KEK, Genf 2006, 25 ff.

Eine Chance ist es für das ökumenische Miteinander, den Vorschlag des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Dimitrius I., aufzugreifen, der den 1. September, den Beginn des orthodoxen Kirchenjahres, zum Umweltschutztag erklärt hat.

In seiner Botschaft zum 1. September 1989 heißt es: „... Mit dieser Botschaft fordern wir die ganze orthodoxe und christliche Welt auf, jedes Jahr am 1. September in Gemeinschaft mit der Heiligen Mutter Kirche, der großen Kirche Christi, zum Schöpfer der Welt zu beten: Mit Dankgebeten für die große Gabe der geschaffenen Welt und mit Bittgebeten für ihren Schutz und ihre Erlösung."

3. Wo und wie wurde der Tag der Schöpfung bisher gefeiert

3.1 In Deutschland

Die Württembergische Evangelische Landessynode hat 1999 beschlossen: „In der Landeskirche wird ein in den Gemeinden jährlich zu gestaltender ‚Tag der Schöpfung' eingeführt. Dieser Tag soll an die Geschöpflichkeit als Grunddimension des Lebens erinnern, zum Staunen und zur Dankbarkeit für die Schöpfung anleiten und insbesondere die Verantwortung für die Schöpfung bewusst machen.

Dabei soll die trinitarische Dimension dieses Tages entfaltet werden: Gott, der Vater, hat alles erschaffen. Gott, der Sohn, ist zur Erlösung für die Schöpfung gekommen. Gott im Heiligen Geist hilft zum rechten Umgang mit der Schöpfung."[4]

Der Tag der Schöpfung wurde zunächst gemeinsam in den beiden Evang. Landeskirchen in Baden-Württemberg gefeiert. Nach der Erklärung der Charta Oecumenica hat sich die ACK Baden-Württemberg dem gemeinsamen Feiern angeschlossen. Seither lädt die ACK BW zu einer Auftaktveranstaltung jeweils am 1. September an wechselnden Orten ein. Der Tag wird in Form eines Dreiklangs gefeiert:

Er beginnt mit einer geführten Wanderung zu sehenswerten Orten (z.B. einem Naturschutzgebiet), daran schließt sich eine Zeit der Begegnung auf einem Markt der Möglichkeiten inkl. Imbiss an. Zum Abschluss wird ein Gottesdienst gefeiert.

Texte und Materialien aus den Jahren 1999 bis 2008 sind abrufbar unter: www.schoepfung-feiern.de

Laut einer nicht-repräsentativen Umfrage bei den Umweltbeauftragten in den Evangelischen Landeskirchen vom Oktober 2008 werden Tage der Schöpfung in den Kirchen im Rheinland, in der Pfalz, in Berlin-Brandenburg, in Nordelbien und in Niedersachsen gefeiert.

Die Evangelisch-methodistische Kirche hat vor vielen Jahren einen „Tag für Gottes gute Schöpfung" ihren Gemeinden empfohlen und Material bereitgestellt.

3.2 In Europa

Die Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt (OEKU) in der Schweiz lädt seit Jahren zu einer „Schöpfungszeit" ein, beginnend mit dem 1. Sep-

[4] *Klaus Hoof*, Das Heil feiern, in: Bebauen und bewahren, Calwer Verlag, Stuttgart 2001, 26f.

tember und endend mit dem Gedenktag für Franz von Assisi bzw. Erntedankfest. Diese vier Wochen bieten die Chance, nach der Feier auch Aktionen und Projekte zu entwickeln und vom Reden zum Tun zu kommen.

Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung hat 1997 in Graz aufgerufen, die „Bewahrung der Schöpfung als Teil des kirchlichen Lebens zu betrachten und zu fördern und dazu als Beispiel einen Tag der Schöpfung einzuführen".

Das Europäische Christliche Umweltnetzwerk (ECEN), aufgrund der ökumenischen Versammlung entstanden, bietet seitdem Material für einen Tag der Schöpfung an (Internetadresse: www.ecen.org, siehe unter Creation time).

Die Repräsentanten der Kirchen Europas haben im Jahr 2001 in Straßburg die „Charta Oecumenica" unterschrieben und darin in Leitlinie 9 empfohlen, „einen ökumenischen Tag des Gebetes für die Bewahrung der Schöpfung in den europäischen Kirchen einzuführen".

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) hat 2002 beim Workshop „Unterwegs zu einem gemeinsamen Tag der Schöpfung" Vertreter aus der evangelischen, der katholischen und der orthodoxen Tradition gehört, das vorliegende Material gesichtet und gebeten, für den deutschsprachigen Raum gemeinsames Material anzubieten.

Der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) bittet im September 2002 „die Kirchen eindringlich, den 1. September eines jeden Jahres als Tag des Gebetes für Schöpfung und Nachhaltigkeit zu begehen".

Es ist jetzt an der Zeit, im Ablauf des Kirchenjahres für einen Tag der Schöpfung einen festen Platz zu schaffen. Dieses Fest ließe sich wunderbar in ökumenischer Gemeinschaft feiern. Dabei können die biblischen Traditionen neu gehört werden. Die Menschen haben die Chance, Augen, Ohren und alle Sinne für Gottes Schöpfung zu öffnen und so den Geheimnissen des Lebens neu auf die Spur zu kommen. Dieser Tag soll zuerst ein Fest der Freude, des Wahrnehmens und des Staunens und auch der Klage sein. Denn nur was man wahrnimmt und kennt, bewahrt man. Der ethische Appell und die Aktion stehen erst an zweiter und dritter Stelle. Insofern unterscheidet sich dieses Fest deutlich von einer Reihe von Natur- und Umweltgedenktagen, etwa dem Tierschutztag.

Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu mit über 2000 Delegierten aus allen Konfessionen und Teilen Europas hat 2007 erneut empfohlen, „dass der Zeitraum zwischen dem 1. September und 4. Oktober dem Gebet für den Schutz der Schöpfung und der Förderung des nachhaltigen Lebensstils gewidmet wird, um den Klimawandel aufzuhalten".

Es ist an der Zeit, dass die Kirchen in Deutschland dies aufgreifen.

Hans-Hermann Böhm

(Dr. Hans-Hermann Böhm ist Umweltbeauftragter der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.)

„Brühler Empfehlung"

Ökumenischer Schöpfungstag in der Zeit
vom 1. September bis 4. Oktober
Informationstag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland
Brühl, 27. Oktober 2008

Auf Einladung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland haben sich am 27. Oktober 2008 Vertreterinnen und Vertreter von Kirchen, Gemeinden, Verbänden und Organisationen in der Griechisch-Orthodoxen Kirchengemeinde zu Brühl getroffen.

Ziel der Begegnung war es, über die Einführung eines Schöpfungstages in der Zeit vom 1. September bis 4. Oktober in den Kirchen Deutschlands nachzudenken und über das weitere Vorgehen zu beraten. Grundlage dieser Initiative und der Beratungen waren die Empfehlungen der Charta Oecumenica (Leitlinie 9) und der III. Europäischen Ökumenischen Versammlung (Empfehlung X). Angeregt durch die orthodoxe Tradition wurde der 1. Glaubensartikel ökumenisch besprochen.

Nach einer theologischen Einführung aus Sicht der Orthodoxen Kirche, welche 1992 den Schöpfungstag in ihrem Kirchenjahr eingeführt hat, wurde über Modelle in anderen Kirchen Deutschlands berichtet und diskutiert. Dabei wurde deutlich, dass drei Elemente Bestandteil eines derartigen Tages sein müssen: die Umkehr wegen des menschlichen Vergehens an der Schöpfung, der Lobpreis des Schöpfers und das Einüben konkreter Schritte („Schule des Mit-Leidens"). Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer begrüßten die vielen ökumenischen Initiativen, die es schon in Gemeinden und ökumenischen Gruppen gibt, und ermutigen zu einem gemeinsamen Feiern des Schöpfungstages.

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieser Begegnung befürworten die Einführung eines ökumenischen Schöpfungstages im Zeitraum zwischen dem 1. September und dem 4. Oktober. Sie bitten die Mitgliedskirchen der ACK in Deutschland, der regionalen und lokalen ACKs, bis zum 2. Ökumenischen Kirchentag in München 2010 zu beraten, ob, wie und wann sie den Tag der Schöpfung in ökumenischer Gemeinschaft mit allen Kirchen feiern wollen. Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen dieser Begegnung empfehlen den 1. September aus der orthodoxen Tradition zu berücksichtigen.

Brühl, den 27. Oktober 2008

Franklin H. Littell

† (20. Juni 1917–23. Mai 2009)

Am Pfingstsonntag fand in Philadelphia die Trauerfeier für den amerikanischen Kirchenhistoriker Professor D. Dr. Franklin H. Littell statt.

Der Gelehrte war nach dem Zweiten Weltkrieg zehn Jahre in Deutschland tätig, zuerst in der amerikanischen Militärregierung, ab Dezember 1949 im Hochkommissariat und schließlich in der „Stiftung für ein vereinigtes Deutschland in einem vereinigten Europa". Seine Aufgabe war es, die Verbindung zu den evangelischen Kirchen und Religionsgemeinschaften zu pflegen. Er erwarb sich große Verdienste bei der Gründung der Evangelischen Akademien, beim Aufbau des Deutschen Evangelischen Kirchentages, bei den ökumenischen Bemühungen im Rahmen der ACK sowie bei der Bildung der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Mit dem Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Martin Niemöller, sowie mit dem ersten Präsidenten des DEKT, Reinold von Thadden-Trieglaff, und dessen Generalsekretär Hans Hermann Walz, mit dem er das Nachschlagewerk „Weltkirchenlexikon" herausgab, wusste er sich eng verbunden. Er war Initiator zur Gründung des Ständigen Internationalen Ausschusses des DEKT und beteiligte sich engagiert an der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen. Für seine Verdienste erhielt er von Bundespräsident Theodor Heuss das Große Verdienstkreuz; 1996 wurde ihm die Buber-Rosenzweig-Medaille zuerkannt. Bereits 1957 verlieh ihm die Theologische Fakultät der Philipps-Universität Marburg die Ehrendoktorwürde. In den USA gilt er als „Vater" der heute weit verzweigten Holocaust-Forschung.

Vor 40 Jahren begann er mit der Organisation der „Jährlichen Konferenz Holocaust und Kirchenkampf". Präsident Jimmy Carter berief ihn 1978 in den U.S. Holocaust Memorial Council. Littell war der erste Christ, der in den Beirat der jüdischen Gedenkstätte Jad Vashem in Jerusalem berufen wurde.

Erich Geldbach

Gestern – heute – morgen

Die *Internationale Woche gegen Rassismus* fand vom 16. bis 29. März mit mehr als 550 Veranstaltungen statt. Die Woche wird vom Interkulturellen Rat und der Aktion „Gesicht zeigen!" koordiniert.

An der Konsultation *„Theologie im Leben lutherischer Kirchen – Perspektiven und Wege zur Verwandlung der Kirchen heute"* des Lutherischen Weltbundes vom 25. bis 31. März 2009 in Augsburg (Deutschland) nahmen rund 120 Theologen und Theologinnen aus 30 Ländern der Erde teil, die über die gestalterischen Möglichkeiten der Theologie in den lutherischen Kirchen diskutierten. Den Kongress veranstalteten der Lutherische Weltbund und die Universität Augsburg gemeinsam.

Die Hoffnung, dass Christen und Christinnen in Zukunft Ostern am selben Tag feiern können, wurde anlässlich eines *internationalen ökumenischen Seminars „Ein gemeinsames Osterdatum ist möglich"* bekräftigt, welches das Institut für ökumenische Studien an der Ukrainischen Katholischen Universität in Lviv am 15. Mai veranstaltet hat. Alle Teilnehmenden an dem Seminar in Lviv, darunter orthodoxe, römisch-katholische und protestantische Theologen und Theologinnen aus zahlreichen Ländern Europas, unterstützten den Kompromiss, der 1997 auf einer Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Aleppo, Syrien, vorgeschlagen worden war. Er läuft darauf hinaus, die Regel von Nizäa beizubehalten, aber zur Berechnung von Tagundnachtgleiche und Vollmond auf die exakten astronomischen Daten zurückzugreifen, die man heutzutage im Gegensatz zu früher genau berechnen kann.

Die Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe (BALUBAG) hat ihr im April verabschiedetes 26-seitiges *Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben"* am 20. Mai der Öffentlichkeit vorgelegt. Nach sechs Jahren intensiven theologischen Dialogs wird in dem Abschlussbericht beiden Kirchen die Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft empfohlen. Die Arbeitsgruppe wurde 2003 durch den Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) und der Leitung des Landesverbandes Bayern im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) eingesetzt. Das geschah im Einvernehmen mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sowie dem Präsidium des BEFG.

Vom 20. bis 24. Mai fand in Bremen der *32. Deutsche Evangelische Kirchentag unter dem Motto „Mensch, wo bist Du?"* statt. Große Teile der thematischen Angebote waren den drei Themenbereichen „Horizonte des Glaubens", „Perspektiven für die Gesellschaft" und „Chancen für die Welt" zugeordnet. 100.000 Gläubige besuchten das Laientreffen. Der Abschlussgottesdienst am 24. Mai stand unter dem Motto: „Hoffnung, die in euch lebt" (1Petr 3,15). In diesem wurde besonders zum 2. Ökumenischen Kirchentag 2010 unter dem Leitwort „Damit ihr Hoffnung habt" nach München eingeladen. Neben den evangelischen und katholischen Kirchen

Bremens luden im Zeichen des Interreligiösen Dialogs auch die Mevlana-Moschee Bremen und die Synagoge in Bremen-Schwachhausen zu Veranstaltungen ein. Interreligiös war auch die „Schöpfungsfeier der Religionen" im Programm der Evangelischen Studentengemeinde Bremen, an deren Liturgie Vertreter des Hinduismus, Islam, Christentum und der Adivasi beteiligt waren.

Der *33. Deutsche Evangelische Kirchentag* wird *vom 1. bis 5. Juni 2011* in Dresden zwischen Elbufer und Semperoper, zwischen Frauenkirche und Zwinger gefeiert.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat vom 4. bis 10. Juni eine *Weltweite Aktionswoche für Frieden in Palästina und Israel* einberufen, an der Kirchen und kirchennahe Organisationen in 20 Ländern teilnahmen. Die Aktionswoche widmete sich dem Gebet, der politischen Bildungsarbeit und dem Eintreten für ein Ende des sechzig Jahre andauernden Konflikts.

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel hat vom 6. bis 13. Juni im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf eine *vorkonziliare panorthodoxe Konferenz* abgehalten, um nach mehr als zwanzig Jahren die Vorbereitungen für ein Panorthodoxes Konzil wieder aufzunehmen. Die Vorbereitungen für ein *panorthodoxes Konzil*, in orthodoxen Kreisen auch „Heiliges und Großes Konzil der Orthodoxie" genannt, begannen bereits in den siebziger Jahren, wurden jedoch in den neunziger Jahren wieder ausgesetzt. Die dritte und bislang letzte Konferenz dieser Art fand 1986 ebenfalls im schweizerischen Chambésy statt.

Rund 750 Vertreter und Vertreterinnen evangelischer, orthodoxer, anglikanischer und alt-katholischer Kirchen trafen sich vom 15. bis 21. Juli in Lyon/Frankreich zur *13. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)* unter dem Motto „Zu einer Hoffnung in Christus berufen". Auf der Tagesordnung der Konferrenz standen neben Feierlichkeiten zum 50-jährigen Bestehen der KEK eine Bestandsaufnahme der Arbeit in den vergangenen sechs Jahren seit der letzten Vollkonferenz in Trondheim/Norwegen sowie Überlegungen zu einer Neuausrichtung der KEK.

Die *„Interkulturelle Woche – Woche der ausländischen Mitbürger 2009"* findet in diesem Jahr vom 18. September bis zum 3. Oktober statt. Zahlreiche Veranstaltungen werden sich mit der Lage und den Perspektiven ausländischer Mitbürger in Deutschland beschäftigen. Das Motto der diesjährigen Aktion lautet: *„Misch mit!"* In einer gemeinsamen Erklärung rufen die beiden großen Kirchen dazu auf, „sich einzumischen, Partei zu ergreifen und Solidarität zu üben". Am 18. September startet die Aktion mit einem ökumenischen Gottesdienst in der griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche in München.

Zur Vorbereitung des *hundertjährigen Jubiläums der ersten Weltmissionskonferenz* (1910 in Edinburgh, Schottland) im Jahr 2010 beteiligen sich Kirchen, theologische Einrichtungen und Missionswerke in aller Welt an einem globalen Studienprozess. Neben dem Thema der Evangelisation, das im Mittelpunkt dieser historischen Versammlung stand, betonten die Delegierten damals auch die Bedeutung von Zusammenarbeit und Einheit der Kirchen. Eine Schlüsselposition unter den Aktivitäten zum hundertjährigen Jubiläum nimmt ein Studienprozess zu neun The-

men ein, die für die zeitgenössische Missionstheologie von zentraler Bedeutung sind. Dieser interkonfessionelle, weltweite Prozess wurde 2005 in Gang gesetzt und verfolgt einen dezentralisierten Ansatz, der die Beteiligung vieler Organisationen und Bewegungen ermöglicht. Die Themen reichen von den Grundlagen christlicher Mission bis hin zu gegenwärtigen Formen missionarischen Engagements und schließen Aspekte wie interreligiöse, postmoderne und andere zeitgenössische Kontexte ein, in denen die Kirchen missionarische Arbeit leisten. Auch die Wechselbeziehungen zwischen Mission und Macht sowie Einheit und Spiritualität werden thematisiert. Die *Ergebnisse des Studienprozesses* werden den wichtigsten Beitrag zur Konferenz darstellen, die vom *2. bis 6. Juni 2010* stattfinden und von der *School of Divinity* an der Universität von Edinburgh ausgerichtet werden wird. Rund 150 Delegierte der beteiligten Organisationen werden diese Ergebnisse zusammen mit etwa 70 Vertretern/innen des Studienprozesses erörtern.

Von Personen

Karin Göring-Eckardt, Grünen-Politikerin und Bundestagsvizepräsidentin, ist von der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Würzburg am 3. Mai für die kommenden sechs Jahre zur Vorsitzenden gewählt worden. Sie wird Nachfolgerin von Barbara Rinke, Oberbürgermeisterin aus Nordhessen.

Wilfried Hartmann, Hamburger Erziehungswissenschaftler (Pädagogikprofessor em.), ist zum neuen Präsidenten der VELKD-Synode gewählt worden.

Friederike von Kirchbach, Pröpstin der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO), wurde zur neuen Vorsitzenden des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg (ÖRBB)gewählt. Sie ist Nachfolgerin von Dekan *Johannes Urbisch*, der aus Altersgründen nicht wieder für den Vorsitz kandidiert hat; Stellvertretender Vorsitzender wurde *Emmanuel Sfiatkos*, Archimandrit des Ökumenischen Patriarchats der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland.

Michael Pijahn ist zum neuen Vorsitzenden der bundesweiten epd-Arbeitsgemeinschaft gewählt worden. In der epd-Arbeitsgemeinschaft sind das GEP und die regionalen Trägerunternehmen des Evangelischen Pressedienstes organisiert.

Dieter Kaufmann, bisher evangelischer Dekan, wird Vorstandsvorsitzender des Diakonischen Werks Württemberg, als Nachfolger von OKR *Helmut Beck*, der zum 31. August in den Ruhestand geht.

Elisabeth Dieckmann, katholische Theologin, bisher Geschäftsführerin des Diözesanrats der Katholiken im Bistum München und Freising, hat zum 1. Juli die Geschäftsführung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) übernommen. Davor war sie Geschäftsführerin der ACK Bayern.

Johannes Friedrich, bayerischer Landesbischof und Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), ist neuer Vorsitzender des Verwaltungsrates

der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart. Er tritt die Nachfolge von *Walter Klaiber* an, der bis zu seinem Ruhestand Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland war.

Markus Dröge, Superintendent in Koblenz, ist zum Nachfolger *Wolfgang Hubers* als Landesbischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz gewählt worden. Bischof Huber wird im Herbst aus dem Amt scheiden.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Friedrich Schorlemmer, langjähriger Studienleiter für Theologie und Zeitgeschichte an der Evangelischen Akademie in Lutherstadt Wittenberg, Pfarrer, Bürgerrechtler und Publizist, am 16. Mai;

das 70. Lebensjahr:

Klaus Wollenweber, letzter Bischof der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz (von 1995 bis 2004), am 5. Mai;

das 75. Lebensjahr:

Rolf Zerfaß, Würzburger Pastoraltheologe, am 27. April;

Gerhard Elser, von 1966 bis 1978 Geschäftsführer des deutschen CVJM-Gesamtverbandes, am 16. März;

das 80. Lebensjahr:

Peter Hünermann, Tübinger Dogmatiker, Gründungspräsident der Europäischen Gesellschaft für Theologie, am 8. März;

Theo Sorg, Bischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg von 1988–1994, am 11. März;

Johannes Hempel, Altbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens (1972–1994), seit 1975 Mitglied des Zentralausschusses und des Exekutivausschusses des ÖRK und ab 1983 einer der sieben Präsidenten des ÖRK, am 23. März;

Gerhard Müller, Altbischof (1982–1994) der Evangelischen Kirche in Braunschweig und Kirchenhistoriker, von 1990 bis 1993 war er zudem Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), am 10. Mai.

Verstorben sind:

Horst Symanowski, einer der Begründer der evangelischen Industrie- und Sozialarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg („Zementpfarrer"), im Alter von 97 Jahren, am 13. März;

Eckart Schwerin, früherer Oberkirchenratspräsident der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Mecklenburg, im Alter von 71 Jahren, am 30. April;

Franklin H. Littell, amerikanischer Kirchenhistoriker, im Alter von 91 Jahren, am 23. Mai (s. Nachruf auf S. 409 i. d. H.).

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Helmut Schütz, Heilsame Grenzüberschreitung. Ökumene als Weg zur versöhnten Vielfalt, DtPfBl 3/09, 127–131;

Karl Heinz Voigt, Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland, TheolGespräch 2/09, 72–92.

II. Barmer Theologische Erklärung

Thomas Martin Schneider, Zwischen historischem Dokument und Bekenntnis 75 Jahre Barmer Theologische Erklärung, Pastoraltheologie 4/09, 138–156.

III. Paulusjahr

Gunther Wenz, Paulus in Athen. Jüdischer Monotheismus, griechische Philosophie und das Evangelium vom auferstandenen Gekreuzigten, OrthForum 2/08, 181–190;

Stefan Schreiber, Erfahrungen in biblischen Texten. Auf der Suche nach Erfahrungs-Dimensionen bei Paulus, StimdZ 4/09, 234–244;

Robert Vorholt, Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung, IKZ „Communio" 1/09, 67–81.

IV. Aus der katholischen Kirche

Klaus Nientiedt, Verspäteter Antimodernismus. Die Wurzeln der Lefebvrebewegung liegen vor dem Konzil, HerKorr 4/09, 174–178;

Bernd Jochen Hilberath, Zur Personalität des Heiligen Geistes, UnSa 1/09, 29–40;

Hans Gasper, Schritte zu einer Pneumatologie der Pfingstbewegung, UnSa 1/09, 41–53;

Claus-Peter März, „Siehe, dein König kommt zu dir!" – Jesu Einzug in Jerusalem, IKZ „Communio" 1/09, 5–12.

V. Aus der Orthodoxie

Athanassios Despotis, Gemeinsame Auslegungsprinzipien bei den großen Kapadokiern, OrthForum 2/08, 191–200;

Daniel Munteanu, Das Herzensgebet in der orthodoxen Spiritualität, OrthForum 2/08, 201–212;

Rahel Černá-Willi, Orthodoxe in Polen, G2W 3/09, 12–13;

Metropolit Serafim (Iontă), Geistliche Vaterschaft und Gegenwart, G2W 3/09, 21–23;

Athanasios Vletsis, Die immanente Trinität ist die „doxologische Trinität". Die Entsprechung von „Theologia" und „Oikonomia" als Voraussetzung einer Annäherung der Trinitätsmodelle von Ost und West, UnSa 1/09, 8–28.

VI. Aus den Freikirchen

Walter Fleischmann-Bisten, Landeskirchen und Freikirchen in Deutschland. Veränderungen und Herausforderungen eines Unverhältnisses, MDKonfInst 1/09, 3–9;

Siegfried Großmann, Auf dem Weg zur einen Taufe. Anfragen und Ansätze aus baptistischer Perspektive, TheolGespräch 2/09, 55–71.

VII. Christlich-jüdisches Gespräch

Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen. Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, KNA-ÖKI 19/09, Dokumentation Nr. 9;

Bernd Buchner, Umstrittene Sendung. Debatte über die christliche Juden-

mission geht weiter, KNA-ÖKI 19/09, 17–18;

„Frage der inneren Nähe." Ein Gespräch mit Rabbiner Walter Homolka über den jüdisch-katholischen Dialog, HerKorr 4/09, 179–183.

VIII. Interreligiöser Dialog

Klaus Beckmann, Kein Dialog ohne Klarheit. Zum Gespräch zwischen Protestanten und Muslimen, DtPfBl 3/09, 123–127;

Marfa Heimbach, Auf dem Weg in die deutsche Gesellschaft. Die Anforderungen an die muslimischen Verbände wachsen, DtPfBl 4/09, 189–193;

Hamideh Mohagheghi, Trinität – Dreifaltigkeit. Eine muslimische Perspektive, UnSa 1/09, 54–61;

Francis X. D'Sa, S.J., Trinität im Dialog von Christentum und Hinduismus, UnSa 1/09, 62–72.

IX. Weitere interessante Beiträge

Matthias Ring, Weder Anpassung noch Widerstand. Die alt-katholische Kirche und der Nationalsozialismus, MDKonfInst 1/09, 17–20;

Brigitte Enzner-Probst, Rituelle Seelsorge. Zur Bedeutung der rituellen Dimension für die seelsorgerliche Begleitung, Pastoraltheologie 4/09, 187–209;

Laura Hölzlwimmer, Die katholische Kirche in Polen und ihre Haltung zum deutschen Nachbarn, G2W 3/09, 18–20;

Josef Schmidt, Evolution und Schöpfungsglaube, StimdZ 4/09, 245–256;

Josef Bossart, Evangelisierung als Herausforderung. Duarte da Cunha ist neuer Generalsekretär des Rates europäischer Bischofskonferenzen, KNA-ÖKI 12/09, 11;

Stefan Orth, Gottes vermittelte Selbstmitteilung. Paul Ricoeur und seine theologische Rezeption, HerKorr 4/09, 202–206.

X. Dokumentationen

Was glauben die „Tiger" und „Drachen" – Religion und Wirtschaft in Ostasien, epd-Dok 12/13/09;

„Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen stellt sich vor", 12-seitiges Heft mit Vorstellung der neun Mitglieds- und fünf Gastkirchen, ist bei der VEF-Geschäftsstelle, Johann Gerhard Oncken-Str. 7, D-14641 Wustermark-Elstal, Telefon (033234) 74–175, Fax (033234) 74–199, E-Mail: vef-schriftfuehrer@baptisten.org, erhältlich.

Arbeiten in der Kirche. Ämter und Dienste in der Diskussion mit Beiträgen u.a. von: *Eva-Maria Faber*, Ambivalente Konstellationen aushalten. Dogmatische Amtstheologie in geschichtlichem Kontext (2–5); *Gotthard Fuchs*, Erlöster Leiten. Spiritualität im und für den kirchlichen Dienst heute (6–10); *Adrian Loretan*, Ämter des gemeinsamen Priestertums? Dienste und Ämter aus kirchenrechtlicher Perspektive (10–13); *Michael N. Ebertz*, Gleichberechtigte Partner? Entlohnte und nichtentlohnte Dienste und Ämter (14–18); *Hadwig Müller*, Es geht um die kirchliche Gemeinschaft. Verantwortlichkeiten und Dienstämter in nichtdeutschen Ortskirchen (27–31), Herder Korrespondenz Spezial 1/09.

KIRCHE IN ARGENTINIEN

Pablo R. Andiñach, Ser Iglesia. Grupo Editorial Lumen, Buenes Aires – México 2007. 112 Seiten. Pb.

Für welche Theologie stehen die Kirchen, die aus der Reformation im 16. Jahrhundert hervorgegangen sind? Als Pfarrer der Methodistischen Kirche Argentiniens ist Pablo Andiñach Vertreter dieser sog. historischen protestantischen Kirchen, die sich in Lateinamerika zwischen einem starken Katholizismus und einer erstarkenden charismatisch-pfingstlerischen Bewegung zu profilieren versuchen. Auch die Nähe vieler Theologen aus den historischen protestantischen Kirchen zur Befreiungstheologie der siebziger bis neunziger Jahre drängt auf eine Standortbestimmung. In Abgrenzung und Bestätigung stellt sich Pablo Andiñach diesen drei kirchlichen und theologischen Gesprächspartnern.

Wenn man nun aus der Feder eines lateinamerikanischen Theologen einen Beitrag erwartet, der Theologie und Kontext verbindet, wird man enttäuscht. Der Horizont des Buches ist die Welt und unsere Zeit, die „von Apathie und Leere überschwemmt zu werden scheinen" (7). Wenn man nach kontextuellen Bezügen in diesem Buch sucht, dann findet man sie am ehesten in den Abgrenzungen zur katholischen Kirche und Theologie, und in den kritischen Bemerkungen zu einer an revolutionärem Aufbruch orientierten Kirche.

Wenn man unter dem Titel „Ser Iglesia" (Kirche Sein) einen rein ekklesiologischen Beitrag erwartet, wird man wiederum enttäuscht. Allenfalls die ersten drei der vierzehn Kapitel widmen sich genuin ekklesiologischen Fragen. Von diesem Ausgangspunkt aus entwickelt Andiñach so etwas wie einen kleinen Grundkurs zu fast allen Fragen der Dogmatik. Der erste Teil, der wie das ganze Buch mit „Ser Iglesia" überschrieben ist, stellt biblische Zugänge zum Thema Kirche vor und beschäftigt sich mit Themen wie: die sichtbare und die unsichtbare Kirche, die Einheit der Kirche und die Fehlbarkeit der Kirche. Es folgen Schriftverständnis, Fragen nach dem Wirken des Heiligen Geistes und Spiritualität. Im zweiten Teil des Buches, der den Titel „Christo y nosotros" (Christus und wir) trägt und die Kapitel acht bis vierzehn umfasst, geht es um eine Erläuterung des dritten Glaubensartikels aus christologischer Perspektive. Die Sakramente, die Wortverkündigung und die Frage nach dem Heil werden so beleuchtet, dass klassische christologische Themen wie die Frage nach Jesu wahrer Gottheit und Menschheit, die Theologie des Kreuzes und Christus als Weltenrichter darin ihren Platz haben. Insgesamt möchte Andiñach eine Arbeit über „die Kirche aus der Perspektive der Beziehung zwischen dem Gläubigen und Jesus von Nazareth und dem symbolischen Ausdruck seines Wesens" (10) vorlegen. Jeder der beiden Teile des Buches schließt mit Gedanken zum Thema Mission. Hier liegt der Schlüssel zu Andiñachs besonderem Anliegen. In fast schon poetischem Stil lädt er ein, Teil einer missionarischen Kirche zu werden. *Rückbesinnung* auf das Zentrum des Glaubens, evangelisierende Mission und *Verkündigung* der Botschaft, die Kreise zieht, die nach außen geht, das Leid der Welt in ihren vielen Facetten anklagt, bindet Andiñach in diesen ein-

ander bedingenden Kapiteln zusammen.

Wo es um Fragen der Kirche geht, steht Andiñach in starker Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Tradition und Institution. Bei Fragen der Christologie ist es eher die Befreiungstheologie, der er – ohne sie als Bewegung zu nennen – ihre Versäumnisse und Irrwege vorwirft, in der Bemerkung beispielsweise, ein Christus der Armen dürfe nicht verabsolutiert werden (91). Die pfingstlerische Tradition kommt nicht so deutlich ins Visier der Kritik, so dass man von einer Gesprächsoffenheit eher in diese Richtung sprechen kann. Vielleicht drückt sich darin aber auch die Vorsicht aus, einen noch wenig auf der theologischen Bühne agierenden Partner nicht einzuschüchtern oder gar zu verdrängen.

Methodisch geht Andiñach sehr klar vor. Das erleichtert die Lektüre seines Buches. Zu jedem theologischen Topos, stellt er die offensichtlich häretischen und sich gegenseitig ausschließenden Extrempositionen dar, erläutert die Gefahren dieser Positionen und pendelt sich dann mit seiner theologischen Standortbestimmung dazwischen ein.

Wenn man die beiden genannten Enttäuschungen verwunden hat, stellt sich Andiñachs Buch durchaus auch als für den deutschen Kontext interessanter Beitrag dar. Ein angenehm voraussetzungsloser Stil dürfte auch Laien ermöglichen, mit der Lektüre dieses Buches einen soliden Einblick in theologische Fragen zu bekommen. Vielleicht sollte man bei einer Übersetzung ins Deutsche einen anderen Titel wählen, um falsche Erwartungen zu vermeiden. Unter der Überschrift „Kleine Reise durch die Theologie für die Freunde der Kirche" wäre der Inhalt vielleicht besser skizziert.

Uta Andrée

INTERKULTURELLER DIALOG

Philip Jenkins, Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum. Herder Verlag, Freiburg 2007. 399 Seiten. Gb. EUR 24,95.

Philip Jenkins richtet als US-amerikanischer Theologe und Historiker den Blick auf die religiöse Pluralisierung Europas. Das bringt mehrere Vorteile: Zum einen wahrt er eine hilfreiche Distanz zu vielen Betroffenheiten, die sich im Prozess der Pluralisierung vielfach einstellen. Zum anderen verbindet er seine Beobachtungen über Europa immer wieder mit der religiösen Welt der USA, an deren Leser sich das Buch ursprünglich wendet. Dadurch erhält die deutsche Leserschaft einen ebenso instruktiven Einblick in diese Situation, wie in die eigene.

In einem angenehm und verständlich lesbaren Stil nimmt J. verschiedene Schlagworte und Debatten in der europäischen Diskussion über Religion auf, differenziert sinnvoll nach Ländern und konfrontiert diese Wahrnehmungen mit empirischen und historischen Daten. Damit gelingt es ihm, viele „Schreckensszenarien" aufzuklären, ohne die vorhandenen Konfliktpotentiale zu leugnen.

In einem ersten Kapitel gibt J. den Problemaufriss seiner Darstellung: Die Gegenwart einer neuen, religiös sich verstehenden Minderheit in einem Europa, welches im Zuge der Säkularisierung den öffentlichen und politischen Umgang mit Religion verlernt hat. Indem er einen Überblick über die realen und befürchteten Zukunftsprognosen

gibt, zeigt er die Richtung seiner Arbeit an: Aufklärung durch differenzierte Wahrnehmung.

Im zweiten Kapitel legt er den Fokus auf die traditionellen großen Religionsgemeinschaften: Die römisch-katholische, die protestantischen Kirchen und die jüdischen Gemeinschaften und die vorherrschende Säkularität. Die üblichen Säkularisierungsthesen (Wissenschaftliche Aufklärung und Industrialisierung) erweist er anhand des Vergleiches mit den USA als unzureichend, stattdessen schlägt er vor, Mobilität und Migration in den Blick zu nehmen, da Migrantinnen und Migranten in der Regel sich ihrer Herkunftskultur durch erhöhte religiöse Bindung versichern. Dies würde einerseits die religiöse Tradition in den Vereinigten Staaten, als auch die religiöse Bindung der Einwanderer nach Europa erklären (68ff).

Das dritte und vierte Kapitel unternehmen daraufhin eine Sichtung der christlichen Realität. In Europa stellen die christlichen Kirchen weiterhin die bedeutendste religiöse Gruppe dar und haben, trotz aller internen Probleme, gerade im Bereich der innerkirchlichen Bewegungen einen Weg gefunden, sich der säkularisierten Situation anzupassen und zu wirken. Hier richtet er zu Recht besonders den Blick auf die pfingstlichen und charismatischen Gruppen, denen er ein hohes Mobilisierungspotential zuspricht. Dies gilt auch im Blick auf die christlichen Migrationskirchen (Kap. 4), deren Situation mit den darin enthaltenen Verständigungsschwierigkeiten und Konflikten er differenziert darstellt.

Erst im fünften Kapitel kehrt er zur Frage der muslimischen Immigration zurück, was den Gegebenheiten in Europa Rechnung trägt. Auch hier beginnt er mit einem historischen Überblick, dem im sechsten Kapitel eine Analyse der verschiedenen muslimischen Gemeinschaften folgt, welches den inner-muslimischen Pluralismus verdeutlicht.

Die folgenden drei Kapitel vertiefen diese Differenzierung, indem zunächst die Spannungen zwischen Jungen und Alten thematisiert wird (Kap. 7), danach der kulturelle Wandel im Leben der Eingewanderten (Kap. 8) und schließlich die sich etablierenden Radikalen (Kap. 9). Auch hier differenziert J. gelungen nach Ländern und Konflikten, was der Diskussion sehr dienlich ist. Dabei macht er deutlich, dass den europäischen Regierungen eine angemessene Strategie im Umgang mit den Radikalen fehlt, die religiöse und säkulare Faktoren sinnvoll verbindet.

In den beiden folgenden Kapiteln blickt J. dann auf die anstehenden und notwendigen Veränderungen in Europa, die der veränderten Ausgangslage gerecht werden. Zunächst geht es um eine klarere Wahrnehmung der religiösen Gruppen und die Entwicklung eines angemessenen Konzeptes zu ihrer Integration (Kap. 10). Hinzu kommt, den gewandelten Umgang mit religiösen Themen und sich wandelndem Glauben zu gestalten (Kap. 11). Im Schlusskapitel entwirft J. ein Bild der Zukunft der Religion in Europa, wieder sehr deutlich in Bezug auf die in den USA gemachten Erfahrungen. Einerseits wird der Wandlungsdruck hervorgehoben, andererseits werden die Potentiale benannt, die dabei zur Verfügung stehen.

Sören Asmus

ÖKUMENISCHE ERFAHRUNG

Otto Hermann Pesch, Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung,

Band 1. Die Geschichte der Menschen mit Gott; Teilband 1/1: Wort Gottes und Theologie. Christologie. 978 Seiten. Teilband 1/2: Theologische Anthropologie. Theologische Schöpfungslehre. Gottes- und Trinitätslehre. 781 Seiten. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2008. Gb. zus. EUR 98,–.

Anzuzeigen ist der erste Doppelband der Gesamtdarstellung des Vf.s, der seit Jahrzehnten unermüdlich für die Sache der ökumenischen Verständigung eintritt. Bezeichnend ist gleich der Titel der gesamten Unternehmung dessen, was nach zahlreichen anderen, zumeist auch nicht eben schmalen Büchern und einer großen Zahl kleinerer Studien sein opus magnum sein dürfte. Vf. legt keine ökumenische Dogmatik vor, wie dies etwa Edmund Schlink tat (das „nicht genug zu rühmende Werk", 1/1, XXV), sondern eine, die bewusst aus der eigenen Konfession heraus eine Gesamtdarstellung vornimmt und dabei die ökumenischen Verständigungsmöglichkeiten ausmisst. Vf. geht dies als Ertrag seiner 25-jährigen Erfahrung als katholischer Dogmatiker an der Evangelischen Fakultät der Universität Hamburg an. Auch eine zweite Besonderheit fällt gleich ins Auge: Der Text ist in drei Drucktypen gehalten. Normal gesetzt ist der Gang der Erwägung, der zugleich so gehalten ist, dass man ihm ohne Theologiestudium – wenn gewiss auch mit Geduld und genügend Zeit – folgen können soll. Serifenlos erscheinen Passagen, die explizit für Studierende der Theologie und die Vorbereitung aufs Examen gedacht sind, petit gesetzt schließlich Passagen, die ohne weitere darstellungspragmatische Rücksichten Fachdiskussionen führen. Vf., seit langem dafür bekannt, das „Professorendeutsch" kritisch und humorvoll zu unterlaufen, zeigt so, dass ihm die mehrdimensionale Öffentlichkeitspflichtigkeit der Theologie ein Anliegen ist.

Die Gliederung in Traktate, Teile und – nochmals unterteilt – in Kapitel ist katholisch-konventionell. Unkonventionell ist freilich die Anordnung: Vf. beginnt mit einer wissenschaftstheoretischen Rechenschaft, die er „Was heißt ‚Wort Gottes'?" (1/1, 1–369) nennt. Dem schließt sich ein umfangreicher Traktat Christologie an (ebd., 371–934), gefolgt von Anthropologie (1/2, 1–288), Schöpfungslehre (ebd., 289–389) sowie Gottes- und Trinitätslehre (391–745). Schon diese Abkehr vom üblichen am exitus-reditus-Modell orientierten Schema lässt auf explizite Aussageabsichten schließen. Zwei sind hier zu nennen: Einmal der Beginn mit einer Theologie des Wortes Gottes. Derlei wird gewöhnlich für „gut evangelisch" gehalten. Vf. hat keine Okkupation im Sinn, sondern argumentiert aus der Mitte der katholischen Theologie, dass *die* Norm der Theologie das Wort Gottes ist. Er konkretisiert dies mit einem philosophischen Gang, in dem der Mensch als Wesen des Wortes bestimmt wird (1/1, 301ff) – hier wie öfter darf man an Gerhard Ebeling denken – und schließt auf eine „Analogie zwischen menschlichem Wort und dem Wort Gottes" (ebd., 332): Das Wort Gottes ist Menschen anvertraut. Es soll Menschen anreden auf ihre Menschlichkeit hin und es zeigt dabei zugleich Gottes Geheimnis auf, das menschliche Redemöglichkeit je übersteigt (ebd., 333). Eine evangelische Theologie des Wortes wird sich hier im Ansatz gut verstanden und zugleich zu eigenen Klärungen aufgerufen wissen. Ferner zeigt sich in dieser

ungewöhnlichen Stoffanordnung der *soteriologische* Grundgedanke des ganzen Werks: Vf. will erklären, was die Wirklichkeit des Glaubens ist und wie zu ihm eingeladen werden kann: „Was heißt ‚glauben' und wie macht man das?" (ebd., XXVII) benennt er als roten Faden des Werks. Deswegen der Beginn beim Wort Gottes, deswegen gleich danach die Christologie als Ausschreiten des glaubensgründenden Ereignisses schlechthin (ebd., 376) – und deswegen auch die erfahrungsnahen Traktate Anthropologie und Schöpfung vor dem der Gotteslehre (die Nähe dieser Anordnung zu Schleiermacher wird gesehen, ebd., 375, vgl. 1/2, 677). Das Werk ist eine Glaubenslehre durch und durch, fragt, was uns glauben *dürfen* lässt: (1/1, 214.303f.888.892f u.ö., bündig 1/2, 435–451). Von der erkenntnistheoretischen Grundlegung über die Abweisung der instruktionstheoretischen Missverständnisse bis hin zur an sich selbst gestellten Aufgabe, die Inhalte des Glaubens ausdrücklich für gegenwärtige Menschen mit ihren Sorgen, Nöten und Freuden zu entfalten, stehen sie nun im Glauben oder außerhalb (durchgeführt z.B. 1/1, 393–429; 1/2, 181–192). An genau diesem Punkt setzt Vf. eine interkonfessionelle Pointe: Er erklärt dieses Vorgehen für fundamentaltheologisch, dem der arrivierte evangelische Weg gegenüberstehe, sich die Anknüpfungspunkte barthianisch versagt sein zu lassen und den Schwerpunkt ganz auf die dogmatische Meditation zu legen (1/1, 377.392). Das wird, nicht nur im Blick auf Barths Werk, sondern auch im Licht der neueren evangelischen Fundamentaltheologie zu diskutieren sein.

Wie diese katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung entsteht – und geeignet ist, dieser aufzuhelfen – lässt sich besonders gut am christologischen Traktat studieren: Nach ausführlichen exegetischen Erwägungen wird ein konzentrierter Bericht über die Lehrentwicklung hin zum Chalcedonense angeschlossen und dieses nicht als theoretisches Christuswissen, sondern als „Denk- und Sprechanweisung" (ebd., 715, i.O.h.) verstanden. Bereits das widerstreitet falschen Satzwahrheitstheorien in der eigenen und in anderen Konfessionen. Der theologiegeschichtliche Fortgang schließt dann ganz selbstverständlich kundige Analysen zu Anselm, zu Thomas und zu Luther ein. Es geht also um eine Selbstverständlichkeit des Berichtens ohne polemische Abzwekkung, die vice versa gearbeitet mancher evangelischen Dogmatik gut anstehen würde. Aber mehr noch: In einer der instruktivsten Passagen der Christologie wird das Auferstehungsthema mit der größten Selbstverständlichkeit mit Bemerkungen zu Bultmann, Marxsen und Pannenberg behandelt (ebd., 571–594). Dass dies en passant zu einer glänzenden Ehrenrettung Bultmanns als Theologen führt (pointiert: 592), sollte der üblichen evangelischen Bultmannkritik zu denken geben. Auch innerkatholisch bleiben die Wegmarken nicht aus: So streitet Vf. gegen einen eigenständigen Traktat Mariologie und ordnet das Thema in die Christologie und die Ekklesiologie ein (ebd. 894). Der Glaubenssatz von der Jungfrauengeburt wird diskutiert, statt des biologischen ein zeichenhaftes Verständnis empfohlen (ebd. 859 u.ö.) und die Idee von der Miterlöserschaft Mariens als „blanke Irrlehre" (877) bezeichnet.

Evangelische Rückfragen stellen sich durchaus, was Vf. nicht nur nicht stören, sondern willkommen sein dürfte:

So kann man fragen, ob gegen die ausführliche Ostertheologie die Theologie des Kreuzes nicht zu kurz kommt. Auch ist zu diskutieren, ob der Begriff des Glaubens nicht durch die Verbindung mit dem der Deutung unter Wert verkauft wird: Glaube, so Vf., bleibe allemal eine Deutung der Tatsachen (1/1, 843, vgl. 1/2, 595). Gegen die wirklichkeit*setzende* Eigenart des Wortes Gottes (vgl. 1/2, 156) ist das eine zu schnelle Zurücknahme an entscheidender Stelle.

Zu den weiteren Traktaten in stärkerer Komprimierung: In der Anthropologie – zu der Vf. 1983 mit „Frei sein aus Gnade" eine viel beachtete Monographie vorgelegt hat – beginnt er mit dem Hinweis, dass deren eigentliches Thema der durch Christi Gnade neue Mensch ist, und nicht etwa eine abstrakte allgemeine Anthropologie (1/2, 11). Gottes Handeln zum Neuwerden des Menschen wird unter dem Leitbegriff der „sanften Gnade" entfaltet. Anhand seiner werden Wegmarken der Rechtfertigungslehre erläutert, die in eine knappe Erläuterung des Modells des differenzierten Konsenses in Sachen Rechtfertigungslehre mündet: Ein Thema in vielen Variationen, das in basalen Punkten keine Kirchentrennung mehr rechtfertigt, wiewohl niemand allein mit dem Konsens in Grundwahrheiten leben kann (120–128). Breiten Raum in diesem Traktat nimmt sodann die Erörterung zur theologischen Frage nach dem Menschen im Angesicht naturwissenschaftlicher Erkenntnis ein, denn dass Welt, Mensch, Leben von Gott geschaffen sind, klingt „unbegrenzt interpretationsbedürftig" (197). In teils verzweigten Argumentationen regiert hier die Einsicht, dass Naturwissenschaft und Theologie im Verhältnis der Komplementarität zueinander stehen. Entsprechend werden naturwissenschaftlichen Totalerklärungsansprüchen teils harsche Abfuhren erteilt: Wo sie denn erhoben werden, werden sie „Spott am Theologen-Stammtisch ernten" (232) und wird darauf bestanden, dass die Rede vom Glauben in keinem anderen Sprachspiel verlustfrei abzubilden ist (233). Im anthropologischen Traktat kommen auch ethische Probleme zur Sprache, so der Schwangerschaftsabbruch, zu dem Vf. sich etwa zur sozialen Indikation äußert und den Rückzug der katholischen Kirche aus der Schwangerenkonfliktberatung für falsch hält – und das übrigens mit einem Argument aus der katholischen Tradition selbst (257).

Der Traktat zur Schöpfungslehre kann kürzer ausfallen, da das auch hierfür wichtige Thema des Verhältnisses zu den Naturwissenschaften bereits behandelt wurde. Nach theologiegeschichtlichen Referaten und interessanten Beobachtungen zur Relativität der Providenzlehre (327–333, vgl. zur Prädestination 655–661) geht es u.a. gegen die Idee vom Intelligent Design als wissenschaftlicher These (348–359), für eine hermeneutisch geklärte Rede von den Engeln (378–380) und gegen eine Teufelslehre, die über die Annahme hinausgeht, es gebe die überpersönliche Macht des Bösen (386). Dualistische Motive ohnehin, aber auch subordiniert dualistische Motive hält Vf. aus seiner Gotteslehre ganz heraus.

Der Gotteslehre ist der letzte derzeit vorliegende Traktat gewidmet. Hier bündeln sich viele Fragen der vorangegangenen und – dem reichen Verweisapparat zu Folge – auch der noch ausstehenden Traktate. Darüber hinaus geht es um die Klassiker jeder Gotteslehre: Die Termini Glaube und Offen-

barung werden entfaltet, darüber hinaus wird eine Lanze für das Funktionieren der Gottesbeweise gebrochen, vorausgesetzt, man lässt sich auf ihr ursprüngliches Argumentationsdesign ein, das sie schöpfungstheologisch verankert. Vf. wendet sich mit ihnen gegen eine auf paradoxalen Denkfiguren basierende Gotteslehre (‚credo quia absurdum') (478). – Für die meiste Diskussion dürfte die Traktat und Band abschließende Trinitätslehre sorgen. Vf. bekennt sich zu einer möglichst sparsamen Trinitätslehre: „Mir wäre [...] am liebsten, wenn ich mich damit begnügen könnte zu sagen: Gott ist noch geheimnisvoller, sein Licht ist noch unzugänglicher, als es uns schon der Glaube Israels vermittelte" (609). Ausführlich referiert er die Trinitätslehre als Glaubens- und Verstehenshindernis und kritisiert deren Wortreichtum in Vergangenheit und Gegenwart. Die Kritik schließt auch das „leidige" (694) Filioque als völlig überfrachtete Thematik mit ein. Die Überlegungen kommen darauf hinaus, dass die Trinitätslehre nur da interessant ist, wo sie soteriologische Bedeutung erklärt (711) und auf die These, dass die aufwendigen begrifflichen Sicherungen eigentlich unnötig sind, weil der zu vermeidende Modalismus nur unter griechischen Denkbedingungen ein Problem sei (719).

Beim ersteren – dem soteriologischen Bezug der Trinitätslehre – ist Vf. m.E. zuzustimmen. Letzteres aber ist zu diskutieren, setzt es doch voraus, die griechischen Denkbedingungen verlassen zu können, was erstens wohl unmöglich ist und zweitens auch von Vf. andernorts nicht gewollt wird. Viele der hier benannten Schwierigkeiten würden sich lösen lassen, wenn der Unbill sich gegen immanent-trinitarische Spekulationen allein richten und die steuernde Funktion der ökonomischen Trinitätslehre davon abheben würde.

Das Werk ist – so weit man das aus den beiden vorliegenden Bänden schließen kann – in dreierlei Sinn eine echte *Summe der Theologie*: Einmal handelt es sich um eine Zusammenschau von Ergebnissen eines ungewöhnlich ertragreichen Gelehrtenlebens. Dann ist es ein Überblick über das Ganze der Theologie, erkenntlich aus systematischer Perspektive, aber unter reichem Einbezug exegetischer und theologiegeschichtlicher Erkenntnisse, bei dem auch die praktisch-theologischen und die spirituellen Dimensionen der Theologie und des Christseins immer wieder im Blick sind (eindrücklich z.B. beim Thema Leid, 1/2, 630–634). Und schließlich – diese Eigenart einer anständigen Summe ist unter evangelischen Lesern/innen weniger bekannt – ist es ein einladendes Werk, weil es nicht abgeklärt Wahrheiten verkündet, sondern zum Nachvollzug, zum Überprüfen der Argumente und zur eigenen Stellungnahme auffordert. Man kann nur wünschen, dass diese Aufforderung reichlich Widerhall findet – und dass die angekündigten weiteren Traktate bald zu lesen sein werden.

Martin Hailer

KONFESSIONSKUNDE

Wolfgang Huber, Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008. 286 Seiten. Gb. EUR 19,95.

Ein dringend nötiges Buch, dem eine breite Leserschaft zu wünschen ist: Einmal unter denjenigen, die sich im oder nach dem Gottesdienst fragen: Handle ich ehrlich und woran schließe ich mich an, wenn ich mich in der sonntäglichen

Liturgie zum Glaubensbekenntnis erhebe, meine Hemmungen überwinde und es mitspreche? Und wo bleibt der Bezug dazu, wie ich mich, wie wir uns im Alltag erleben und diesen regeln? Gehört z.B. nicht unabdingbar zum wahren Menschsein ein biologischer Vater und ausgerechnet bei Jesus soll er fehlen?

Nein, Wolfgang Huber beantwortet nicht nur solche Fragen. Auch ist er weit davon entfernt, sich auf seine akademische Vorbildung oder sein Amt als Bischof von Berlin und als Ratsvorsitzender der EKD zu berufen. Orientierung ist für ihn Zuwendung zu fragenden und angefochtenen Menschen in der Sprache und mit den Argumenten, die zur Sinnvermittlung in unserer medialen Kommunikationsgesellschaft erforderlich sind. Wolfgang Huber hat ein Charisma dafür.

Als wertvolles Gegenüber sei ein Vergleich erlaubt: Joseph Ratzinger, einst deutscher Theologieprofessor, jetzt Bischof von Rom, überzeugt in seinem Jesus-Buch dadurch, dass er lebenslange Meditation in seine auch ökumenisch offenen Auslegungen einbringt. Er bereichert so alle Christen in ihrem persönlichen Verhältnis zu Jesus Christus als dem Sohn, der den Vater unter uns vertritt. Wolfgang Huber, auch er einst deutscher Theologieprofessor, will – im Gegenüber zur Verobjektivierung unserer Lebensverhältnisse, aber nicht in steriler Konfrontation zu ihnen – Zutrauen zum tragenden gemeinsamen Bekenntnis der christlichen Kirchen seit ihrer Frühzeit wecken. Dieses bleibt, weil in der Auferstehung Jesu und seiner Erhöhung zu Gott begründet, die ständige Quelle der Erneuerung unseres Lebens und der Kirchen. Dazu muss die Orientierung in einer Sprache erfolgen, die auf die gestanzten Objektivierungen unserer Arbeits- und Denkwelt eingeht, sie durchschaut und durchbricht.

Das gelingt dem Autor in beglückender Weise und stellt die mindestens in der nordatlantischen Industrie- und Kapitalgesellschaft gebotene Weise missionarischen Zeugnisses und Dienstes dar. Dadurch entstehen inmitten nicht aufhebbarer Zwänge unseres Handelns und Denkens lebensfreundliche Freiheitsräume. Aus Bekenntniszwang und Bekenntnisdruck wird Bekenntnisfreiheit. Das Glaubensbekenntnis wird zur Freudenbotschaft, zum Evangelium. Die bange Frage: Muss ich das glauben? entfällt.

Wolfgang Huber reiht sich damit in heute gebotener Weise ein in eine Kette ähnlicher geistlicher Orientierungen, die schon in der Vergangenheit immer wieder von Berlin ausgingen. Erwähnt seien die Freiheitsräume, die zur Zeit der lutherischen Orthodoxie Paul Gerhardt durch seine Choraldichtungen, dann Friedrich Schleiermacher durch seine „Reden über die Religion", Harnack durch die Vermittlung zwischen Glaube und Wissenschaft und Dietrich Bonhoeffer durch seine Ethik und seine Aufzeichnungen in der Haft geschaffen hat.

Es würde auch die Rezeption ökumenischer Konsense und der sie vorbereitenden Gespräche erleichtern, wenn sich die dafür tätigen Kommissionen der Sprache annäherten, der sich Huber zur Orientierung im Glauben unter heutigen Bedingungen bedient

Hans Vorster

Oberkirchenrätin Dr. Uta Andrée, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Wolf D. Ahmed Aries, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie, Universitätsstraße 25, 33615 Bielefeld / Pastor Sören Asmus, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, Missionsstrasse 9 b, 42285 Wuppertal / Dr. Hans-Hermann Böhm, Evang. Landeskirche in Württemberg, Gymnasiumstraße 36, 70174 Stuttgart / Dr. Anna Briskina-Müller, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Seminar für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen, Haus 30, Franckeplatz 1, 06099 Halle/Saale / Prof. Dr. Christoph Bultmann, Universität Erfurt, Erziehungswissenschaftliche Fakultät, Martin-Luther-Institut, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt / Prof. Dr. Jürgen Ebach, Universitätsstraße 150, Geb. GA 8/140, 44780 Bochum / Prof. Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, 35043 Marburg / Miriam Haar, Trinity College Dublin, College Green, Dublin 2, Ireland / Prof. Dr. Martin Hailer, Leuphana Universität, Scharnhorststraße 1, 21335 Lüneburg / Dr. Britta Konz, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Ammerländer Heerstraße 114–118, 26129 Oldenburg / Dr. Simone Lindorfer, Ignaz-Rieder-Kai 15/1, 5020 Salzburg, Österreich / Prof. Dr. Dorothea Sattler, Westfälische Wilhelms-Universität, Ökumenisches Institut, Hüfferstraße 27, 48149 Münster / Prof. Dr. Uwe Swarat, Theologisches Seminar Elstal (Fachhochschule), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin / Dipl.-Theol. Stephan von Twardowski, FB Evangelische Theologie, Universität Hamburg, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg / Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, Ludwig-Maximilians-Universität München, Ludwigstraße 29, 80539 München / 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; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Johanna Rahner / Bamberg (Redaktion); Konrad Raiser / Berlin; Stefanie Schardien / Hildesheim (Redaktion); Johann Schneider / Hannover (Redaktion); Oliver Schuegraf / Hannover (Redaktion); Barbara Rudolph / Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler / Münster.

Redaktion: Barbara Rudolph / Düsseldorf (presserechtlich verantwortlich)

Redaktionssekretärin: Gisela Sahm

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Redaktion: Ludolfusstraße 2–4, 60487 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. 144 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: 1.1.2009)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

dass es in der Ökumene zurzeit so langsam und mühsam zugeht, hat sicher auch mit ihrem Erfolg zu tun. Die Annäherung der Kirchen, nicht zuletzt in theologischen Fragen, ist in den letzten sechs Jahrzehnten so rasant gewesen, dass Theologinnen und Theologen, vor allem aber auch Kirchenleitungen, sich nunmehr mit den Kernfragen der Ekklesiologie auseinandersetzen müssen. Nach der Konvergenzerklärung zu „Taufe, Eucharistie und Amt" (Lima 1982) hat sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erneut an die ekklesiologischen Kernfragen mit einem Studienprozess zu „Wesen und Auftrag der Kirchen" gewagt. In ihrer Plenarsitzung in der orthodoxen Akademie in Kreta (7.–13. Oktober 2009) hat die Kommission sich mit der zweiten Fassung dieser Studie befasst, die zurzeit noch in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen beraten wird.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen hat sich ebenfalls mit dem Studiendokument auseinandergesetzt. Wohl wissend, dass sich die Studie vornehmlich an die Mitgliedskirchen des ÖRK wendet, hat der Ausschuss es doch als sehr reizvoll angesehen, das Dokument in einem ökumenisch multilateral besetzten Gremium zu beraten. In dieser Ausgabe stellen wir die Stellungnahme des DÖSTA einer breiteren Leserschaft vor und nehmen zugleich die Gelegenheit wahr, das Studiendokument „Wesen und Auftrag der Kirche" in der überarbeiteten Fassung des Ökumenischen Rates der Kirchen vorzulegen, die – nicht zuletzt aus finanziellen Gründen – ansonsten nicht in deutscher Sprache gedruckt wird. Aus diesem Grunde ist der Dokumentationsteil diesmal besonders umfangreich, was wir aber wegen der Bedeutung der Studie durchaus für sinnvoll erachten.

Auch die beiden anderen Beiträge von Phillip Tolliday und Christos Garidis greifen zentrale ekklesiologische Themen auf. Tolliday fragt angesichts des Konfliktes in der Anglikanischen Gemeinschaft nach der Tragfähigkeit des trinitarischen Ansatzes für die Einheit im so genannten „Virginia-Bericht", der im Auftrag der Lambeth-Konferenz entstanden ist.

Und Garidis untersucht die Stellungnahme des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Frage des „Filioque" aus dem Jahr 1995. Interessant an beiden Beiträgen ist, dass hier Theologen offizielle Stellungnahmen einer Kirche untersuchen und kommentieren und auf diese Weise ein spannendes theologisches Gespräch zwischen Kirche und Wissenschaft entsteht. Es wäre zu wünschen, dass ein ähnlicher Rezeptionsprozess auch umgekehrt verstärkt stattfinden würde, wie es zum Beispiel das Votum der VELKD zum Diskussionsprozess über das Studienprojekt „Communio Sanctorum" ist.

Das „Calvin-Jahr" zum 500. Geburtstag des Reformators, das in Deutschland seinen Höhepunkt in den Feierlichkeiten am 10./11. Juli hatte, wird mit einem Beitrag des Präsidenten der Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa, Pfr. Thomas Wipf, gewürdigt. Die Berichte aus dem Zentralausschuss des ÖRK und der Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen geben einen Einblick in die schwierige Situation der multilateralen Ökumene, zeigen aber auch die neuen Aufbrüche, die sich in beiden Gremien abzeichnen.

Mit dem 10-jährigen Jubiläum der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre in Augsburg am Reformationstag 2009 wird deutlich, dass – auch in ökumenisch schwierigeren Zeiten – die harte Kärrnerarbeit der theologischen Annäherung nicht zum Stillstand gekommen ist.

Ich wünsche Ihnen – auch im Namen des Redaktionskreises – eine interessante Lektüre

Ihre Barbara Rudolph



Die Bedeutung der Trinitätslehre für die Ekklesiologie

Eine Analyse des anglikanischen Virginia-Berichts

VON PHILLIP TOLLIDAY[1]

Einleitung

Auf der Lambeth-Konferenz von 1988 beschlossen die anwesenden Bischöfe mit Resolution 18 „Die Anglikanische Gemeinschaft: Identität und Autorität", „die neue Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission dringend zu bitten, weitere Erläuterungen über Sinn und Wesen von ‚Gemeinschaft' zu erarbeiten und dabei hinsichtlich der Einheit und Ordnung der Kirche sowie der Einheit und Gemeinschaft der Menschheit besonderen Bezug auf die Trinitätslehre zu nehmen".[2] Das Ergebnis dieser Resolution war ein Bericht, der in mehreren Tagungen im amerikanischen Virginia Theological Seminary in den Jahren 1994, 1996 und 1997 erarbeitet und als Virginia-Bericht (Virginia report) veröffentlicht wurde.[3]

Der sechs Kapitel umfassende Bericht beginnt mit der Darstellung des Kontextes und den Herausforderungen, mit denen sich Christen heutzutage auseinandersetzen müssen. Der erste Abschnitt bezieht sich auf den Kontext von Pluralismus und Post-Kolonialismus, der eine Herausforderung für die doppelte Aufgabe von Gemeinschaft und Interdependenz darstellt. In dem Bericht geht es in Kapitel 2 um „eine theologische Reflexion über

[1] Dr. Phillip Tolliday, anglikanischer Priester, ist Dozent für historische und systematische Theologie am St. Barnabas Theological College for the Flinders University School of Theology in Adelaide, Australien. Der folgende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Dezember 2008 in englischer Sprache an der Universität Oldenburg gehalten worden ist.

[2] The Truth Shall Make You Free: The Lambeth Conference 1988, The Reports, Resolutions & Pastoral Letters from the Bishops, Church House Publishing, London 1988, 216.

[3] S. Website: www.lambethconference.org/1998/documents/report-1.pdf.

das gnädige Geschenk der Liebe im dreieinigen Gott und wie die Kirche auf das Geschenk im geistlichen Amt eingeht, das die Kirche von Christus erhalten hat. Kapitel 3 behandelt die Verpflichtung der Wechselbeziehung als verbindendes Element der anglikanischen Gemeinschaft. Abschnitt 4 untersucht das Subsidiaritätsprinzip, indem es aufzeigt, wie die Einheit auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens angemessen zum Ausdruck gebracht wird. Kapitel 5 zeigt die Prinzipien auf, die unserem Zusammenleben zugrunde liegen, und Kapitel 6 enthält einige Überlegungen dazu, wie anglikanische internationale Institutionen, die der Einheit dienen, gestärkt und verbessert werden können, um das Zusammenleben im Sinne von Gottes Sendung in der Welt zu festigen" [1.16].

Wie von Lambeth gefordert, versucht der Virginia-Bericht den Zusammenhang zwischen „Sinn und Wesen der Gemeinschaft" mit der Trinitätslehre herauszustellen. Aber man muss Bruce Kayes Bemerkung Recht geben, dass es im Wesentlichen um das „Wesen der Beziehung zwischen den Provinzen der anglikanischen Gemeinschaft geht, und darum, wie diese Verbindung oder Einheit organisatorisch unterstützt werden kann".[4] In seinem Artikel äußert Kaye diverse Bedenken zum Virginia-Bericht, so auch zur „oberflächlichen Behandlung" der Trinitätslehre, die „den Eindruck erwecken könnte, die Trinitätslehre werde in diesem Bericht nur als bestätigender Talisman verwendet". Er distanziert sich zwar von den Statements, die behaupten, die trinitarische Auseinandersetzung werde „als Deckmantel für kirchliche Politik" benutzt, aber er teilt doch die Befürchtung, dass der Zusammenhang zwischen der Trinitätslehre und der kirchlichen Wirklichkeit, aus der sie erwuchs, in dem Report nicht sorgfältig genug dargelegt sei.[5]

Kaye erinnert an die Unterscheidung „zwischen ökonomischer und immanenter Trinität" und weist darauf hin, wie Ratzingers „Formulierung der Trinität ihn zu einem vereinheitlichenden Typus von kirchlichen Beziehungen führt, der es ihm ermöglicht, konsequenter- und logischerweise einem universalen Primat eine generelle Vorrangstellung zu geben". In einer anderen Verwendung dieses Konzeptes von Trinität kann Zizioulas „die Priorität des Bischofs in einer (kirchlichen) Hierarchie in dem Licht einer trinitarischen Hierarchie als eine natürliche Konsequenz darstellen".[6]

---

[4] *Bruce Kaye*: „Unity in the Anglican Communion: a critique of the „Virginia Report", in: St. Mark's Theological Review, No.184, 2000 (1), 24–32, [24].

[5] Ebd., 25.

[6] Ebd., 25.

Vielleicht hätte die generelle und undifferenzierte Lehre der Trinität, die im Bericht verwendet wird, unbemerkt verabschiedet werden können, wäre dies nicht in den Bericht eingegangen, der von der Kommission für Lehre der Anglikanischen Diözese von Sydney im Jahr 1999 in Auftrag gegeben worden ist. Dieser Bericht – *Die Trinitätslehre und ihre Auswirkungen auf die Beziehung von Männern und Frauen* – versuchte, sich für die Unterordnung von Frauen unter die Männer auf der Basis der vermeintlichen Subordination des Sohnes unter den Vater im innertrinitarischen Leben Gottes, d. h. der immanenten Trinität, auszusprechen. Der Bericht von Sydney kam zu dem Schluss, dass „Unterordnung in der Gottheit Teil der orthodoxen christlichen Lehre ist und die Wahrheit der Schrift ausdrückt".[7]

Man kann sich vorstellen, dass Kaye den Sydney-Bericht im Sinn hat, wenn er die wachsenden hierarchischen und zentralisierenden Tendenzen der Anglikanischen Kirche kritisch anspricht. Die hierarchische Ekklesiologie, die in den Äußerungen von Ratzinger und Zizioulas, wenn auch auf unterschiedliche Weise, zum Ausdruck kommt, könnten also „in einem anderen Zusammenhang zu einem Argument für eine moralisch und göttlich abgesegnete Hierarchie von Männern und Frauen führen. Diese unterschiedliche Gewichtung in der Lehre [der Trinität] kann eine Dynamik annehmen, die bis an die äußerste Grenze der Lehre abdriftet und sich den als Irrlehren bezeichneten Lehren der frühen Kirche, nämlich dem Subordinationismus und Monarchianismus, annähert".[8]

Sogar externe Beobachter der Anglikanischen Kirche werden erkennen, dass sich seit der Veröffentlichung des Virginia-Berichts die Dinge beträchtlich weiterbewegt haben. Die Instrumente der Einheit, auf die im Bericht 1997 große Hoffnung gesetzt wurde, haben sich als unfähig erwiesen, die unterschiedlichen anglikanischen Regionen zusammenzuhalten, und so setzen nun viele Bischöfe ihre Hoffnung in ein anglikanisches Abkommen, das erstmals im Windsor-Bericht von 2004 zur Debatte gestellt wurde.

---

[7] Sydney Anglican Doctrine Commission Report, 1999. The Doctrine of Trinity and Its Bearing on the Relationship of Men and Women, Absatz 22.

[8] *Kaye*: a.a.O., 26. Kaye könnte auch an eine andere australische Veröffentlichung aus dieser Zeit gedacht haben, nämlich an den Beitrag des damaligen Primas Dr. Peter Carnley „Die Beziehung zwischen dem Priestertum der Gläubigen und dem Priesteramt" (The Relationship Between the Priesthood of the Laity and the Ministerial Priesthood). Obwohl er nur einmal auf die Trinitätslehre Bezug nimmt, ist sein Ton durch und durch hierarchisch. In verschiedenen Predigten benutzte der damalige Primas (und ebenso sein Nachfolger, der gegenwärtige Primas Dr. Phillip Aspinall) die Trinitätslehre, um eine hierarchische Ordnung der Kirche mit Primat der Bischöfe zu rechtfertigen.

Darin ist eine verstärkte Hinwendung zur Zentralisierung der Autorität und der hierarchischen Ordnung kirchlicher Beziehungen zu beobachten.

Im Folgenden möchte ich darlegen, dass die Tendenzen, auf die Bruce Kaye hinweist, nämlich die Formulierung eines Trinitäts-Verständnisses, das die hierarchische Struktur der Ekklesiologie verstärkt, zum Teil darauf zurückzuführen sind, dass eine „Korrespondenz" oder eine „Identität" der immanenten Trinität mit der ökonomischen Trinität abgelehnt wird. Ich werde für eine Korrespondenz zwischen der immanenten und ökonomischen Trinität argumentieren, eine Identität jedoch zurückweisen. Hintergrund meiner Überlegungen ist die scharfsinnige Beobachtung Dietrich Ritschls, dass „die Theologien der westlichen Kirchen zwischen dieser Ineinssetzung von ökonomischer und immanenter Trinitätslehre und einer tiefen Skepsis gegenüber dem Begriff der Trinität überhaupt (oszillieren)".[9]

Das dreieinige Leben Gottes und die Gemeinschaft des Volkes Gottes

In einer Aussage, die für den ganzen Virginia-Bericht kennzeichnend ist, heißt es, dass „die Liebe, mit der der Vater Jesus liebt, die Liebe ist, mit der Jesus uns liebt. In der Nacht, bevor er starb, betete Jesus (Joh 17), dass alle, die ihm nachfolgen, mit in diese Liebe und Einheit, die zwischen Vater und Sohn bestehen, hineingezogen werden sollten. Demzufolge ist unsere Einheit miteinander im Leben der Liebe, der Einheit und der Gemeinschaft von Gott selbst begründet. Die ewige, gegenseitige selbst-gebende und erhaltene Liebe der drei Personen der Trinität ist die Quelle und die Basis unserer Verbundenheit, unserer Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Durch die Kraft des Heiligen Geistes werden wir in eine göttliche Gemeinschaft von Liebe und Einheit gezogen. Und da die Heilige Trinität eine einzigartige Zweckgemeinschaft ist und gleichzeitig eine Vielfalt von Seinsweisen (ways of being) und Funktionen aufweist, ist die Kirche aufgerufen, Vielfältigkeit in ihrem eigenen Leben auszudrücken, (aber) eine Vielfalt, die in Gottes Einheit und Liebe zusammengehalten wird" [2.9].

Das Thema der Gemeinschaft ist die Leitidee, die von dem Bericht genutzt wird, um das innere Leben Gottes zu zeigen, die Beziehung zwi-

[9] *Dietrich Ritschl*: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 184. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle *Duncan Reid*: Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology, Scholars Press, Atlanta 1997, 5.

schen dem Vater und seinem inkarnierten Sohn, die Verbindung zwischen dem Sohn, dem Geist und der Kirche, die Beziehungen innerhalb der Kirche und letztlich die göttliche Bestimmung der Menschheit. Zu diesem Abschnitt bemerkt Philip Turner, dass „es nicht falsch ist zu sagen, dass die Gemeinschaft, die Gott für die Kirche im Sinn hat [...], durch das Handeln der Gemeinschaft, die das Leben des dreieinigen Gottes kennzeichnet, hervorgerufen wird".[10] Er bemerkt, obwohl er ein wenig beunruhigt ist, dass „ziemlich viel theologisches Gepäck auf einen einzigen Karren gepackt wurde", dass eine Vielzahl von Theologen, z. B. „Moltmann, Boff, Gunton, LaCugna, Zizioulas und Volf, alle diese Lehre in einer ähnlichen, aber dennoch nicht identischen Weise angewandt haben".[11]

Turner bezweifelt, dass es klug sei, so viel „theologisches Gepäck auf einen einzigen Karren zu packen". Er weist darauf hin, dass der Ansatz, mit der Trinität kirchliche Strukturen zu erklären, dazu führen kann, die Gemeinschaft zu idealisieren und in der Konsequenz die offenkundige Realität der unvollständigen Natur der Gemeinschaft sowie das Verständnis von Konflikten, in denen kirchliches Leben unvermeidlich ausgelebt wird, abzuwerten.[12] Anne Hunt und Miroslav Volf haben beide argumentiert, dass es Grenzen gibt für die Korrespondenz, die zwischen der Trinität und menschlichen Gemeinschaften gesehen werden könne und sollte. Diese Beschränkungen sind nicht ohne Folgen. Die erste Konsequenz ist, dass „Menschen, als Geschöpfe, mit Gott nur auf *kreatürliche* Art und Weise korrespondieren können". Und zweitens, dass „seit das menschliche Leben unausweichlich durch Sünde geschädigt und mit Vergänglichkeit konfrontiert ist, die Menschen nicht zu den perfekten Ebenbildern des dreieinigen Gottes gemacht werden können, die sie aus eschatologischer Sicht bestimmt sind zu werden".[13]

---

[10] *Philip Turner*: The Virginia Report: How Firm a Foundation?, in: *Ephraim Radner / Philip Turner*: The Fate of Communion: The Agony of Anglicanism and the Future of a Global Church, Eerdmans, Grand Rapids 2006, 165–197, hier 172.

[11] Ebd., 173.

[12] Turner meint, dass bei all diesen Theologen – mit Ausnahme von Gunton – das Problem besteht, dass die Parallelisierung der Gestalt der Kirche mit der des sozialen Lebens nicht genügend modifiziert gesehen wird durch die Perspektive der Brechung durch die Linse von Fall, Passion und Kreuz Christi, 174. Das stimmt zweifellos, aber hier wird nicht der Fokus meines Beitrages liegen.

[13] *Miroslav Volf*, The Trinity is our Social Program: The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement, in: Modern Theology 14, 1998, 403–423, hier 405 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch *Anne Hunt*: Trinity and Church: Explorations in Ecclesiology from a Trinitarian Perspective, in: St. Mark's Theological Review, 2005 (1), 32–44.

Für Volf ergibt sich aus diesen Beschränkungen die bedeutsame methodologische Konsequenz, dass „das konzeptionelle Konstrukt dieser Beziehungen nicht verkehrt herum in eine Einbahnstraße führen darf – von der Trinitätslehre zu einer Vision von sozialen Wirklichkeiten".[14] Die Beziehung zwischen der Trinität und der Kirche, wie sie in der menschlichen und kirchlichen Gemeinschaft verwirklicht wird, ist nicht nur von dem Charakter der ökonomischen Trinität bestimmt, sondern „sie ist auch in das Gewebe von sozialer Realität selbst verflochten". Das bedeutet, erörtert Volf, „dass die konzeptionelle Konstruktion der Beziehungen auf einer Einbahnstraße sich vor- und zurückbewegen muss. Beschreibt man *Gott* als den, in dessen Ebenbild Menschen erschaffen und erlöst sind, benennt die Trinitätslehre die Wirklichkeit, die sich menschliche Gemeinschaft vorstellen *soll*. Beschreibt man die *Menschen* als von Gott unterschieden, zeigen Schöpfungs- und Sündenlehre den Weg auf, wie sich menschliche Gemeinschaft den dreieinigen Gott vorstellen *kann*, jetzt und in Ewigkeit".[15]

Es ist offensichtlich, dass eine Ekklesiologie, die auf trinitarischer Theologie gegründet wird, keinen Konsens über die Vorstellungen von kirchlicher Ordnung und Struktur herbeiführen kann. Im Gegenteil, die Sichtweise von Ratzinger, Zizioulas und Volf unterscheidet sich beträchtlich voneinander und ermöglicht dementsprechend verschiedene Konzepte von kirchlicher Ordnung. All dies weist darauf hin, dass die Trinität „sicherlich nicht das einzige Merkmal ist, das in diesen Ekklesiologien wirksam ist".[16] Und das verleiht Volfs Forderung Glaubwürdigkeit, dass man für die Korrespondenz von Gott und Mensch eine Wechselseitigkeit annehmen muss.

Hunt führt noch einen weiteren Gesichtspunkt an: Die Korrespondenz zwischen dem Leben der Gemeinschaft in Gott und dem innerhalb der Kirche ist so beschaffen, dass die Analogie, in der diese Korrespondenz gründet, in umgekehrter Form funktioniert. Richard von St. Victor zum Beispiel führt „zwischenmenschliche Beziehungen als eine Analogie für das Geheimnis der göttlichen interpersonalen Beziehungen (an), die die Trinität ausmachen".[17] Demnach behaupten wir aus unserer unvollständigen und lückenhaften Erfahrung heraus, dass die Tugend zwischenmenschlicher Beziehungen auf Gott basiert, allerdings in herausragender Art und Weise. Die Richtung der Analogie geht von dem aus, was bekannt ist, zu dem, was

[14] Ebd., 405.
[15] Ebd., 406 (Hervorhebung im Original).
[16] *Hunt*: a.a.O., 41.
[17] *Hunt*: a.a.O., 41.

unbekannt ist. Wenn aber auf die Trinität Bezug genommen wird, um unsere kirchlichen Vereinbarungen für gültig zu erklären, kehren wir diese Analogie um. Dann „werden die interpersonalen göttlichen Beziehungen zu einer Analogie für menschlich kirchliche Beziehungen gemacht".[18] Hunt wendet ein, dass diese Strategie ein Zirkel-Argument erzeugt. „Zuerst nimmt man die Analogie von menschlichen interpersonalen Beziehungen, um das Argument dann umzudrehen und das soziale interpersonale Modell der Trinität zu benutzen, um bestimmte kirchliche Strukturen zu rechtfertigen, was wir eine ableitende Anwendung der Analogie (von göttlicher zu menschlicher Wirklichkeit) nennen könnten, wodurch ein Zirkelschluss entsteht."[19]

Ich bin weniger beunruhigt über den Zirkelschluss des Arguments als offenbar Hunt, obwohl ich ihr zustimme, dass der Zirkelschluss durchaus „das mögliche Risiko ideologischer Verzerrung" in sich trägt. Obwohl niemand behauptet, dass „die trinitarische Diskussion in Wirklichkeit ein Deckmäntelchen für kirchliche Politik ist" (Kaye), ist es schwierig der Versuchung zu widerstehen, es als eine Art ideologischer Verzerrung zu sehen, wenn z. B. Ratzingers Explikation der Trinitätslehre genau der einzigartigen Vorrangstellung der römisch-katholischen Kirche entspricht; dass die Trinitätslehre von Zizioulas in erstaunlicher Weise mit dem Vorrang des Bischofs übereinstimmt und dass es im Fall von Volf – ungeachtet seiner sachdienlichen Kritik an Ratzinger und Zizioulas – eine nahtlose Passung gibt zwischen seinem egalitären Verständnis der Trinität und seiner eigenen freikirchlichen Ekklesiologie.[20]

Volf und Hunt verstärken die Bedenken Bruce Kayes, die er bezüglich des Virginia-Berichts äußerte. Alle drei verlangen eine konkrete Würdigung der historischen und kulturellen Dimension der Ekklesiologie. Auch wenn sie die Bedenken von Anne Hunt wiederholen, dass es allzu einfach für eine trinitarische Ekklesiologie sei, „eine idealistische – im Gegensatz zu einer konkreten – Ekklesiologie bereitzustellen, die nur visionäre Prinzipien und kirchliche Ideale, aber keine strukturellen Details, beinhaltet".[21] Obwohl im Virginia-Bericht versucht wird, die visionären Prinzipien der Gemeinschaft mit den strukturellen Details der Verwirklichung zu verbin-

[18] *Hunt*: a.a.O., 41.

[19] *Hunt*: a.a.O., 41.

[20] Neuerdings ist Volf zwar Anglikaner, aber zu der Zeit, als er seine Bemerkungen in „After Our Likeness: The Church As the Image of the Trinity" verfasste, war seine Mitgliedschaft in einer Freikirche noch ungebrochen.

[21] *Hunt*: a.a.O., 41.

den, ist es doch schwer zu sehen, wie das tatsächlich geschehen soll. Dennoch gibt es zweifellos den Wunsch seitens der Verfasser des Berichts, dass eben dies geschieht. Die folgenden Auszüge können das verdeutlichen: „Der Zweck aller Strukturen und Verfahren der Kirche liegt darin, der Koinonia, dem trinitarischen Leben Gottes in der Kirche, zu dienen …" [5.1]. „Die Mittel der Gemeinschaft, die ein Geschenk Gottes an die Kirche sind, helfen dabei, uns im Leben des dreieinigen Gottes zu halten. Dies sind die Mittel, mit denen wir versuchen, die Anglikanische Kirche zu erneuern" [1.14]. Der Bericht merkt an, dass „dieses komplexe Netz von Strukturen Ausdruck des grundlegenden Bandes des anglikanischen Lebens, der Einheit ist, die im Zusammenspiel Gottes, Vater, Sohn und Heiliger Geist gegeben ist. Das Leben der göttlichen Gemeinschaft wird auf charakteristische Art innerhalb des geordneten Lebens der Anglikanischen Kirche sichtbar gemacht" [3.53]. Nichtsdestotrotz bleibt der unbehagliche Verdacht, dass Hunt Recht hat, wenn sie folgert, dass „die Korrespondenz von Trinität und Kirche […] eher auf einer ethisch als auf einer ontologisch begründeten Ebene funktioniert, und eine Ekklesiologie, die auf ihr aufbaut, eher auf der Ebene der Imitation der Trinität denn als eine Partizipation in der trinitarischen Gemeinschaft denkbar ist".[22]

Die Unterscheidung zwischen Imitation und Partizipation ist wichtig. Gemäß dem Oxford English Dictionary bedeutet imitieren: kopieren, reproduzieren oder einem Beispiel von etwas oder jemandem folgen. Eine solche Imitation mag bewusst oder unbewusst geschehen, wobei ersteres wahrscheinlicher ist. Partizipation dagegen wird als „an etwas mitwirken" oder „teilen" definiert. Demnach drückt Imitation eine Art Distanz und Getrenntheit von dem aus, was imitiert wird, wohingegen Partizipation dazu neigt, geradezu eine Vermischung mit dem, an dem man teilnimmt, anzudeuten. Im folgenden Abschnitt möchte ich darlegen, dass der Virginia-Bericht eher die Sprache der Partizipation als die der Imitation benutzt, wenn gesagt wird, „unsere Einheit miteinander ist im Leben der Liebe, der Einheit und der Gemeinschaft Gottes begründet", und „die ewige, gegenseitige selbst-gebende und erhaltene Liebe der drei Personen der Trinität ist die Quelle und die Basis unserer Verbundenheit, unserer Gemeinschaft mit Gott und untereinander" [2.9]. Beispielsweise hat „die Kommission ihre Studie auf das Verständnis des trinitarischen Glaubens gerichtet. Sie glaubt, dass die Einheit der Anglikanischen Kirche sich von der Einheit ableitet, die im dreieinigen Gott gegeben ist, dessen innere personale und relatio-

[22] *Hunt*: a.a.O., 41.

nale Natur die Gemeinschaft ist" [1.11]. Es scheint so, als werde hier eher eine ontologische These aufgestellt als eine ethische Forderung erhoben, und dennoch kann man sich nicht sicher sein, weil der Bericht nur eine allgemeine Trinitätslehre bietet.

Ein wichtiger Aspekt des Berichtes, der eschatologische Vorbehalt, soll noch Erwähnung finden. Demnach „ist die Gemeinschaft mit Gott und miteinander gleichzeitig Geschenk und göttliche Verheißung [...]" [2.13], „weil die Kirche als Gemeinschaft an Gottes Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist teilhat, hat sie eine eschaologische Wirklichkeit und Bedeutung" [2.14]. Unter Bezug auf Joh 17 [2.9] wird über die Liebe zwischen Vater und Sohn reflektiert. Das hätte ausgeweitet und spezifiziert werden können auf Joh 17,21: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast." Dies hätte die Aufmerksamkeit weiter darauf gelenkt, dass jegliche Korrespondenz zwischen der kirchlichen und der trinitarischen Gemeinschaft soteriologisch begründet ist und eine eschatologische Erfüllung erwartet wird. Meines Erachtens ist hier eine angemessene eschatologische und epistemologische Zurückhaltung notwendig, die im Virginia-Bericht jedoch nur angedeutet wird. Im nächsten Abschnitt werde ich darlegen, dass diese Zurückhaltung ihre Gründe im Unvermögen bzw. in der Abwehr vieler zeitgenössischer Theologen hat, eine klare Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität vorzunehmen.

Ökonomische und immanente Trinität: Korrespondenz ja, Identität nein[23]

Im ersten Kapitel des Berichts machen die Autoren darauf aufmerksam, „dass wir das gnädige Geschenk Gottes, die Heilige Dreifaltigkeit, erhalten haben" [1.10]. Die Kommission hat sich in ihrer Studie „auf das Verständnis des trinitarischen Glaubens konzentriert", weil sie „glaubt, dass die innere Einheit der Anglikanischen Kirche von der in dem dreieinigen Gott gegebenen Einheit herrührt, dessen inneres personales und relationales Wesen die Gemeinschaft ist" [1.11]. Im Zusammenhang mit der immanenten Trinität heißt es weiter: „Dieses Geheimnis des Lebens Gottes ruft uns zur sichtbaren Gemeinschaft auf. Deshalb ist die Kirche immer wieder dazu aufgerufen, die Strukturen ihres Zusammenlebens zu überdenken und

[23] *Kevin Giles*: Jesus and the Father. Modern Evangelicans Reinvent the Doctrine of the Trinity, Zondervan, Grand Rapids 2006. Dies ist die Überschrift von Kapitel Sieben.

zu reformieren, so dass sie das Leben der Gemeinschaft in Gott fördern und ermöglichen und Gottes Sendung in der Welt dienen kann" [1.11]. Dieser Bezug zu den kirchlichen Strukturen ebnet den Weg zu einer expliziteren Verbindung, in der uns gesagt wird, dass „die Mittel der Gemeinschaft, welche ein Geschenk Gottes an die Kirche sind, helfen, uns im Leben des dreieinigen Gottes zu halten. Hierbei handelt es sich um die Mittel, die wir innerhalb der Anglikanischen Kirche versuchen zu erneuern" [1.14].

Im zweiten Kapitel, in dem die Beschäftigung mit der Trinität im Zentrum steht, wird gesagt, dass an Pfingsten „der Heilige Geist die Gemeinschaft in eben jenes Leben Gottes, des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes hinein, erhöht hat" [2.11]. Der Heilige Geist sei die „vereinende Kraft Gottes in der Gemeinschaft. Die Einheit der Kirche, die zum einen gegeben ist, zum anderen verwirklicht werden soll, ist in der Einheit Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes begründet" [2.11]. Bilder der Kirche als Tempel Gottes, als erwähltes Volk, als königliche Priesterschaft, heilige Nation, als Volk, das Gott sein Eigen nennt – sie alle „sprechen von einer Gemeinschaft mit Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist; Christen sind Teilhaber an der göttlichen Natur". Weil wir Teilhaber an der göttlichen Natur sind, „bestimmt diese Gemeinschaft (außerdem, P.T.) auch unsere Beziehung miteinander" [2.13]. Die Gemeinschaft mit Gott und untereinander ist sowohl Geschenk als auch Zukunftserwartung, oder, wie im Bericht gesagt wird, „weil die Kirche als Gemeinschaft an Gottes Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist partizipiert, hat sie eine eschatologische Wirklichkeit und Bedeutung" [2.14].

Obwohl der Bericht unklar lässt, was der Unterschied sein mag zwischen der „inneren Einheit", die sich herleitet aus der „gegebenen Einheit im dreieinigen Gott, dessen inneres personales Leben und relationale Natur die Gemeinschaft ist", und der „Gemeinschaft in sichtbarer Form", zu welcher wir berufen sind, ist klar, dass die relationale Natur der Trinität der Motivator ist sowohl für den Antrieb zur Einheit und Gemeinschaft der anglikanischen Kirche als auch das Mittel zur Einheit, das die Gemeinschaft stärkt. Der Hinweis in Kapitel 2, dass wir „Teilhaber in der göttlichen Natur sind" und darum in die Gemeinschaft mit Gott und untereinander treten, erläutert die Teilnahme, auf die oben Bezug genommen wurde.

Der Bericht wirft viele Fragen auf. Ich möchte mich hier auf die Behauptung konzentrieren, dass die innere Einheit der Kirche „im dreieinigen Gott

gegründet ist, dessen inneres personales Leben in seiner relationalen Natur Gemeinschaft gibt". Diese These wirft die Frage nach der immanenten und ökonomischen Trinität und ihrer Unterscheidung auf. Ich werde für eine klare Unterscheidung zwischen der immanenten und ökonomischen Trinität argumentieren. Ich werde ausführen, dass der Anspruch, der in dem Bericht mit der relationalen Gemeinschaft im inneren Leben Gottes verbunden wird, auf einer Gleichsetzung der ökonomischen mit der immanenten Trinität beruht, die das Fundament für die strukturelle Hilfe zur Einheit abgeben soll. Die Gleichsetzung von ökonomischer und immanenter Trinität ist jedoch bedenklich. Die immanente Trinität soll nicht nur Fundament, sondern auch strukturelle Hilfe zur Einheit sein.

Rahners Axiom, *Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität, und die immanente Trinität ist die ökonomische Trinität*, ist wohlbekannt. Auch bekannt sind seine Gründe für sein Streben, die Trinität an einem Ort theologischer Bedeutung zu platzieren. Seit fast vierzig Jahren hat Rahner eine Diskussion unter Trinitäts-Theologen geprägt unter der Fragestellung, was die Folgen der Identifikation der *Trinität in sich* mit der *Trinität in unserer Erfahrung*, also Gott *in se* mit Gott für uns, sind. Rahners Axiom war offen für eine Vielzahl von Interpretationen, die in zwei Haupt-Gruppen eingeteilt werden können.[24] Die erste dieser Gruppen besteht aus strengen Interpreten, die das Axiom als einen guten ersten Schritt des Zusammenführens von Gott und der Welt lesen, sich aber wünschen, dass Rahner noch weiter in diese Richtung gegangen wäre. Zu diesen Interpreten gehören Schoonenberg, Küng, Moltmann, Pannenberg und LaCugna.[25] Die zweite Gruppe bilden die sogenannten lockeren Interpreten, die befürchten, dass eine strenge Interpretation von Rahners Regel den ewigen Gott und die Geschichte der Erlösung der Welt zu eng zusammenziehen und die beiden Wirklichkeiten zu einer zusammenziehen. Unter ihren Anhängern sind Yves Congar, Walter Kasper, Tom Torrance, Paul Molnar und Karl Barth.[26]

---

[24] Dieses Resümee zieht *Fred Sanders*: Entangled in the Trinity: Economic and Immanent Trinity in Recent Theology, in: Dialog: A Journal of Theology 40, Sept, 2001/3, 175.182. Vgl. auch seine Monographie: The Image of the Immanent Trinity: Rahner's Rule and the Theological Interpretation of Scripture, Peter Lang, New York 2005, Kapitel 4 und 5.

[25] Freilich wollen weder Sanders noch ich die offensichtlichen Unterschiede zwischen diesen Autoren verwischen, indem wir sie in eine Gruppe einordnen.

[26] Über die Frage, ob Barth wirklich in diese Gruppe gehört, ist heftig diskutiert worden zwischen Bruce McCormack (contra) und Paul Molnar (pro). Für ein vorsichtiges Urteil darüber, ob Barth eine strikte Interpretation von Rahners Axiom vorwegnahm, vgl. *Duncan Reid*: Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western

Zur Erläuterung seien hier kurz die Arbeiten von LaCugna und Molnar verglichen, und zwar im Hinblick auf die These des Virginia-Berichts, dass sich die innere Einheit in der Anglikanischen Kirche aus der Einheit herleitet, die im dreieinigen Gott gegeben ist, dessen inneres personales und relationales Wesen Gemeinschaft ist. LaCugnas Interpretation von Rahners Axiom ist, dass „Theologie untrennbar (ist) von Soteriologie (...) und umgekehrt".[27] Sie beschließt, dass Rahners Axiom epistemologisch gelesen werden muss, nicht ontologisch. Indem sie es in dieser Weise interpretiert, kommt sie zu dem Schluss: „Wenn die Unterscheidung [zwischen der ökonomischen und der immanenten Trinität] epistemologisch ist, dann ist *oikonomia* unser Zugangsmittel zur *theologia*, und es ist sicherlich *theologia*, die in *oikonomia* gegeben ist.[28]

Für sie sind „Ökonomie und Theologie (...) zwei Aspekte *einer* Wirklichkeit: dem Geheimnis göttlich-menschlicher Gemeinschaft". Die „*Oikonomia* (ist) nicht die Trinität *ad extra*, sondern der umfassende Plan Gottes (...), der von der Schöpfung bis zur Vollendung reicht, in dem Gott und alle Kreaturen zur gemeinsamen Existenz im Geheimnis der Liebe und Gemeinschaft bestimmt sind..." Auch „*theologia* (ist) nicht die Trinität *in se* (...), sondern, bescheidener und einfacher, [...] das Geheimnis von Gott in uns [...]", dass „das Leben Gottes nicht etwas ist, das Gott allein gehört", sondern dass „*trinitarisches Leben auch unser Leben ist*". Vielleicht können wir sagen: *Oikonomia* ist die Bewegung/Dynamik Gottes, *theologia* ist ihr Ziel.

Somit unterscheidet La Cugna zwischen der *oikonomia* und der *theologia* (und nicht zwischen ökonomischer und immanenter Trinität), eine Unterscheidung, die sie für präziser hält als die zwischen der immanenten und ökonomischen Trinität.[29] Damit ist sie in der Lage, Rahners Axiom zu verändern und zu lesen: „*theologia* ist völlig in der *oikonomia* erkennbar und gegeben, und *oikonomia* drückt wahrlich das unbeschreibliche Geheimnis der *theologia* aus."[30] Dementsprechend folgert sie, dass „es weder eine immanente noch eine ökonomische Trinität gibt; es gibt nur die *oikonomia*, also die konkrete Bewusstwerdung des Geheimnisses der *theologia* in Zeit,

---

Theology, 27–54; hier 31: „If the identity principle is in Barth the implicit methodological principle, in Rahner it becomes quite explicit."

[27] *Catherine Mowry LaCugna*: God For Us: The Trinity and Christian Life, Harper Collins, San Francisco 1991, 211.

[28] Ebd., 217.

[29] Ebd., 22.

[30] Ebd., 221.

Raum, Geschichte und Persönlichkeit".[31] Für LaCugna fasst der Zweck der Trinitätslehre zusammen, „was es bedeutet am Leben Gottes durch Jesus Christus im Geist teilzuhaben".[32] Demnach ist „Theologie untrennbar von Soteriologie, und umgekehrt".[33] Das erlaubt LaCugna zu behaupten, dass „die Trinitätslehre nicht auf ein Lehren über ‚Gott', sondern ein Lehren über *Gottes Leben mit uns und unser Leben miteinander* zielt".[34] Der praktische Nutzen der Trinitätslehre wird sofort deutlich.

Am anderen Ende des Spektrums gegenüber von LaCugna steht die Arbeit Paul Molnars. Er spricht sich für eine klare Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität aus und kritisiert LaCugna und ihre Identifikation beider.[35] Dabei bezieht er sich auf folgende Argumente LaCugnas: 1. „Ökonomie und Theologie sind zwei Aspekte *einer* Wirklichkeit: des Geheimnisses göttlich-menschlicher Gemeinschaft." 2. Die „*Oikonomia* ist nicht die Trinität *ad extra,* sondern der umfassende Plan Gottes, der sich von der Schöpfung bis zur Vollendung erstreckt, in dem Gott und alle Kreaturen zur gemeinsamen Existenz im Geheimnis der Liebe und Gemeinschaft bestimmt sind." 3. „*Theologia* ist nicht die Trinität *in se*, sondern – bescheidener und einfacher – […] das Geheimnis von Gott in uns […]." 4. „Das Leben Gottes gehört nicht Gott allein", sondern „*trinitarisches Leben ist auch unser Leben*".[36] Dazu meint nun Molnar: Solch ein Gott sei kaum mehr als unsere Erfahrungen von Liebe und Gemeinschaft.[37] Diese deutliche Kritik ist die Konsequenz aus Molnars Folgerung, dass LaCugna „unfähig und unwillig ist, Gott *in se* von Gottes Handeln *ad extra* zu unterscheiden".[38] Wenn die Trinitätslehre letztlich nicht eine Lehre über Gott ist, sondern, wie LaCugna behauptet, „eine Lehre über Gottes Leben mit uns und unser Leben miteinander", dann fragt sich Molnar, wie der Satz „Gottes Leben mit uns" etwas anderes sein kann

[31] Ebd., 223.
[32] Ebd., 1.
[33] Ebd., 211.
[34] Ebd., 228 (Hervorhebung im Original).
[35] Es wurde schon bemerkt, dass LaCugna meint, die Ausdrücke „ökonomisch" und „immanent" seien ungenau, aber Molnar meint nicht, dass seine Kritik durch diese Beobachtung negiert wird.
[36] *LaCugna*: a.a.O., 222–224 und 228.
[37] *Paul Molnar*: Divine Freedom and The Doctrine of the Immanent Trinity: In Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology, T & T Clark, London 2002, 127–128.
[38] Ebd., 128.

als eine Apotheose, „wenn er sich nicht *zuallererst* auf Gott in sich bezieht".[39]

Am Anfang ihres Buches behauptet LaCugna, Gott sei offenbart als das „Geheimnis der Personen in der Gemeinschaft, die Tod, Sünde und alle Formen von Verfremdung um des Lebens willen umfassen, [während uns der Geist verwandelt, sodass] wir durch Gnade zu dem werden, was Gott von Natur aus ist, nämlich, Personen in vollkommener Gemeinschaft mit Gott und jedem Geschöpf [...] Das Leben Gottes – gerade *weil* Gott dreieinig ist – gehört nicht Gott allein".[40] Molnar kritisiert, dass in diesem Fall die Personen in der Gemeinschaft an die Stelle Jesu Christi gesetzt und die Herrschaft des Heiligen Geistes in ein notwendiges Attribut der Geschöpfe umgewandelt würden. Dagegen möchte er die Position Barths stellen, dass die Basis christlicher Theologie „Gott selbst objektiv für uns in Christus und subjektiv in uns durch den Heiligen Geist handelnd" ist.[41]

Anhand dieses kurzen Vergleiches zwischen Molnar und LaCugna hoffe ich angedeutet zu haben, dass wir mit ihren verschiedenen Herangehensweisen an die Trinitätslehre sehen können, wie ekklesiologische Strukturen leichter gerechtfertigt werden durch ein Trinitätskonzept, das die Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität entzerrt oder, in extremen Fällen, auseinander reißt. LaCugnas Sprache erinnert sicherlich daran, obwohl sie dem Virginia-Bericht vorausgeht. Die starke Verbindung zwischen Gott und der Welt oder, im Fall des Virginia-Berichts, Gott und der Anglikanischen Kirche, ist die wesentliche These von LaCugnas Werk. Auf der anderen Seite will Paul Molnar bekräftigen, dass die Diskussion über die inner-göttlichen Unterscheidungen der immanenten Trinität nicht bedeutet, dass die Ökonomie zurückgelassen werden *muss*.[42] Molnar wiederholt fortwährend, dass „all unser theologisches Wissen auf der Tatsache begründet ist, dass Gott uns gegenüber das ist, was er ewiglich in sich selbst ist", – „obwohl wir nicht in der Lage sind, irgendetwas über Gott an sich (die immanente Trinität) auszusagen, außer auf der Grundlage dessen, was durch die ökonomische Trinität offenbart wird". [43]

---

[39] Ebd., 128.

[40] *LaCugna*, a.a.O., 1.

[41] *Molnar*: a.a.O., 129.

[42] Offensichtlich akzeptiert er, dass „*wir* die Ökonomie nicht zurücklassen können, ohne die wichtige Verbindung zwischen Trinität und dem Leben des Glaubens zu stören", Divine Freedom, 4.

[43] *Molnar*: a.a.O., 4.

Zusammenfassung

Der Virginia-Bericht nutzt die Trinitätslehre als eine Art Bestätigung der Bedeutung der Gemeinschaft der verschiedenen autonomen Provinzen der Anglikanischen Kirche. Bruce Kayes Bedenken folgend habe ich bemerkt, dass Versuche, kirchliche Strukturen unter Bezug auf Trinitätslehren zu bestätigen oder zu stärken, ausnahmslos auf mehr Faktoren beruhen als auf ihrer vermeintlich singulären Abhängigkeit von der Trinität – eine Beobachtung, die durch die nahtlose Passung zwischen verschiedenen trinitarischen Formulierungen und ihren jeweiligen kirchlichen Bündnissen erhärtet wird. Diese Betrachtung an sich wäre schon ausreichend, um einige Fragen darüber aufzuwerfen, wie die Trinitätslehre in der Ekklesiologie gebraucht werden kann. Aber es wird noch komplizierter, wenn man die Unterscheidung zwischen der ökonomischen und immanenten Trinität bedenkt. Bezeichnenderweise schenkt der Virginia-Bericht dieser Unterscheidung keine Beachtung, und deshalb bleibt unklar, wie die Gemeinschaft, die die anglikanische Kirche fordert, unterschieden werden kann von der trinitarischen Gemeinschaft.

Interpretationen von Rahners Axiom, die zu einer strengen ontologischen oder epistemologischen Behauptung der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität tendieren, knüpfen eine enge Verbindung zwischen Gott und Welt. Genau das wirkt im Virginia-Bericht mit seinen weichen Übergängen zwischen inner-trinitarischer, göttlicher Liebe und der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit offensichtlich steuernd, wie man beispielsweise in Abschnitt [2.9] sieht. Auf der anderen Seite sind Interpretationen von Rahners Axiom, die eine klare Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität betonen – oder wie im Fall von Molnar Rahners These komplett zurückweisen – zurückhaltender und reservierter, wenn es dazu kommt, eine Eigenschaft des inneren Lebens Gottes (in diesem Fall Beziehungshaftigkeit und Gemeinschaft) als ein Resultat des „Ablesens" der trinitarischen Ökonomie zu bezeichnen.[44]

[44] *Dennis W. Jowers*: A Test of Rahner's Grundaxiom, in: The Thomist 70, 2006/3, 421–455. Er betont: „Wenn man voraussetzt, dass es multiple Ordnungen (taxies) gibt, scheint eine Methodologie trinitarischer Theologie, die ihre Daten ausschließlich aus der Heilsökonomie nimmt, unzureichend, um Rahners Sinn (Spirit) für einen filioquistischen Trinitarismus gerecht zu werden." In anderen Worten: Rahners Axiom akzeptiert die Notwendigkeit der Ordnung Vater-Sohn-Geist im Rahmen seines filioquistischen Trinitätskonzepts. Aber wenn man voraussetzt, dass es mehr als eine Weise der trinitarischen Heilsordnung geben kann, wie entscheiden wir dann, welches die richtige ist?

Der Virginia-Bericht führt an, dass die Art, wie die Strukturen der Kirche geordnet und verknüpft sind, „die grundlegende Wirklichkeit des kirchlichen Lebens widerspiegeln und verkörpern – ihre Gemeinschaft im Leben und der Liebe Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" [5.3]. Aber dies heißt sicherlich, mehr von kirchlichen Strukturen zu erwarten als sie leisten können. Die nachfolgende jüngere Geschichte der Anglikanischen Kirche zeigt, dass die Strukturen sich nicht – zumindest in den Köpfen mancher – als gleichwertig gegenüber der Aufgabe der Erhaltung der Gemeinschaft gezeigt haben, welche der Bericht in der Einheit des dreieinigen Gottes gegründet sieht.

In den vergangenen zehn Jahren seit der Veröffentlichung des Berichtes haben Anglikaner Versuche der Festigung und Zentralisierung der Autorität innerhalb der Gemeinschaft miterlebt.[45] Im australischen Zusammenhang haben wir erfahren, dass die Trinitätslehre benutzt wurde, um die Subordination von Frauen zu erklären – eine Position, die bald unhaltbar wird, wenn eine Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität gemacht wird.[46]

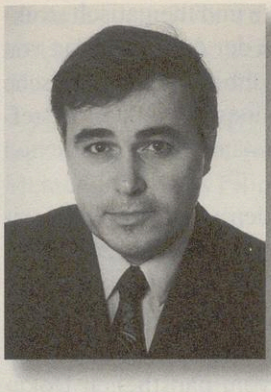
Obwohl es also beachtenswert ist, dass der Virginia-Bericht die Trinitätslehre als die theologische Grundlage nutzen will, auf der er seine Ekklesiologie der Wechselbeziehung und Gemeinschaft aufbaut, ist es bedauerlich, dass keine ausreichende Aufmerksamkeit auf die möglichen Fallen einer solchen Strategie gelenkt wird. Besonders durch die Nichtbeachtung der klaren Unterscheidung zwischen der ökonomischen und immanenten Trinität und auch durch die Missachtung der Interdependenz von Trinitätslehre und den kulturellen und historischen Imperativen einer bestimmten Kirche zeichnet der Bericht das Bild einer konfliktfreien und idealisierten Gemeinschaft, das nicht zur gelebten Realität der anglikanischen Provinzen weltweit passt.

Übersetzung aus dem Englischen: Viviane Wenzel

---

[45] Das Werk von Norman Doe, das den Rang des kanonischen Rechts in den Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft analysiert und eine starke strukturelle Ähnlichkeit andeutet, weist auf Tendenzen in Richtung stärkerer Zentralisation und Kontrolle; vgl. *Norman Doe*: *Canon Law in the Anglican Communion*, Clarendon Press, Oxford 1998 sowie kürzlich *ders.*, An Anglican Covenant: Theological and Legal Considerations for a Global Debate, Canterbury Press, Norwich 2008.

[46] *Thus Giles*: Jesus and the Father.



Die päpstliche „Klarstellung" von 1995 zum Filioque-Problem und ihre theologische Reflexion

VON CHRISTOS GARIDIS[1]

1. Einführung

Anlässlich des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Bartholomaios I. im Juni 1995 im Vatikan wurden Überlegungen angestellt, ob es eine gemeinsame Aussage zur Frage des Filioque und seiner Einfügung in das Mess-Credo durch die westliche Kirche geben könne. Als sich dies als nicht leicht verwirklichbar erwies, forderte Papst Johannes Paul II. in seiner Homilie im Petersdom am 29. Juni 1995 in Anwesenheit des Patriarchen die Klärung der traditionellen westlichen Lehre zum Hervorgang des Heiligen Geistes, mit dem Ziel, dass die vollständige Übereinstimmung der lateinischen mit der griechischen Tradition zu diesem Punkt nachgewiesen wird. Das Ergebnis dieses Wunsches war das Dokument des Concilio Pontifizio für die Einheit der Christen, das am 13. September 1995 im „Osservatore Romano" veröffentlicht wurde, mit dem Titel: *„Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes: Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen."* Diese Klarstellung wurde Gegenstand einer eingehenden Diskussion einer Gruppe von Fachtheologen in pneumatologischen Themen von Ost und West, die zu einer Arbeitstagung im Mai 1998 in Wien unter der Schirmherrschaft der Institution PRO ORIENTE zusammengekommen waren.

[1] Dr. Christos Garidis, Diplom in Mathematik an der Aristoteles Universität von Thessaloniki, Diplom und PhD in Informatik an der Universität Stuttgart, Diplom und Master in der orthodoxen Theologie an der Aristoteles Universität von Thessaloniki, ist zur Zeit Lehrer am Griechischen Lyzeum Stuttgart.

Gegenstand dieses Beitrages ist eine kommentierte und thematisch strukturierte Vorstellung der wichtigsten Stellungnahmen der Arbeitstagung von Wien zu der päpstlichen Klarstellung, welche sowohl die hermeneutische als auch die systematisch-theologische Seite des Filioque-Problems betreffen. Ziel ist die Darstellung sowie das tiefere Verständnis der Reflexion dieser Stellungnahmen.

Die Ausführung beginnt mit der Einführung in den aktuellen Diskussionsstand dieses theologischen Problems. Sie umfasst einen kurzen historischen Rückblick auf die letzten Entwicklungen des Problems im Rahmen des Ökumenischen Dialogs. Dann folgt eine Analyse sowohl der orthodoxen als auch der westlichen Stellungnahmen zur hermeneutischen und systematischen Seite des Problems, so wie diese vom päpstlichen Dokument dargestellt werden: Der hermeneutische Teil betrifft die Problematik der Fundierung der „*ekpóreusis*" im Neuen Testament, während der systematische Teil die Analyse des Sinngehalts von Begriffen, Formeln und Unterscheidungen beinhaltet, die mit dem Filioque im Zusammenhang stehen. Ziel dieser Analyse ist die Feststellung von Abweichungen bzw. Übereinstimmungen der beiden Traditionen, die durch eine kritische Auseinandersetzung der orthodoxen Thesen mit den westlichen Positionen bei den spezifischen Themen angestrebt wird. Abschließend wird die Reflexion bzgl. der Möglichkeiten einer Versöhnung der griechischen mit der lateinischen Überlieferung zum Thema „*ekpóreusis*" dargelegt und die ökumenische Reichweite des Dokuments ausgewertet.[2]

2. Historischer Rückblick

Das Problem

Das so genannte *pneumatologische Problem* zwischen orthodoxer Ostkirche und den Kirchen des Westens besteht zum einen im Unterschied der Lehre über die ewigen Beziehungen des Heiligen Geistes mit den anderen Personen der Heiligen Dreifaltigkeit (Theologia) und zum anderen in der Lehre über seine Rolle in der Schöpfung und im sakramentalen Leben der Kirche (Oikonomia). Dieses Problem entstand durch die einseitige Erweiterung des Symbolums von Nizäa-Konstantinopel (fortan: NC) von der westlichen Kirche, die ihre Lehre über den Hervorgang des Heiligen Geis-

[2] Als primäre Quellen werden das römische Dokument ([UnSa95]) und die wissenschaftlichen Beiträge der Arbeitstagung der Institution PRO ORIENTE von Wien benutzt. In: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): Vom Heiligen Geist, Wien 1998.

tes auch „*vom Sohn*" in Form eines Zusatzes (fortan: *Filioque*) einfügte und anschließend in ihr liturgisches Leben einführte. Aus diesem Grund besitzt das Problem der Einfügung des Filioque (fortan: *Filioque-Problem*) einen doppelten Charakter:[3] einen formalen (der Einfügung) und einen theologisch-inhaltlichen (im Bereich der Trinitätslehre). Nach allgemeiner Meinung stellt das Filioque-Problem den Kern des allgemeineren pneumatologischen Problems dar und führt zu ernsten Konsequenzen nicht nur für die Trinitätslehre, sondern auch für ihre spezifischen heilsgeschichtlichen Manifestationen, nämlich für die Christologie und Ekklesiologie.[4] Die Bedeutung dieses Problems für das Schisma von 1054 wird für maßgebend gehalten.

Grund für dieses Problem ist nach dem hl. Gregorios Palamas die Schwierigkeit der westlichen Theologie zwischen den hypostatischen und physischen Eigenschaften, nämlich den hypostatischen Proprien und den physischen Energien des Dreieinen Gottes zu unterscheiden, mit der Konsequenz, dass das „hervorbringende" Proprium des Vaters nicht nur der Hypostase des Vaters, sondern auch dieser des Sohnes als physische Eigenschaft übertragen wird. Nach ihm hat das Filioque eine „*diarchia*" in die Trinität eingeführt und gleichzeitig eine Verwirrung zwischen *Theologia* und *Oikonomia* verursacht, indem es das ewige Hervorgehen des Geistes mit seiner heilsgeschichtlichen Sendung identifizierte. Diese Einfügung wurde ursprünglich 767 vom Kaiser der Franken, Karl dem Großen, aufgenommen und von der Aachener Synode von 809 angenommen. Offiziell aber wurde die Filioque-Lehre von der Kirche Roms erst im 11. Jahrhundert (1014) von Papst Benedikt VIII. (1012–1024) unter dem Druck des Kaisers Heinrich II. rezipiert.

---

[3] Über den doppelten Charakter des Problems mit mehreren Stimmen von orthodoxen, römisch-katholischen und evangelischen Theologen, siehe: *Grigorios Larentzakis*: Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) und das Filioque in der heutigen Ökumene: Tendenzen und Erwartungen, Μνήμη Συνόδου Αγίας Β΄ Οικουμενικής, Εν Κωνσταντινουπόλει 381, Τόμος Α΄, Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1983, 597–635 (insbes. 615–617).

[4] Kurze Darlegungen von orthodoxer Seite über die theologischen Voraussetzungen des Filioque in der westlichen Theologie sind in: *Dimitrios Tselegidis:* Theologie und Spiritualität des Westens, Thessaloniki 1998, 22–28; *Georgios Martzelos*: Geschichte der orthodoxen Theologie und Spiritualität, Thessaloniki 2002, 101–131 und *Nikolaos Matsoukas*: Dogmatische Theologie und Glaubenssymbolik, Band II, Thessaloniki 1999, 128–144.

Die Initiative des Vatikans von 1995 stellt keine isolierte Aktion dar, sondern sie bewegt sich im soliden Umfeld einer jahrelangen ökumenischen Arbeit. Das Filioque-Problem war bereits Diskussionsthema des multilateralen Dialogs im Rahmen des ÖRK, es war hauptsächlich aber, und es ist immer noch, ein Thema bilateraler Dialoge zwischen christlichen Konfessionen. Es war Thema von wichtigen theologischen Tagungen im Rahmen der ökumenischen Bewegung, deren Ergebnisse gewöhnlich in die Dokumente der offiziellen Dialoge eingeflossen sind. Da ein Rückblick auf die gesamte geschichtliche Entwicklung[5] des Problems die Grenzen dieses Beitrages sprengen würde, wird nur ein kurzer Überblick der bemerkenswerten Bemühungen zur Lösung des Filioque-Problems der letzten 30 Jahre gegeben, welche insgesamt für diese Initiative des Vatikans eine günstige Atmosphäre bereitet haben:

Die ökumenischen Anstrengungen zur Überwindung der Filioque-Kontroverse liegen entweder schon lange in der Vergangenheit zurück – wie die einschlägigen Artikel und Erklärungen und schließlich der endgültige Verzicht auf die Filioque-Einfügung der Altkatholischen Kirche (1875, 1942 und 1970) nachweisen – oder sie datieren aus dem Vorfeld der Feierlichkeiten des Jubiläums über die 1600 Jahre des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel von 381.

Katalysator der Entwicklungen im Filioque-Problem der letzten Dekaden waren gewiss die beiden von „Faith and Order" (F&O) des ÖRK auf Schloss Klingenthal im Elsass veranstalteten internationalen Konferenzen (26.–29. Oktober 1978 und 23.–27. Mai 1979), an denen Theologen aus bemerkenswert vielen Denominationen teilnahmen. Die Arbeiten dieser Konferenzen führten zu zwei wichtigen Ergebnissen: „*Erstens sollte man*

[5] Exemplarisch können folgende ausführliche Darlegungen über die Entstehung und Entwicklung des Filioque-Problems genannt werden: *Dietrich Ritschl*: Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: *Lukas Vischer (Hg.)*: Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, Beiheft zur ÖR 39, 1981, 25–42; *John Kelly und Norman Davidson:* Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1993 (London 1972); *John Romanides*: Filioque, in: Kleronomia (1975), 286–314; *Hans Jürgen Marx:* Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln, St. Augustin 1977, 99–283; *Maria-Helene Gamillscheg*: Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzen hundert Jahre, Würzburg 1996 (= Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 45), 143–182; *Bernd Oberdorfer*: Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, Göttingen 2001, 129–258, u. a.

nicht sagen, dass der Geist ‚vom Vater und Sohn' ausgeht, denn das würde den Unterschied in der Beziehung zum Vater und zum Sohn verwischen. Zweitens sollte man sagen, dass der Ausgang des Geistes vom Vater die innerhalb der Trinität bestehende Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn voraussetzt, denn der Sohn ist ewig in und bei dem Vater, und der Vater ist nie ohne den Sohn. Die östliche Theologie hat von ihrer Tradition her die erste der beiden Folgerungen hervorgehoben. Die lateinischen Kirchenväter befassten sich mit den Implikationen der zweiten Folgerung, lange bevor das Filioque endgültig geklärt und ins Glaubensbekenntnis eingefügt wurde"[6]. Der Tagungsband dokumentiert nicht nur eine repräsentative Vielfalt konfessioneller Einzelstimmen zum Thema; er enthält auch einen auf der zweiten Tagung gemeinsam verabschiedeten „Bericht", der gleichsam offiziösen Charakter gewann, indem F&O empfahl, dass er an die Kirchen für eine gründliche Auseinandersetzung weitergeleitet wird. Die Resultate beider Konferenzen gingen auch ein in das Studiendokument von F&O „Gemeinsam den einen Glauben bekennen" von 1991.[7]

Kurz nach den Konferenzen in Klingenthal, nämlich 1981, hat sich in Deutschland auch der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" („Jäger-Stählin-Kreis") mit dem Thema befasst, und zwar in Zusammenhang der Beschäftigung mit dem NC als dem *„einzige(n) wirklich ökumenische(n) Credo der christlichen Kirchen"*.[8] In der „Gemeinsamen Erklärung des Arbeitskreises" über „die ökumenische Bedeutung des I. Konzils von Konstantinopel (381)" fand auch ein Passus über das Filioque Eingang, der die verschiedenen Dimensionen des Problems benennt und eine teils innerwestliche, teils west-östliche Verständigung anmahnt, um dem Ziel eines gemeinsames Bekenntniswortlauts näher zu kommen.

Auf das Filioque-Problem gehen auch die erste und die dritte Erklärung (München 1982, Uusi Valamo 1988) der Gemeinsamen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche ein. Um eine vorzeitige Auseinandersetzung mit diesem Problem zu vermeiden, akzeptiert die Erklärung von München bzgl. der *Theologia* 1) den Vater als die einzige Quelle in der Dreifaltigkeit und 2) eine innertrinitarische Beziehung zwischen Sohn und Geist, wie sie mit

---

[6] *Lukas Vischer:* Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, Beiheft zur ÖR 39, 1981, 20.

[7] F&O, Paper Nr. 140.

[8] *Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg*: Glaubenbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), Freiburg 1982, 9.

dem berühmten Ausdruck vom Hl. Johannes von Damaskus beschrieben wird: Es ist der Geist, *„der aus dem Vater hervorgeht und im Wort ruht"*[9]. Zudem wurde die enge Beziehung zwischen Christus und dem Heiligen Geist in der *Oikonomia* betont. In der Erklärung von Valamo wurde ebenfalls die enge Beziehung zwischen Christus und dem Heiligen Geist betont, hauptsächlich in der *Oikonomia*. Was die *Theologia* betrifft, wird die Formulierung des Hl. Johannes von Damaskus aus der Münchener Erklärung wiederholt, die besagt, dass der Heilige Geist die Offenbarung Christi vorbereitet hat.

Im Jahre 1978 hatte sich erneut die Lambeth-Konferenz der Anglikanischen Kirchengemeinschaft mit dem Filioque-Problem beschäftigt und bot ihren Mitgliedskirchen an, eine Verwendung des NC zu erwägen, ohne dass damit indes die dogmatische Legitimität einer augustinisch-filioquistischen Trinitätstheologie negiert wäre.[10] Die Konferenz beschloss 1988 die definitive Streichung des Filioque aus dem Bekenntnis von Konstantinopel.

Die 5. Weltkonferenz von F&O, die 1993 in Santiago de Compostela zusammentrat, behandelte das Filioque-Problem auf der Grundlage der Ergebnisse von Klingenthal. Das Ergebnis dieser multilateralen Konferenz lautete: *„Ferner schlagen wir vor, um der ökumenischen Gemeinschaft willen zum ursprünglichen Text des Bekenntnisses zurückzukehren, ohne spätere Hinzufügungen, die einseitig eingefügt worden sind."*[11] Am 9. Mai 1994 gab der Deutsche Ökumenische Studienausschuss dazu ein Votum ab. Und vom 1. Dezember 1995 ist eine Stellungnahme dazu von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland datiert.

Rom 1995

Anlässlich des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in Rom im Juni 1995, brachte Papst Johannes Paul II. in seiner Rede im Petersdom am 29. Juni 1995 zum Fest der Hl. Apostel Petrus und Paulus sein Verlangen zum Ausdruck, die überlieferte Lehre des Filioque der Katholischen Kirche bzgl. der Lehre über den Heiligen Geist des 2. Ökumenischen Konzils zu klären. Ziel seines Wunsches für eine Klarstellung „der überlieferten Lehre des Filioque, das sich in der liturgischen Fassung

[9] De Fide orthodoxa, I7, PG 94, 805B.

[10] The Report of Lambeth Conference 1978, London 1979, 51.

[11] *Günther Gaßmann, Dagmar Heller*: Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur ÖR 67, 1994, 227.

des lateinischen Credo befindet", war „seine vollständige Übereinstimmung mit dem, was das Ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 in seinem Symbolum bekennt, ins Licht gerückt werden kann: den Vater als Quelle der ganzen Dreieinigkeit, einziger Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes".

Das Ergebnis des päpstlichen Wunsches war die Veröffentlichung vom 13. September 1995 des Dokuments (fortan: *„Klarstellung"*) des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen im „Osservatore Romano" mit dem Titel: *„Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes: Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen."*[12] Methodologisch beginnt diese „Klarstellung" mit den sprachlichen Unterschieden in der Terminologie der beiden Traditionen und endet in ihren theologischen Konsequenzen. Sie bleibt aber nicht nur bei diesem Punkt, sondern sie unternimmt zudem eine neue Annäherung der alten kirchlichen Überlieferungen zum Thema Hervorgang des Heiligen Geistes mit Hilfe patristischer und biblischer Aussagen.

Der Veröffentlichung der päpstlichen „Klarstellung" vom September 1995 folgte die „Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zu einigen Fragen des Wortlautes des NC"[13] im Mai 1997. Es ist bemerkenswert, dass dieses signifikante Dokument, ganz entgegen der in den vergangenen Jahrzehnten zu beobachtenden Konvergenztendenz, nicht nur am „westlichen" Bekenntniswortlaut entschieden festhält, sondern auch die trinitätstheologische Unverzichtbarkeit des Filioque vehement verteidigt.[14]

Wien 1998

Vom 17. bis 18. Mai 1998, wurde bei der Arbeitstagung der Stiftung PRO ORIENTE in Wien, nach einer ausführlichen Erörterung über die päpstliche „Klarstellung", eine erste theologische und ökumenische Bewertung ihres Inhalts unternommen. Die erste Feststellung war, dass im päpstlichen Dokument jeder Hinweis auf die erreichten Konvergenzen im multi-

[12] Das Dokument wurde in einem Band von der Vatikanischen Druckerei in vier Sprachen, nämlich im französischen Original und in englischer, griechischer und russischer Übersetzung herausgegeben. Eine deutsche inoffizielle Übersetzung ist in: Una Sancta 50 (3) 1995.

[13] In: VELKD-Informationen Nr. 81 (Mai 1998), 17–21. Vgl. den Text in: ÖR 47 (1998), 265–268.

[14] *Oberdorfer*: a.a.O., 510.

lateralen Dialog von F&O des ÖRK (Klingenthal 1978–1979, Erarbeitung des Dokuments „Gemeinsam den einen Glauben bekennen" 1991, Santiago de Compostela 1993) fehlt. Die Tagung hatte versucht, diese Schwäche zu überwinden durch 1) die Betonung (auf römisch-katholischer Seite) der multilateralen Konvergenz, die schon erreicht wurde und 2) die Ausweitung des Rahmens der bilateralen Erörterungen des Themas, der dem Dokument vorgegeben war, in multilaterale Erörterungen, d. h. unter Einschluss der altkatholischen, lutherischen und reformierten Seite.[15]

Der große Vorteil der multilateral angelegten Studientagung (über 40 Theologen) musste allerdings dadurch erkauft werden, dass den sehr differenzierten theologischen Fragestellungen des Dokuments nur eingeschränkt nachgegangen werden konnte. Zudem machte der knapp bemessene Zeitrahmen der Tagung eine Vertiefung der in den Referaten vorgestellten Themen unmöglich und zwang dazu, die hermeneutischen Neuansätze zur Schrift- und Überlieferungsinterpretation und die Beiträge zu einer Kriteriologie der Verbindlichkeit von synodalen Lehrartikulationen weitgehend unbearbeitet zu lassen. So blieb die Anregung von PRO ORIENTE unerfüllt, möglichst einen thematisch ganzheitlichen, biblisch und überlieferungsgeschichtlich transparenten Konsenstext zu erstellen, in dem sich die Vertreter der griechischen und der lateinischen Tradition gleichermaßen wiederfinden könnten.

Trotzdem, die Institution PRO ORIENTE ist der Auffassung, dass der bedeutende Beitrag dieser Arbeitstagung nicht nur im Bekanntwerden des Dokuments liegt, das leider selbst in Fachkreisen bisher weitgehend unbekannt geblieben ist; sie liegt vielmehr in der wesentlichen Ergänzung der römisch-katholischen Sicht des Problems aus ostkirchlicher (griechischer, rumänischer, bulgarischer und armenischer Tradition) als auch aus westkirchlicher – nämlich lutherischer, reformierter und altkatholischer Perspektive.

---

[15] Hierzu der röm.-kath. Prof. *Peter Hofrichter* (Salzburg): „Der Konflikt um das Filioque hat zwar seinen Ursprung in der Auseinandersetzung zwischen Griechen und Lateinern genommen. Aber die unterschiedlichen Standpunkte wurden in Ost und West über Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinweg übernommen und können daher nicht mehr zwischen griechisch-orthodoxen und römisch-katholischen Theologen allein gelöst werden. Aus der westlichen Tradition werden daher auch Lutheraner, Reformierte, Anglikaner und Altkatholiken zu Wort kommen, die das Filioque ebenfalls geerbt haben. Ebenso ist der christliche Osten durch Theologen auch anderer sowohl chalzedonischer und vorchalzedonischer orthodoxen Kirchen vertreten", in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.), a.a.O., 36.

Wie bereits angedeutet wurde, besteht zum Filioque-Problem keine einheitliche Position, weder in den westlichen Kirchen noch zwischen den abendländischen Theologen, was natürlich die Suche nach einer allgemeinen Konsenslösung noch schwieriger macht. Der Filioque-Forscher und Lutheraner Bernd Oberdorfer führt dies auf die Gewichtung der konfessionellen Differenzierungen zurück und beschreibt die verwirrende Situation wie folgt: „So ist es etwa kein Zufall, dass der Lutheraner Pannenberg und der römische Katholik Kaspar beide das Filioque trinitätstheologisch als unzureichend, wenngleich nicht häretisch beurteilen, aber in der Frage des liturgisch verbindlichen Bekenntniswortlauts zu unterschiedlichen Konsequenzen gelangen: Während Pannenberg die Streichung des Filioque-Zusatzes vorschlägt, vermag Kaspar nicht ‚einzusehen, weshalb der Westen auf seine Bekenntnistradition verzichten sollte',[16] und dies sogar, obwohl er im Blick auf die ‚Monarchie des Vaters' dem orthodoxen Konzept näher steht als Pannenberg. Dass freilich auch der umgekehrte Fall möglich ist – so plädiert beispielsweise der Katholik Congar für die Entfernung,[17] während der Lutheraner Härle den Zusatz aus trinitätstheologischen *und* bekenntnishermeneutischen Gründen für sachgemäß hält[18] –, weist darauf hin, dass auch die konfessionsspezifischen normativen Theorien kirchlicher Normativität offenkundig keine eindeutigen Entscheidungskriterien an die Hand geben bzw. dass diese Entscheidungskriterien durchaus unterschiedlich auf (ihrerseits auch innerkonfessionell nicht notwendig einhellige!) trinitätstheologische Optionen bezogen werden können."[19]

Nach Oberdorfer steht im Hintergrund der trinitätstheologischen Diskussion über das Filioque-Problem der letzten 30 Jahre immer die Frage nach der Legitimität des Bekenntniszusatzes, die natürlich mit der Beurteilung der theologischen Sachgemäßheit der Lehre vom doppelten Hervorgang des Geistes zusammenhängt, „aber zugleich massive ekklesiologische, bekenntnis- und traditionshermeneutische Implikationen hat, von den liturgischen Aspekten zu schweigen".[20] Die Zögerlichkeit des Westens gegenüber der unisono Forderung der Orthodoxie nach Streichung des Bekenntniszusatzes ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass „mit der

[16] *Walter Kaspar*: Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 272.
[17] *Yves Congar*: Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 451.
[18] *Wilfried Härle*: Dogmatik, Berlin – New York 1995, 404.
[19] *Oberdorfer*: a.a.O., 507.
[20] *Oberdorfer*: ebd.

Wiederherstellung des Ursprungstextes des NC im Westen aber verschieden weitreichende Konsequenzen für die Kirchengemeinschaft, unterschiedliche Richtungs- und Zielvorgaben für das weitere ökumenische theologische Gespräch und unterschiedliche Urteile über die Tolerabilität der Filioque-Lehre als westliche Partikulartradition verbunden werden".[21]

Es sei noch zu erinnern, dass alle bisher verfassten Dokumente Memoranden sind, die sich an die Kirchen richten und kirchliche Entscheidungen nahe legen; sie sind aber ihrerseits nicht kirchlich verbindlich. Das Filioque-Problem ist bereits 1970 bei den Altkatholiken beantwortet worden, indem ein Verzicht auf den Filioque-Zusatz bei gleichzeitiger Verwerfung einer kausativen Beteiligung des Sohnes am Hervorgang des Geistes vollzogen wurde. Ebenso strich die Anglikanische Kirchengemeinschaft offiziell den Filioque-Zusatz vom NC nach der Lambeth-Konferenz von 1988. Es ist kein Zufall, dass diese beiden Kirchen diesen Weg als erste gegangen sind; ihre ekklesiologische altkirchlich-episkopale Besinnung hat sie offensichtlich am ehesten dazu geführt, zumindest die formale Irregularität des Bekenntniszusatzes anzuerkennen.

Die Rolle der Theologie

Die Konsenssuche hat inzwischen ein Niveau erreicht, das die akademisch-theologische Diskussion überschreitet und Folgendes fordert: „Es geht jetzt um kirchlich-normative Entscheidungsprozesse, die kirchenrechtlich und liturgisch verbindliche Regelungen nach sich ziehen. Dabei wird die Komplexität, Pluralität und Reversibilität der Resultate theologischer Forschung notwendig reduziert auf Entscheidungsoptionen. Soll das Glaubensbekenntnis ohne Filioque in Gottesdiensten, in den verbindlichen Lehrdokumenten niedergelegt werden – oder nicht? Soll eine filioquistische Trinitätslehre als *häretisch*, als *unangemessen*, als *möglich* oder gar als notwendig beurteilt werden? Theologische Forschung kann zu den inhaltlichen, bekenntnishermeneutischen wie auch zu ihrer Entstehung und ihrer prozeduralen Entwicklung gutachterlich beitragen; sie kann außerdem zu bereits vollzogenen kirchlichen Lehrentscheidungen analytisch-diagnostisch und kritisch-konstruktiv Stellung nehmen. Sie kann diese kirchlichen Vollzüge aber weder autoritativ vorwegnehmen noch ersetzen."[22]

---

[21] *Oberdorfer*: ebd.
[22] *Oberdorfer*: ebd., 508.

Die Grundfragestellung der Studientagung der Stiftung PRO ORIENTE in Wien im Jahr 1998 lautete, ob die römische „Klarstellung" in dem Geflecht all dieser Problematiken und Perspektiven zum Anlass einer allgemeinen ökumenischen Klärung des Filioque-Problems werden könnte: „Es gilt nun, einen Weg zu suchen, wie wir ohne Aufgabe unserer jeweiligen Identität einen Konsens erreichen – und zwar sowohl in Bezug auf den Text des uns allen gemeinsamen Glaubensbekenntnisses als auch in Bezug auf die gegenseitige Anerkennung der Zulässigkeit und intentionalen Rechtgläubigkeit unserer verschiedenen Traditionen der Pneumatologie."[23]

3. Theologische Reflexion der „Klarstellung"

Die Stellungnahmen der Tagung des Instituts PRO ORIENTE in Wien 1998 zur päpstlichen „Klarstellung" haben sowohl die hermeneutische als auch die systematisch-dogmatische Seite des Filioque-Problems berührt. Die hermeneutische Seite betrifft die neutestamentliche Grundlegung des Hervorgehens des Heiligen Geistes (*ekpóreusis*), während die systematische das Geflecht der Ursprungsrelationen der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit und ihrer Formulierungen in der systematischen Trinitätstheologie der östlichen bzw. westlichen Tradition aufgreift. Diese Stellungnahmen auf die spezifischen hermeneutischen bzw. dogmatischen Aspekte des Problems bilden die theologische Reflexion der „Klarstellung", die im Folgenden dargelegt wird.

3.1 Die hermeneutische Reflexion der ekpóreusis

Die hermeneutische Reflexion der „Klarstellung" über das Hervorgehen des Heiligen Geistes konzentriert sich hauptsächlich auf die Anwendung der Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität bei der Auslegung biblischer Schriftstellen mit trinitätstheologischem Inhalt. Aus den diesbezüglichen Stellungnahmen wurde deutlich, dass diese Unterscheidung für das theologische Denken der Kirchenväter des 4. Jahrhunderts ein *sine qua non* war, und sie ist bis heute für die orthodoxe Trinitätstheologie von fundamentaler Bedeutung. Im Gegensatz dazu kommt von der westlichen Seite Zweifel auf, wenn es um die allgemeine Gültigkeit und Anwendung dieser Unterscheidung geht. Es werden auch Forderungen

[23] *Peter Hofrichter*, in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 41.

formuliert für eine präzisere Analyse der Aussageabsichten der Autoren strittiger Schriftstellen durch die historisch-kritische Methode.

Das orthodoxe neutestamentliche hermeneutische Schema für das ewige Hervorgehen und die zeitliche Sendung des Heiligen Geistes

Die „Klarstellung" führt Kirchenväter des Ostens an, die überzeugend ausführen, dass der Heilige Geist von Ewigkeit her vom Vater ausgeht und in die Welt vom Vater durch den Sohn (*di' hyioû*) gesandt wird. Der patristisch bezeugte Unterschied zwischen dem ewigen Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seiner zeitweiligen Sendung in die Welt vom Vater durch den Sohn wird von orthodoxer Seite[24] auf die Zeitformen der Verben einiger neutestamentlichen Zeugnisse gestützt:

Zeitformen der Verben

In Joh 15,26 werden zwei verschiedene Zeitformen verwendet: „*ausgeht*" (*ekporeúetai*) und „*ich werde senden*" (*egó pémpso*).

Das **Präsens** „*ausgeht*" deutet den Zustand des Heiligen Geistes in der göttlichen Dreifaltigkeit als einen ewigen und unveränderlichen. Auch hinsichtlich der zweiten Person, also der des Sohnes, gibt es eine Analogie. Mit dem Hilfsverb „sein", welches Christus im Präsens gebraucht, drückt er seinen ewigen Zustand aus. Er offenbart: „*ehe denn Abraham ward, bin ich*" (Joh 8,58).

Das **Futur** „*ich werde senden*" weist auf die Sendung des Heiligen Geistes in der Zeit hin. Christus hat oft diese Sendung mit zeitlichen Verbformen im Futur ausgedrückt, wie z. B. „*er (der Vater) wird euch einen anderen Tröster geben*" (Joh 14,16); „*aber der Tröster, der heilige Geist, welchen mein Vater senden wird*" (Joh 14,26). Auf eine Person, die schon da ist und „*ausgeht*", weist das Futur hin. Ebenso ist damit die Weise des Ursprungs dieser Person ausgesagt.

Ginge der Heilige Geist auch vom Sohn aus, hätte da nicht Christus sagen müssen: „Der von uns ausgeht" bzw. „der vom Vater und mir ausgeht". Nun ist es jedoch Fakt, dass Christus spricht „der vom Vater ausgeht" und damit offensichtlich den ewigen hypostatischen Ausgang des mit dem Vater verbundenen Heiligen Geistes von dessen Sendung in der Zeit

[24] Die Formulierung stammt vom bulgar.-orth. Prof. *Totju Koev* (Sofia), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O.,167.

unterscheidet. Dabei ist zu beachten, dass an der Sendung des Geistes in der Zeit Vater und Sohn beteiligt sind.

In den Worten Jesu „*wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen. Derselbe wird mich verherrlichen; denn von dem Meinem wird er's nehmen und euch verkündigen*"[25] (Joh 16,13–14) wird auch das Futur verwendet: „*er wird senden*", „*er wird lehren*", „*er wird in die Wahrheit führen*", „*er wird sprechen*", „*er wird verherrlichen*", „*er wird nehmen*", „*er wird verkünden*". Das ist auch ein eindeutiger Beweis, dass es nicht um den ewigen, hypostatischen Ausgang, sondern um eine Sendung des Heiligen Geistes in der Zeit geht. Die Sendung in der Zeit wird hier vor allem auf das Erlösungswerk Christi bezogen, der als Gottes Sohn die Kirche gründet und belebt, womit diese Sendung als wesentlicher Heilsfaktor definiert ist. Daher kann die Unterscheidung zwischen dem ewigen innertrinitarischen Leben und der innerweltlichen Wirkung der Heiligen Dreifaltigkeit anhand der zeitlichen Formen der verwendeten Verben der Schriftstellen generell angenommen werden.

Die Einwände zum orthodoxen hermeneutischen Schema vom ewigen Hervorgehen und der zeitlichen Sendung des Heiligen Geistes

Problematische Generalisierung

Die Frage der abendländischen Theologie an das orthodoxe hermeneutische Schema, wonach die Präsensform der Verben den ewigen Status und die Futurform die zeitliche Wirkung der Heiligen Dreifaltigkeit angeben, betrifft seine generelle Anwendung. Westliche Theologen weisen darauf hin, dass es ein Problem ist, auf die problematische Generalisierung der Interpretation der Verbformen zu zeigen, wenn die Präsensform der Verben die ewige Beziehung zwischen Sohn und Geist beschreiben soll und die Futurform die heilsgeschichtliche Beziehung zwischen Sohn und Geist.

[25] Zur Erläuterung ist hier noch Folgendes zu sagen: Die trinitarischen Personen sprechen immer nur ein und dieselbe Wahrheit, wenngleich das Sprechen der jeweiligen Person immer von ihrer hypostatischen Eigenart geprägt ist. Somit spricht auch der Heilige Geist nichts, was den anderen beiden Personen nicht bekannt wäre. Dies bedeutet auf das Erlösungswerk Christi bezogen, dass er nur das sprechen kann, was Christus zuvor gesprochen hat und somit die Jünger in ein tieferes Verstehen der Heilswahrheiten Christi einführt (vgl. Joh 16,12).

Dann entstehen neue hermeneutische Probleme: z. B. die Präsensform *lambánei* (= nimmt) der Stelle *„diá toûto eîpon óti ek toû lambánei ke anageleî hymîn"* (Joh 16,15).[26] Somit stellt sich die Frage, ob das Präsens *lambánei*, das sich auf die Beziehung Sohn-Geist bezieht, einen ewigen oder einen heilsgeschichtlichen Zustand ausdrücken will.[27] An dieser Stelle ist man schon auf den Unterschied zwischen der Vulgata und dem griechischen Text verwiesen. Die Vulgata hat ja eine Akzentverschiebung vorgenommen durch die Verwendung des Futurs *accipiet*.

Joh 15,26

Die Frage, die oft bezüglich der Stelle Joh 15,26 von westlichen Theologen gestellt wird, ist, ob sich die Differenzierung der Zeitformen der Verben im Sinne einer Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität mit dem ganzen Kontext des Johannesevangeliums verträgt. Für den römisch-katholischen Raum (und darüber hinaus) ist es wirklich eine Frage, ob solche Interpretationen den tatsächlichen historischen Aussageabsichten des Evangelisten entsprechen. Es gibt natürlich einige Stellen, die in Bezug auf die *ekpóreusis* relevant sind. Aus diesem Grund wird behauptet, dass eine Festlegung auf diesen Terminus niemals absolut sein kann, wenn man die biblische Transparenz wahren will. Außerdem wird dem Osten vorgeworfen, „dass er sich im Filioque-Problem auf eine strikte Unterscheidung zwischen Ökonomie und immanenter Trinität festgelegt hat, die nicht für alle Zeiten verpflichtend sei. Diese stelle eine zusätzliche Festlegung und Überfrachtung gegenüber den Lehren der Konzilien von

[26] Der Hinweis stammt vom röm.-kath. Prof. *Waclav Hryniewicz* (Lublin), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 183.

[27] Es lohnt sich, über diese Schriftstelle Folgendes anzumerken: Während die orthodoxe Auslegung hierin das Werk des Geistes in der Heilsgeschichte gedeutet sieht, wird sie fast von der Gesamtheit der lateinischen Kirchenväter in einer Art und Weise interpretiert, die eine nicht ausreichende Unterscheidung zwischen dem ewigen Hervorgehen und der heilsgeschichtlichen Sendung des Heiligen Geistes offenkundig macht; diese ist eher als Resultat ihrer Tendenz zu verstehen, *Theologia* im Rahmen der *Oikonomia* zu betreiben. Folgende Beispiele belegen diese Behauptung: *„... certe id ipsum atque unum esse existimabitur, a Filio accipere, quod sit accipere a Patre"*, Hilarius von Poitiers, De Trinitate VIII, 20 PL 10, 250C-251A; *„ergo Spiritus a Christo accipit, ipse Christus a patre, et idcirco et Spiritus a patre"*, *„et sequitur, si a filio habet quod est"*, Marius Victorinus: Adversus Arium I 13, PL 8, 1048B;1050B. Mehr dazu in: Martzelos: a.a.O., 101–131.

Nizäa und Konstantinopel dar, die dem biblischen und konziliaren Befund nicht standhalte".[28]

Auch in einigen protestantischen Kreisen herrscht der Eindruck, dass der Sinn des Begriffs *ekporeúesthai* von Joh 15,26 nicht mit dem der *ekpóreusis* der Kirchenväter des 4. Jahrhunderts übereinstimme. Demnach bezeichne das *ekporeúesthai* eher die heilsgeschichtliche Sendung des Heiligen Geistes in die Welt und nicht den ewigen Ausgang des Geistes vom Vater, was nämlich heißt, dass der Sitz im Leben der Stelle rein ökonomisch sein solle. Diese mögliche Differenz zwischen der Interpretation einer Schriftstelle im 4. Jahrhundert und der aktuellen historisch-kritischen Exegese bedeutet, dass „sie uns dazu nötigt, die Interpretation des 4. Jhs. in das Licht der ursprünglichen Meinung der Heiligen Schrift zu stellen und von daher zu einer Re-Interpretation dessen, was im 4. Jh. gesagt worden ist, zu kommen. Dies bedeutet, das heilsgeschichtliche Moment, das meinem Verständnis nach in Joh 15,26 ausgesagt ist, zur Interpretation der Trinitätsaussagen des 4. Jhs. heranzuziehen, um so die Aussagen des 4. Jhs. über die immanente Trinität an den heilsgeschichtlichen Vorgang zurückzubinden"[29].

Diese These stützt sich auf die Auslegung des Johannesevangeliums von Rudolf Schnackenburg, der zu Joh 15,26 anmerkt: „Die Doppelaussage, dass Jesus ihn sendet und dass er vom Vater ausgeht, ist ein synonymer Parallelismus, der variierend das gleiche sagt. Die meisten Väter und noch einige neuere katholische Exegeten (wie Lagrange, Tillman, Huby, Behler, Schanz, Kuhl) verstehen den ‚Ausgang vom Vater' innertrinitarisch als Hervorgehen der dritten göttlichen Person aus dem Vater (Griechen), und dem Sohn (Lateiner, Filioque); aber dieser Gedanke, der für sich genommen möglich und für das dogmatische Denken konsequent ist, liegt außerhalb der joh. Sicht. Der joh. Jesus kann seine Sendung vom Vater auch durch die Wendung ausdrücken ‚ich bin von Gott' (bzw. vom Vater) ausgegangen (*exélthon*) (8,42· 13,3· 16,27· 17,8), und wir sahen zu (7,29 und 8,42), dass sie keinen anderen Sinn hat; *ekporeúesthai* aber ist nur eine stilistische Variante zu *exérchesthai*"[30].

Nach all dem hat die patristische Interpretation von Joh 15,26 für viele abendländische Theologen keinen absoluten, sondern nur einen relativen Charakter. Sie wird als eine mögliche Interpretation angenommen, was

[28] Diese Anmerkungen stammen vom röm.-kath. Prof. *Hans-Joachim Schulz* (Würzburg), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 50.

[29] Nach dem luth. Prof. *Ulrich Kühn* (Leipzig), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 184.

[30] *Rudolf Schnackenburg*: Das Johannesevangelium, Band III, Freiburg 1977, 135–136.

aber nicht bedeutet, dass diese mit der ursprünglichen Intention des Evangelisten übereinstimmt. In diesem Fall wird von einer theologischen Weiterentwicklung oder von einer dynamischen Re-Interpretation der Schriftstelle gesprochen, wobei der innertrinitarische Ausgang in die Stelle hineinprojiziert wurde. Es gibt auch Theologen, die akzeptieren, dass durch die historisch-kritische Methode die Schriftinterpretation der Kappadokier weder bewiesen noch widerlegt werden könne, da man sich auf einer anderen Argumentationsebene befinde. „Wir können dies nur durch systematisch-theologische Überlegungen tun. Jedenfalls ist es sehr wichtig, dass wir uns darüber im Klaren sind, auf welcher Ebene wir argumentieren."[31]

Aus den bisherigen Diskussionen über die hermeneutische Dimension der *ekpóreusis* wird das Anliegen der westlichen Theologie deutlich, die die Differenz zwischen biblischen Aussagen und dogmatischen Entfaltungen offen halten will, weil sie in den letzteren ein grundsätzliches hermeneutisches biblisch-theologisches Problem sieht. Außerdem wird – vor allem von den Protestanten – die Frage nach der Bedeutung der biblischen Tradition gestellt, vor allem ob alle dogmatischen Aussagen bereits mit der Bibel belegt werden können.[32]

Die orthodoxe Antwort und die Basis der orthodoxen Hermeneutik

Die orthodoxe Antwort auf die westlichen Einwände zum absoluten Charakter der Anwendung der Unterscheidung zwischen *Theologia* und *Oikonomia* bei der Auslegung biblischer Texte gibt Folgendes zu bedenken.

Soteriologische Basis

Es gibt Schriftstellen im Neuen Testament, die von der Sendung des Geistes von Christus in die Welt oder von der Führung Christi in die Wüste sprechen, wie z. B. *„wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden"* werde (Joh 15,26) oder *„und ward vom Geist in die Wüste geführt"* (Lk 4,1). Solche Stellen könnten unter bestimmten Voraussetzungen zur

[31] Nach dem röm.-kath. Prof. *Bernd Jochen Hilberath* (Tübingen), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O.,184.

[32] Hier wird wieder das klassische Problem der Protestanten deutlich, welches vom Repräsentanten des protestantischen Neoliberalismus Adolf von Harnack Anfang des 20. Jhs. formuliert wurde: Das orthodoxe Dogma ist ein Produkt des antiken griechischen Denkens, das nicht im biblischen Wort verwurzelt ist. Mehr dazu in: *Georgios Martzelos*: Geschichte der orthodoxen Theologie und Spiritualität, Thessaloniki 2002, 1–6.

Schlussfolgerung führen, das die Person des Sohnes Ursprung der Person des Geistes ist und umgekehrt. Um jede Verwirrung bei der Auslegung solcher trinitarisch ausgerichteten Schriftstellen zu vermeiden, welche die eine Person zum Ursprung der anderen machen würden, entstand die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität bei der hermeneutischen Untersuchung dieser Stellen. Diese Unterscheidung hat in der orthodoxen Hermeneutik absoluten Charakter, weil sie auf einer soteriologischen Basis beruht. Ihr Hauptziel ist die Bewahrung der soteriologischen Wirklichkeit für den Menschen, die auf jeden Fall gestört wird, wenn durch die Vermischung der ewigen mit den zeitlichen Beziehungen der göttlichen Personen, diese ihre ontologische Selbständigkeit verlieren, zu abhängigen Geschöpfen degradiert werden und dadurch konsequenterweise ihre soteriologische Wirkung nicht mehr erfüllen können. Für die orthodoxe hermeneutische Tradition war diese Unterscheidung eine sichere und erfolgreiche Methode sowohl bei der Vermeidung wie auch bei der Bekämpfung von häretischen Irrlehren.

Diese Unterscheidung wurde massiv vom Hl. Athanasius gegen die Arianer und Pneumatomachen verwendet und diente als die gemeinsame Richtlinie, trotz ihrer Variationen und Differenzierungen in früheren oder späteren Perioden der orthodoxen Theologie. Obwohl diese Unterscheidung methodologisch auf konkrete Schriftstellen angewandt wird, die ausgelegt werden sollen, wird sie weder an den Buchstaben noch an apriori theoretischen Prinzipien gebunden, sondern sie stützt sich auf die lebendige Heilsgeschichte, das heißt auf die lebendige Erfahrung Gottes in der Kirche. Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung bezüglich des Filioque-Problems wird im Teil der systematischen Reflexion analysiert.

Patristische Hermeneutik

Die westlichen Einsprüche zu Kompatibilität der orthodoxen patristischen Auslegungen mit der ursprünglichen Intention der pneumatologischen Stellen der Heiligen Schrift werfen erneut Fragen auf bezüglich der Auffassung über die hermeneutische Schriftauslegung und ihre Methoden, die von den einzelnen Konfessionen aufgrund ihrer theologisch-kirchlichen Voraussetzungen akzeptiert und praktiziert werden.

Aufgrund ihres Selbstbewusstseins als Leib Christi versteht die orthodoxe Kirche den hermeneutischen Prozess als eine charismatische Funktion ihres Leibes, der zum einen nicht autonom außerhalb dieses Leibes

betrieben werden kann und zum anderen dessen Aufbau und Wachstum dient. Aus dieser Sicht sind die trinitätstheologischen patristischen Auslegungen wahr, weil sie nicht private Meinungen der Kirchenväter blieben, sondern sie wurden vom Körper der Kirche durch aufeinander folgende ökumenische Konzilien rezipiert, um ihn aus vielfältigem häretischen Befall zu befreien. Das bedeutet aber nicht, dass die orthodoxe Hermeneutik auf die patristische Hermeneutik fixiert ist und stehen bleibt. Ohne diese zu ignorieren oder zu annullieren, versucht sie ständig, unter der zur Vollkommenheit führenden Wirkung des Heiligen Geistes, diese theologisch zu erweitern oder sogar zu übertreffen. Denn nur unter dieser Voraussetzung bleibt sie dem Geist der Väter treu.[33]

Im Falle des Heiligen Geistes war es für die Kirchenväter notwendig, einen von der Zeugung des Sohnes unterschiedlichen Begriff für das Hervorgehen des Geistes aus dem Vater zu finden, „um die Vorstellung des Sohnes und des Geistes als Zwillinge[34] zu vermeiden"[35]. Aus diesem Grund hat Gregorios von Nazianz, ausgehend von Joh 15,26 diese biblische Terminologie für die Dogmatik herausgearbeitet. Es wird auch für die Stelle Joh 15,26 betont, dass „die unterschiedlichen Zeitformen, Futur (ich werde senden) und Präsens (der hervorgeht) anzeigen, dass es sich um zwei unterschiedliche Vorgänge handelt und nicht nur um eine Doppelaussage, einen ‚synonymen Parallelismus', wie dies Schnackenburg kommentierte. Wer weiß, ob die Interpretation der Kirchenväter nicht auch die ursprüngliche sein kann?"[36]

Neuere Hermeneutik

Die neuere orthodoxe Hermeneutik verwendet die historisch-kritische Methode,[37] wenn auch nicht ohne Vorbehalte,[38] und ist gleichzeitig der

---

[33] *Petros Vasiliadis*: Hermeneutik der Evangelien, Thessaloniki 1995, 72.

[34] *Gregorios von Nazianz*: Oratio 31, PG 36, 140C.

[35] *Grigorios Larentzakis:* in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O.,182.

[36] *Larentzakis*: ebd.

[37] *Vasiliadis*: a.a.O., 75.

[38] Diese stammen hauptsächlich aus der „russischen" Schule: Der p. Georgios Florovsky hat die neue Methode nicht abgelehnt und einfach auf ihre Grenzen hingewiesen, in: *Georgij Florovsky*: The Patterns of Historical Interpretation, ATR 50, 1968, 29. Der p. John Breck akzeptiert die neue Methode, er insistiert jedoch auf die Notwendigkeit der *theoría* (*theoptía*) als die nötige Voraussetzung auf der Seite des Forschers, „der sich unter der Inspiration des Geistes der Wahrheit stellen soll", in: *John Breck*: Theoria and Orthodox Hermeneutics, SVTQ 20, 1976, 217. Derselbe behauptet, dass die orthodoxe hermeneutische

Grenzen ihrer Anwendung auf biblische Texte bewusst. Die historisch-kritische Methode wird als ein direkter Nachkomme der patristischen Typologie betrachtet, der mittels seiner historischen Sprache präziseren Annährungen des Wortes Gottes in den biblischen Texten garantiert. Während aber die Methode als geeignet für die *Übersetzung* (Transfer des ursprünglichen Inhalts eines Textes in das sprachliche Idiom des Forschers) und für die *Exegese* (Entdeckung des ursprünglichen Sinns eines Textes) gehalten wird, wird ihre Schwäche bei der *Hermeneuia* (Transfer des ursprünglichen Sinns in die gegenwärtige Wirklichkeit) betont. In dieser letzten Phase fließt auch die Erfahrung der patristischen Theologie mit ein, also die geistliche Erleuchtung und Inspiration durch den Heiligen Geist (*theoptía*). „Diese Phase befindet sich grundsätzlich außerhalb der orthodoxen biblischen Wissenschaft, und damit außerhalb der kritisch-historischen Methode."[39]

Hellenisierung der Dogmen

„Es hat sich als grobes Missverständnis erwiesen, wenn im Westen immer wieder behauptet wurde, die griechischen Kirchenväter seien von der griechischen Metaphysik ausgegangen, wenn sie (Trinitäts-)Theologie betrieben haben."[40] Die orthodoxe These dazu behauptet, dass „das christliche Dogma nicht als ein Produkt des griechischen Geistes betrachtet werden kann, da es schon in ursprünglicher Form, wie in einem Keim, in der Heiligen Schrift angelegt ist. Seine Form hat sich natürlich einer sprachlichen Entwicklung auf der Basis der griechisch-philosophischen Terminologie unterzogen, blieb aber seinem Inhalt nach von seiner ursprünglichen bis zur voll entfalteten kirchenamtlichen Form unverändert".[41] Das bedeutet, es kann für die Dogmen, die schon in der Schrift dem Keim nach immanent sind und außer ihr nicht zu denken sind, nur eine sprachliche formale Entwicklung geben.

Methode unvollständig ist, „wenn sich der Exeget nur mit der Intention des Autors befasst (ebd., 208). Aus der „griechischen" Schule hält auch der Prof. *Ioannis Romanides* (†2001) die *theoría* für das charakteristische Merkmal der orthodoxen Hermeneutik, in: *John Romanides*: Filioque, in: Kleronomia (1975), 504.

[39] *Vasiliadis*: a.a.O., 80.

[40] *Larentzakis*: a.a.O., 182.

[41] *Georgios Martzelos*: Geschichte der orthodoxen Theologie und Spiritualität, Thessaloniki 2002, 1.

3.2 Die systematische Reflexion der ekpóreusis

Die systematische Reflexion der *ekpóreusis* bezüglich der päpstlichen „Klarstellung" berührt eine Reihe von trinitarischen Begriffen, Formeln und Unterscheidungen, welche fast alle Seiten des Filioque-Problems abdecken. Diese Begriffe, Formeln und Unterscheidungen, welche sowohl die ewigen Beziehungen zwischen den Personen der Heiligen Dreifaltigkeit, als auch ihre Beziehungen mit der Schöpfung in der Zeit bestimmen, wurden (und werden immer noch) nicht gleichermaßen in Ost und West verstanden. Ihr Verständnis wird als äußerst wichtig betrachtet, weil es für die grundsätzliche Voraussetzung einer erfolgreichen Auseinandersetzung mit dem Filioque-Problem gehalten wird.

Begriffe

In der „Klarstellung" wird nicht hinreichend erklärt, ob der Vater der einzige Ursprung oder die alleinige Ursache des Hervorgehens des Heiligen Geistes ist. Daher ist es in jeder Hinsicht wichtig, die Begriffe Quelle *(pegé),* Ursprung *(arché),* Ursache *(aitía) und* Person *(prósopon), welche die Heilige Dreifaltigkeit betreffen,*[42] *zu verdeutlichen.*

Quelle, Ursprung

Die Begriffe Quelle und Ursprung der Trinitätslehre waren zumindest seit dem Hl. Athanasius im Osten und Westen bekannt. Diese Bezeichnungen waren auf den Vater bezogen und bedeuteten die natürliche Herkunft des Sohnes und des Geistes von ihm. Der Sinn ihres Gebrauchs konzentrierte sich eher auf eine „natürliche" und daher unpersönliche Vorstellung über Gott. Verschiedene Theologen haben im 4. Jahrhundert auf diese unpersönliche Weise die Wesensgleichheit (*homooúsion*) interpretiert.

Dieser Punkt bedarf im Fall des Filioque einer besonderen Hervorhebung: „In der byzantinischen Periode klagte die orthodoxe Seite die lateinischsprechenden Christen an, die das Filioque unterstützten, zwei

[42] Der Metropolit von Pergamon Ioannis Zizioulas (Athen-Konstantinopel) ist der Ansicht: „Das ist der springende, vielleicht entscheidende Punkt der Filioque-Kontroverse", in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O.,141. Auch die anderen orthodoxen Stellungnahmen machen es klar, dass dies die fundamentale Herausforderung der Orthodoxen für die Lösung des Filioque Problems ist.

Götter einzuführen, vor allem deswegen, weil sie glaubte, dass das Filioque nicht bloß zu zwei Quellen oder Ursprüngen, sondern eher zu zwei Ursachen in der Heiligen Dreifaltigkeit führte."[43] Das macht die Analyse des Begriffs Ursache in der Trinitätslehre notwendig.

Ursache

Die Einführung des Begriffs *Ursache* durch die Kappadokier war kein Zufall. Anders als die Begriffe Quelle und Ursprung, die ihrer Herkunft nach auf die „Natur" abzielen und damit das *homooúsion* zum Ausdruck bringen, zielt der Begriff *Ursache* auf den persönlichen Urheber als wollenden, nämlich auf den Vater. Während also der Ursprung unpersönlich sein kann, ist die Ursache immer persönlich, d. h. mit einer Person verbunden, in der Trinität mit der Person des Vaters. Die Einzigkeit der Person des Vaters impliziert daher die Existenz nur einer Ursache in der Trinität.

Die Identifizierung der Ursache mit der Person des Vaters wurde erst durch die Unterscheidung zwischen Substanz und Person in der Gottheit möglich. Eunomius identifizierte den Vater mit der Substanz und dadurch versuchte er zu beweisen, dass der Sohn außerhalb der Substanz des Vaters sei. Mit der Unterscheidung zwischen Substanz und Person legten die kappadokischen Väter die Grundlage, auch die Beziehungen „Vater", „Sohn" und „Geist" zu klären, da diese nicht die Substanz, sondern die Personalität ausdrücken. Dadurch konnten sie abwehren, dass die anderen beiden göttlichen Personen, Sohn und Geist, aus der göttlichen Substanz herausfielen. „Die Tatsache also, dass der Gedanke des *aítion* mit der Personalität und

[43] Das wird aus der Antwort des Hl. Maximos des Bekenners an die Byzantiner zum Filioque ersichtlich: Ad Domnum Marinum Cypri presbyterum, PG 91, 136A-B „*Über den Ausgang haben sie [die Römer] die Zeugnisse der lateinischen Väter angeführt und selbstverständlich darüber hinaus das des hl. Kyrill von Alexandrien in seiner weihevollen Studie über das Evangelium des hl Johannes. Auf dieser Grundlage legten sie dar, daß sie aus dem Sohn nicht die Ursache (aitía) des Geistes machen. Sie wissen in der Tat, daß der Vater die alleinige Ursache des Sohnes und des Geistes ist, des einen durch Zeugung und des anderen durch ekpóreusis – aber sie erklärten, daß dieser durch den Sohn ausgeht (proiénai), und zeigten so die Einheit und Unveränderlichkeit des Westens auf*" (*«Και το μεν πρώτον, συμφώνους παρήγαγον χρήσεις των Ρωμαίων πατέρων· έτι γε μην και Κυρίλλου Αλεξανδρείας, εκ της πονηθείσης αυτώ εις τον ευαγγελιστήν άγιον Ιωάννην ιεράς πραγματείας· εξ ων, ουκ αιτίαν τον Υιόν ποιούντας του Πνεύματος, σφάς αυτούς απέδειξαν· μίαν γαρ ίσασιν Υιού και Πνεύματος τον Πατέρα αιτίαν· του μεν κατά την γέννησιν, του δε κατά την εκπόρευσιν· αλλ' ίνα το δι' αυτού προϊέναι δηλώσωσιν· και ταύτη το συναφές της ουσίας και απαράλλακτον παραστήσωσιν»*) („Klarstellung", § 16). Die Authentizität dieses Briefes ist umstritten.

nicht mit der Substanz verbunden ist, zeige laut den Kappadokiern, dass keine Kausalität damit verbunden sei, keine notwendige Kausalität und keine substanzielle Kausalität."[44]

Es ist richtig, wenn die „Klarstellung" feststellt, dass das IV. Laterankonzil das anatema sit gegen alle spricht, die die göttliche Substanz zur Quelle oder Ursache der beiden Sendungen machen wollen. Trotzdem scheint ein Verstehen der persönlichen Implikationen des Begriffes Ursache gemäß dem kappadokischen Verständnis der lateinischen Tradition allerdings unbekannt zu sein.[45] Deswegen müssen erneut zwei fundamentale Fragen an die westliche Theologie gerichtet werden: 1) ob sie bereit ist, das kappadokische *aítion* als verschieden von den Begriffen *pegé* oder *arché* anzuerkennen[46] und 2) ob sie nämlich in der Lage wäre, zuzugeben, dass der Sohn keinesfalls eine Ursache für den Ausgang des Geistes darstellt. Eine positive Antwort zu diesen beiden Fragen würde eine viel größere Annäherung der beiden Traditionen im Hinblick auf das Filioque ermöglichen.

Die Logik der Ursache

Die Forderung an die westliche Theologie, den kappadokischen Begriff der Ursache zu akzeptieren, wird von seiner inneren ausschließenden Logik diktiert, die folgendermaßen zu erklären sei. „Die Bedeutung der kappado-

---

[44] *Zizioulas*, in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O.,176.

[45] Der reform. Prof. *Alasdair Heron* (Bern) erinnert daran, dass zur Zeit der Kappadokier eine alexandrinische Tradition existierte, die (trotz ihrer Kenntnis der Kappadokier) die Idee der *aitía* (als Bezeichnung für die Beziehung zwischen Vater und Sohn) ablehnten: „An mehreren Punkten werde ersichtlich, dass die kappadokische Traditionslinie und die ägyptische Traditionslinie nicht immer übereinstimmten, sogar in der Hauptperiode um 400", in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 174.

[46] Es gibt natürlich Stellen in der kappadokischen Trinitätstheologie, bei denen die Begriffe „Ursprung" und „Ursache", wenn nicht identisch, so doch mindestens synonym verwendet werden, wie z. B.: *Gregorios von Nazianz*: Oratio 20, PG 25, 1073A: „Insofern es die Eigenschaften des Vaters betrifft, ist er ursprungslos und wird als Ursprung betrachtet und genannt (Ursprung nämlich als Ursache und als Quelle und als ewiges Licht) …". («Αι δε ιδιότητες, Πατρός μεν, και ανάρχου, και αρχής επινοουμένου και λεγομένου (αρχής δε, ως αιτίου, και ως πηγής, και ως αϊδίου φωτός)…»).Und auch dies: „Die Tatsache also, dass der Vater existiert, geht mit der zusammen, dass der Einziggeborene von dem geboren ist, der existiert ohne nach ihm zu sein, nur dann aber, wenn wir spekulativ den Anfang denken; den Anfang als Ursache", ebd, 1077A. («Ώστε συντρέχει το είναι του Πατρός τω γεννήσθαι του Μονογενούς, εξ αυτού τε υπάρχοντος, και ου μετ' αυτόν, ή επινοία μόνη τη της αρχής· αρχής δε ως αιτίου»). Deswegen bedarf die Art und Weise ihres Gebrauchs von den Kappadokiern allein aus Gründen dogmengeschichtlicher Transparenz einer weiteren Klärung.

kischen Idee des *aítion* wird klar, wenn wir den Satz ‚Ursprung ohne Ursprung' beachten, dem das Vatikanische Dokument große Bedeutung zumisst. Zu sagen – wie im Dokument geschehen –, dass der Vater ‚Ursprung ohne Ursprung' ist, würde bedeuten, dass auch in der Dreifaltigkeit ein Ursprung ist, der seinerseits einen Ursprung hat, nämlich der Sohn, dessen Ursprung im Vater liegt. Aber in diesem Fall würden wir zwei Ursprünge in Gott einführen: einen, der keinen Ursprung hat (= der Vater) und einen anderen, der einen Ursprung hat (= den Sohn). Das würde zur Anerkennung von zwei Ursprüngen (*archaí*) in Gott führen, was theologisch eine sehr gefährliche Idee wäre. Die Bezeichnung *Ursache* (*aítion*) macht es andererseits unmöglich, zwei Prinzipien des Ursprungs in die Dreifaltigkeit einzuführen. Es kann nur ein *aítion* geben, alles andere sind *‚aitiatá, ou ek toû aitíou'*, um mit den Worten Gregorios von Nyssa zu sprechen"[47].

Person

Das soeben Dargestellte wirft die Frage auf, ob der Westen das II. Ökumenische Konzil wirklich voll und ganz rezipiert hat. Im Jahr 451 hat der Westen dieses wohl in Chalcedon formal anerkannt, doch das Filioque-Problem bringt ans Licht, dass das darin enthaltene Verständnis der Kappadokier und die damit verbundene Theologie nicht Eingang fand in die abendländische Tradition. Hierher resultiert die Schwierigkeit westlicher Theologen, ob nun katholisch oder protestantisch, die Lehre des *aítion* in Gott zu akzeptieren. Dies führt zu dem Kuriosum, dass dem Filioque in den theologischen Diskussionen ein größeres Gewicht beigemessen wird als der eigentlichen Lehre vom Heiligen Geist. Nun liegt aber der tiefere Sinn der Unterscheidung von Ursprung (*arché*) und Ursache (*aítion*) darin, wie der Personbegriff in der Theologie aufgefasst wird. Diesen Sinn macht die Antwort der Kappadokier zum ontologischen Problem Gottes ersichtlich: sie wahren nämlich die göttliche Einheit nicht ausschließlich von der gemeinsamen göttlichen Substanz, sondern von ihrem Ursprung bzw. ihrer Ursache, der Person des Vaters, her.[48] Der Begriff *Ursache* taucht auf und

[47] *Zizioulas*, in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O.,146.

[48] „Die radikal neue These, die von den griechischen Kirchenvätern (vor allem von den Kappadokiern) als zusammengefasste Erfahrung über die Kirche zum Ausdruck gebracht wird, ist, dass sie den westlichen Monarchianismus der einen Substanz mit dem ontologischen Prinzip der ‚Monarchie des Vaters' ersetzen: Wenn die Kirche vom *einheitlichen* Gott spricht, von dem *einen* und gleichzeitig *trinitarischen* Gott, bezieht sie diese Einheitlichkeit nicht auf den ontologischen Vorrang der Substanz, sondern auf das ontologische Prinzip oder Ursache

spielt seine Rolle gerade in diesem Punkt, wobei er eine entscheidende Unterscheidung ermöglicht: „Ursache (*aítion*) und Ursprung werden genau dadurch unterschieden, dass letzteres auch unpersönlich verstanden werden kann, während ersteres eine personale Zuordnung fordert."[49]

Was Personsein in der Trinitätstheologie bedeutet, bringt das Filioque ans Licht, da es sich ex definitio nicht auf Substanz, sondern auf Personen bezieht: „Die Worte Vater und Sohn (gerade so wie Geist) sind Beziehungen des Person-Seins, es würde daher nicht notwendig und richtig sein, das Filioque auf einer anderen Ebene einzusetzen außer auf der hypostatischen oder personalen. Mit anderen Worten, die entscheidende, durch das Filioque entstandene Frage ist, ob die ontologische Abhängigkeit des Geistes *einer* Person entspricht oder nicht. Wenn das Filioque theologisch akzeptiert werden soll, kann es nur *ousiodôs* geschehen, das heißt auf der substanziellen Ebene (wie bei Kyrillos von Alexandrien, Maximos der Bekenner, etc.), nicht auf die Ebene der Personen."[50]

Trinitarische Formeln

„Monarchie des Vaters"

Die Idee der „Monarchie des Vaters" wurde in die östliche Trinitätslehre von den kappadokischen Vätern eingeführt, um die Monarchie der Gottheit zu bewahren und die Gefahr eines Tritheismus auszuschließen. Den Kappadokiern nach ist die Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit nicht nur auf Einheit der Substanz bzw. Energien der drei göttlichen Personen zurückzuführen, sondern primär auf die Existenz eines Ursprungs bzw. einer Ursache in der Gottheit schlechthin, die identisch mit der Person des Vaters ist. Der Vater ist die Ursache der Einheit des Wesens und der Energien der Heiligen Dreifaltigkeit.

Obwohl die „Klarstellung" die „Monarchie des Vaters" in Gott ausdrücklich akzeptiert (§ 4, § 9), indem sie sagt, dass die griechische und die lateinische Überlieferung die „Monarchie des Vaters" anerkennen, wird nicht hinreichend erklärt, ob das Filioque mit der „Monarchie des Vaters" vereinbar ist. Nach der orthodoxen Ansicht bezieht sich die „Monarchie des Vaters" ontologisch auf die konstitutive Ebene der Trinität und bleibt mit

---

des persönlichen göttlichen Lebens, die eine Person ist, die Person des Gott-Vaters", *Christos Yannaras:* Entwurf für die Einführung in die Philosophie, Athen 1994 Yannaras, 233.

[49] *Zizioulas*, in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O.,146.

[50] *Zizioulas*: ebd.

dem Filioque unvereinbar[51], denn es ist unmöglich, zwei *archaí* als Ursprünge des Hervorgehens auf dieser Ebene einzuführen, ohne die Monarchie des Vaters zu zerstören. Der eine Gott (Einheit) wird vom Vater bewahrt, nicht von der göttlichen Substanz. Somit wirft das Filioque auch die Frage auf, ob es zulässig ist, dass Gott mit der Person des Vaters identifiziert werden darf oder ob, wie Karl Rahner ausführte, dass „Gott der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist".

In der westlichen Tradition gibt es auch die Position,[52] die sich dagegen wendet, dass der Heilige Geist in einem „sterilen" Zustand bleibt. Dieser Position nach sollte es eine Art reziproke Bewegung oder Kreisbewegung geben, so dass die innertrinitarische Bewegung nicht mit dem Heiligen Geist endet und damit jede Subordination ausgeschlossen wird. Nach der orthodoxen Auffassung aber wird die „Monarchie des Vaters" (als *arché*,

[51] Nach der analytischen Stellungnahme des bulgar.-orth. Prof. *Totju Koev* (Sofia), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 166. Zu der Frage, ob die „Monarchie" eine Subordination des Sohnes und des Geistes voraussetzt, antwortet er: „Eine solche Schlussfolgerung ist jedoch nur im Bereich der menschlichen Erfahrung zulässig, in dem die Ursache immer höher als die Wirkung eingeschätzt wird. In Bezug auf Gott ist dieses Kriterium unzulässig. Bei ihm bringt die Ursache als Vollkommenheit der persönlichen Liebe keine Folgen hervor, die weniger vollkommen sind. Sie wünscht ihre Gleichwertigkeit und ist allein die Ursache für ihre Gleichheit. In Bezug auf Gott gibt es keinen Gegensatz oder keine Gegenüberstellung zwischen Ursache und Folge, sondern es gibt Kausalität innerhalb der einen göttlichen Natur. Diese Kausalität führt weder zu einer äußeren Folge, wie es in der materiellen Welt geschieht, noch zu einer Folge, die sich auflöst in ihr Ursache ...", *Koev*, ebd.: Zu der Frage, ob die „Monarchie" der Gemeinschaft der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit widerspricht, lautet die Antwort: „Es wäre nur ein unvollkommener Versuch, die mit Worten unaussprechliche Gemeinschaft unter den Personen des dreieinigen Gottes zu betonen. Der Vater wäre nicht im echten Sinne des Wortes Vater, wenn er nicht in voller Gemeinschaft mit den beiden anderen Personen wäre, deren Prinzip er ist. Vom absoluten Vater wird der absolute Sohn gezeugt und geht der absolute Geist aus. Diese drei absoluten Personen existieren aber nicht getrennt, was ihnen ihre Absolutheit nehmen würde, sondern sie sind von Ewigkeit her in unteilbarer Einheit untereinander und bilden den einen absoluten Gott in seiner Trinität. Die Trinität ist kein Resultat irgendeines Prozesses, sondern sie ist eine ursprüngliche Gegebenheit. Ihr Ursprung ist in ihr selbst und nicht über ihr. Es gibt nichts, was sie übertreffen könnte: die ‚Monarchie' äußert sich allein in ihr, durch sie und für sie"; *Koev*, ebd. Nach der Auffassung der Altkatholiken (in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 112) bzw. der Rumänen (in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O.,158) gleicht die „Klarstellung" die *Monarchia* mit der *Protarchia* des Vaters an, wegen ihrer Bezugnahme auf die KKK (Nr. 248), welche das Zweite Konzil von Lyon wie folgt deutet: „Gemäß der ewigen Ordnung der göttlichen Personen in ihrer wesensgleichen Gemeinschaft ist der Vater der erste Ursprung des Geistes als ‚Ursprung ohne Ursprung' (DH 1331), aber auch als Vater des eingeborenen Sohnes zusammen mit diesem das ‚eine Prinzip', aus dem der Heilige Geist hervorgeht" (§ 18, § 19).

[52] *Hryniewicz*, in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 173.

aition, etc) mit dieser reziproken Bewegung auf der konstitutiven Ebene eliminiert; eine solche Bewegung wäre nur auf der perichoretischen Ebene des innertrinitarischen Lebens möglich. Deswegen gibt es auf konstitutiver Ebene zwei Möglichkeiten: 1) der Ursprung in Gott wird mit dem Vater identifiziert, so dass der Vater der „Ursprung ohne Ursprung ist". Das würde ausschließen, dass Sohn oder Geist auch Ursprung sein könnten. 2) Der Geist bzw. der Sohn wäre eine Art Ursprung des Sohnes bzw. des Geistes (Spirituque bzw. Filioque). Dann gäbe es keine Grenze für weitere Spekulationen, etwa, dass auch der Geist bzw. der Sohn den Vater hervorbringen könnte.

„Wesensgleiche Gemeinschaft"

In der päpstlichen „Klarstellung" wird die neue Formel „wesensgleiche Gemeinschaft" oder „die Kommunikation der wesensgleichen Gemeinschaft" verwendet, die für den einzigen Ursprung bezugnehmend auf den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn steht. Man liest im Dokument (§ 17): „Die Tatsache, dass in der lateinischen und alexandrinischen Theologie der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn in ihrer wesensgleichen Gemeinschaft ausgeht (*próeisi*), bedeutet nicht, dass es das göttliche Wesen oder die göttliche Substanz ist, die in ihm ausgeht, sondern vielmehr, dass jene vom Vater und vom Sohn, die sie gemeinsam haben, mitgeteilt wird." Auch die folgende Erklärung will die lateinische und griechische Tradition versöhnen bzw. das Filioque verteidigen und belegen, dass die lateinische der griechischen entspricht (§ 20): „Wenn das Filioque der lateinischen Tradition in richtiger Weise verwendet wird, muss es nicht zu einer Subordination des Heiligen Geistes in der Dreifaltigkeit führen. Auch wenn die Katholische Kirche betont, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn bei der Mitteilung ihrer wesensgleichen Gottheit ausgeht, erkennt sie nichtsdestoweniger die Wirklichkeit der ursprünglichen Beziehung des Heiligen Geistes als Person mit dem Vater an, einer Beziehung, die die griechischen Väter mit dem Begriff *ekpóreusis* zum Ausdruck bringen."

Aus orthodoxer Sicht kann die „wesensgleiche Gemeinschaft" nicht als „ein einziges Prinzip" des Ausgangs des Heiligen Geistes akzeptiert werden, weil Gemeinschaft die perichoretische Ebene des innertrinitarischen Lebens der Personen betrifft und die Perichorese des gemeinsamen innertrinitarisches Lebens (wechselseitige Selbsthingabe im Dasein distinkter Personen) bedeutet, aber auf keinen Fall einen wechselseitigen Ursprung

(Grund) für die Mitteilung ihrer Substanz als Beweggrund ihrer konstitutiven Identität ist.[53] Das heißt, die Mitteilung z. B. der göttlichen Substanz des Vaters zum Sohn, die durch die („dem Wesen nach") Zeugung zustande kommt und den Ausdruck ihrer Gemeinschaft darstellt, bedeutet nicht die Mitteilung eines hypostatischen Propriums an den Sohn, welches als inkommunikable bzw. unübertragbare Proprietät des Sohnes außerhalb des Rahmens ihrer „dem Wesen nach" Gemeinschaft und Perichorese liegt. Weil also mit anderen Worten auf der Ebene der gemeinsamen Substanz jede trinitarische Person ihr Wesen (Sein) den anderen mitteilt, würde die Erklärung der Substanz zum konstitutiven Prinzip der Personen automatisch die eine Person zum Ursprung der anderen machen. Somit hat der Ausdruck „wesensgleiche Gemeinschaft" als Ursprung oder Prinzip des Heiligen Geistes einen zweideutigen Charakter:[54] Die Zweideutigkeit besteht in der Tatsache, dass der Heilige Geist seinerseits zum einen als *aitiatón* (Folge), zum anderen als *aítion* (Ursache) für die Konstitution der Person sowohl des Vaters als auch des Sohnes zu betrachten wäre. So etwas wäre aber völlig inakzeptabel.

„Principaliter"

Die „Klarstellung" ‚sieht' keinen Unterschied zwischen der „Monarchie des Vaters" und der Formel des Hl. Augustinus, dass der Heilige Geist aus dem Vater „*principaliter*" hervorgeht. In der westlichen Theologie stellt sich aber heute die Frage, ob die Formel *principaliter* des Hl. Augustinus nicht wirklich hieße, dass der Vater das *principium* sei und nicht mehr (also kein *unum principium* bezüglich beider Personen, Vater und Sohn; keine *una spiratio* im Sinne des Konzils von Lyon). Nach einer Interpretation,[55] die zur Monarchie des Vaters führt, bedeute das *principaliter*, dass der Vater das *principium* sei und dass man kein zweites *principium* in die Trinität hineinpressen kann. Diese Interpretation setzt voraus, dass die Formel

[53] Vgl. Metropolit von Moldau und Bukowina *Daniel Ciobotea* (Iaşi), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 158. Auch die Altkatholiken weisen auf die mangelnde Konsequenz der „Klarstellung" hin, deutlich zwischen der Ebene (der Mitteilung) der Substanz und der Ebene der Ursprungsrelationen (konstitutive Ebene der Personen) zu unterscheiden, (ebd., 113). Auch nach der bulgarischen Auffassung wirft die Betonung des Besitzes und der Mitteilung der göttlichen Substanz vom Vater die Theologie in die vornizänische Periode zurück, (ebd., 167).

[54] Vgl. *Ciobotea*: ebd., 159.

[55] Behauptet vom röm.-kath. Prof. *Hans-Joachim Schulz* (Würzburg), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 123.

principaliter wichtiger als die Formel von Vater und Sohn als *unum principium* in Bezug auf den Heiligen Geist sei. Nach einer anderen Interpretation aber,[56] die sich aus der Nachprüfung der Formeln *unum principium* der Kapitel 14 und 15 und des *principaliter* ergibt, lasse sich jedoch zwischen beiden eine Hierarchie feststellen, wobei der Ausdruck des *principaliter* höher einzustufen sei als der des *unum principium*.

Die Kernfrage, die aus orthodoxer Sicht mit dem *principaliter* in Zusammenhang gebracht wird, ist, ob diese Formel notwendig die Unterordnung des Sohnes im ontologischen Hervorgehen des Geistes bedeute. „Und dies, weil das Filioque zwei Ursprünge der persönlichen Existenz des Geistes vorzuschlagen scheint: Die eine davon (der Vater) kann die erste ursprüngliche Ursache (*principaliter*) genannt werden, während der andere (der Sohn) als eine zweite (nicht *principaliter*) Ursache betrachtet werden kann. Die Diskussionen, sowohl in der Zeit des Hl. Photios als auch in Lyon und Florenz-Ferrara scheinen diesem heiklen Punkt eine spezifische Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Es ist kein Zufall, dass griechische Theologen seit den Zeiten Photios auf den Ausdruck bestanden: *mónos aítios ho patér* (der Vater ist die einzige Ursache) sowohl des Sohnes als auch des Geistes"[57]. Wenn also Augustinus den Ausdruck *principaliter* verwendet, wird dieser der Formel *mónos aítios ho patér* (der Vater ist die einzige Ursache) nicht gerecht, da das *principaliter* eine Zweitursache nicht ausschließt. Das 2. Konzil von Lyon formuliert, dass der Vater des Sohnes als dessen Vater „zusammen mit diesem das ‚eine Prinzip'" ist, „aus dem der Heilige Geist hervorgeht" und trägt somit nichts zur Klärung dieses Sachverhaltes bei. Aus diesem Grund ist es noch notwendig zu verdeutlichen, ob das *principaliter* des Hl. Augustinus mit dem „alleinigen Grund und Ursprung" der griechischen Kirchenväter gleichbedeutend ist.

„di' hyioû"

Eng zusammen mit der Frage der einzigen Ursache hängt auch das Problem der exakten Bedeutung der Teilnahme des Sohnes am Hervorgehen des Geistes. Für die Beschreibung seiner Rolle dabei wird die Formel *„di' hyioû"* (durch den Sohn) verwendet. Diesen Ausdruck vertreten ebenso einige Väter, wie der Hl. Maximos der Bekenner, der Hl. Johannes von Damaskus und, wenn auch nur implizit, der Hl. Gregorios von Nyssa. Die

[56] Ausgeführt vom altkath. Prof. *Herwig Aldenhoven* (Bern): ebd., 123.
[57] *Zizioulas*: ebd., 142.

vatikanische „Klarstellung" merkt an, hier sei „das Fundament, das der Fortführung des gegenwärtigen theologischen Dialogs zwischen Katholiken und Orthodoxen dienen muss" (§ 8). „Das ist prinzipiell akzeptabel und kann noch dazu hinzugefügt werden, dass die Diskussion unter dem Blickwinkel der ‚alleinigen Ursache' stattfindet",[58] die schon erwähnt wurde. Im Allgemeinen ist die Formel *‚di' hyioû'* aus orthodoxer Sicht eine Betrachtung wert.

Im Lichte der orthodoxen Synthese der lateinischen und griechischen Doktrin des ewigen Ursprungs des Heiligen Geistes, wie sie von Maximos dem Bekenner formuliert wurde,[59] kann in der heiligen Dreifaltigkeit eine ewige, tiefe und einzigartige Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist festgestellt werden, „indem zur selben Zeit der Vater als alleinige Ursache des Heiligen Geistes bekannt wird".[60] Unter diesem Gesichtspunkt zeigt die Formel *diá toû hyioû ekporeuómenon* (der seinen Ursprung vom Vater durch den Sohn hat), wie sie vom Hl. Basilios,[61] vom Hl. Maximos[62] und vom Hl. Johannes[63] von Damaskus verwendet wurde, „weder auf einen zweiten Ursprung des Heiligen Geistes aus dem Sohn noch hat sie den Sinn eines Instrumentes, sondern eines *Zieles* (*télos*). Sie weist auf die Tatsache hin, dass der Heilige Geist seinen Ursprung vom Vater *in und für den Sohn* hat, dem Sohn innewohnt mit dem Ziel der Fülle der Gemeinschaft".[64] Das bedeutet, dass die Rolle des Sohnes beim Hervorgehen des Geistes nicht kausal sein kann.

Vermittelnde Rolle

Welche aber kann die Rolle des Sohnes beim Hervorgehen des Geistes sein? Der Hl. Gregorios von Nyssa akzeptiert mit Nachdruck, dass der Sohn eine Art „vermittelnde" Rolle (*mesiteía*) beim Hervorgehen des Geistes spielt. Wenn dieser Kirchenvater als Vorbild genommen wird, dann muss zugegeben werden, dass im Begriff *ekpóreusis* des Geistes vom Vater der Sohn eine „vermittelnde" Rolle hat, die aber nicht eine instrumentale Bedeutung auf der konstitutiven Ebene impliziert und deswegen keines-

[58] *Zizioulas*: ebd., 143.
[59] Ad Domnum Marinum, PG 91, 136A-B42.
[60] *Ciobotea*: ebd., 155.
[61] De Spiritu Sancto, PG 32, 152A.
[62] Quastiones ad Thalassium, PG 90, 672C.
[63] Dialogus contra Manichaeos 5, PG 94, 1512B; PG 94, 848–849A.
[64] *Ciobotea*: ebd., 177–178.

falls kausal sein kann.[65] „Das Filioque hingegen, wie es traditionell verstanden wurde, billigt dem Sohn keine ‚vermittelnde' Rolle zu, sondern eine, die ihn mit dem Vater in der Einhauchung des Geistes auf eine Stufe stellt. Der Ausdruck *‚di' hyioû'* scheint mit der Theologie des Filioque, wie es der Westen immer verstanden hat, nicht übereinzustimmen".[66]

Kann aber diese Rolle des Sohnes anhand der Präposition *dià* (*ek toû Patrós di' hyioû*) ausgedrückt werden? Dies scheint ein Vorschlag des Hl. Maximos und anderer patristischen Quellen zu sein.

Die Problematik des „di' hyiou"

Bezüglich des Sinngehalts des Ausdrucks *„di' hyioû"* lassen sich im Allgemeinen in der Patristik zwei Bedeutungen feststellen: „1) bei manchen Stellen bezieht sich das *dià* auf die *Ousia*, im Sinne der Einheit der *Ousia*, und 2) bei den meisten Stellen bezieht es sich auf die ökonomische Trinität. Das lateinische Filioque, wie es seit Augustinus aufgekommen sei, entspreche nicht diesem *‚di' hyioû'*"[67].

Die eine Bedeutung des *„di' hyioû"* in Bezug auf die Substanz in der Trinität und der Einheit der Substanz hat spekulativen Charakter und macht keine Aussage über die innertrinitarische Wirklichkeit selbst. Für die Kirchenväter ist die Unbegreiflichkeit und Unaussagbarkeit der immanenten Trinität Faktum. „Das Begreifen sei für den menschlichen Verstand unmöglich, das zum-Ausdruck-bringen noch unmöglicher. Auf diesem Hintergrund sei auch das *‚di' hyioû'* zu verstehen."[68]

Bei Johannes von Damaskus finden sich sowohl die Formel *„di' hyioû"* als auch der Ausdruck *„der (Heilige Geist) geht aus dem Vater hervor und ruht auf dem Sohn"*. Aus diesem Vergleich wird ersichtlich, dass das dià nicht im Sinne einer (weiteren) Ursache des Hervorgangs des Heiligen Geistes zu verstehen ist. Das *dià* bedeutet hierbei: „Der Heilige Geist geht durch den Sohn hervor als im Sohne Seiender. Der Hervorgang erfolgt nicht nacheinander, sondern gleichzeitig, ‚nicht nebeneinander, sondern ineinander'. Der Hl. Kyrill von Alexandrien sagt, der Heilige Geist fließe

---

[65] Nach der Ansicht von *Zizioulas*, könne die „Vermittlung" eine Art Einbezogensein (involvement) des Sohnes bedeuten, aber keine verursachende (causative), ebd., 197.

[66] *Zizioulas*: ebd., 148.

[67] Das ist das Ergebnis der Forschung des griech.-orth. Prof. *Theodoros Nikolaou* (München), der gleichzeitig die Frage stellt, wie der Ausdruck *dià tòn hyión* (für den Sohn) zu verstehen sei, ebd., 178.

[68] *Nikolaou*: ebd.

vom Vater in den Sohn hinein. Diese Erklärung des *dià* kommt dem Ausdruck des ‚Ruhens im Sohn' sehr nahe. Sie ermöglicht es auch von *dià toû Hyioû* (durch den Sohn hindurch) zu sprechen, ohne damit eine zweite Ursache zu verstehen."[69]

Insofern ist eine klare Einordnung des *dià* in die immanente oder ökonomische Ebene äußerst problematisch, weil es in der alexandrinischen Theologie nicht nur heilsökonomisch auf die Gnade und Wahrheit (nämlich die Energie), sondern auch auf das Wesen (*Ousia*) bezogen wird. „Auf orthodoxer Seite ist noch nicht geklärt, in welchem Sinn das *di' hyioû* (per filium) sich vom Filioque unterscheidet und nicht mit ihm gleichzusetzen ist."[70] Die „Klarstellung" (§ 8) allerdings erweckt geradezu diesen Eindruck, als ob das *dià toû hyioû* dem Filioque sehr nahe käme.

Der Ausdruck „di' hyioû" wirft vor allem zweierlei Fragen auf, die nach einer Antwort verlangen. Zum einen gilt es zu erklären, dass dieser Ausdruck in keiner Weise eine zweite Ursache impliziert. Zum anderen ist auf die Frage, warum der Geist auch Geist des Sohnes ist, eine Antwort zu geben. Die Evangelien sprechen vom „*Geist des Sohnes*" bzw. vom „*Geist durch den Sohn*" für die heilsgeschichtliche Sendung, aber niemals vom „*Sohn des Geistes*", so dass man nicht auf ein Spirituque kommen kann: „Die Aufgabe für die Zukunft wird sein, darüber zu reflektieren, auf welche Art man 1) die Konstitution der Trinität mit 2) dem innertrinitarischen Leben kombinieren könne"[71].

Die schwierigen Probleme der Interpretation solcher Formeln, wie z. B. des „*di' hyioû*", lassen sich auch bei ihrer Aufnahme in liturgische Texte widerspiegeln. Diese Tatsache kann mit einem Beispiel vom liturgischen Leben der Kirche verdeutlicht werden: Die Liturgie des Großen Samstags vor Pfingsten hat von Johannes von Damaskus die Formel „*der Heilige Geist geht vom Vater hervor und ruht auf dem Sohn*" übernommen. Sie vermied jedoch die Formel „*dia toû hyioû*". „Die liturgischen Texte seien ein Indiz dafür, was die Kirche rezipiert habe: Nicht alle Gedanken und Texte der Väter seien in die Liturgie eingegangen."[72]

---

[69] Das ist die Interpretation von *Ciobotea*, der die englische Übersetzung des *dià* in der „Klarstellung" mit der Präposition *by*, die als Alternative zu *through the Son* des hl. Kyrills angeboten wird, nicht für angebracht hält, ebd., 179.

[70] *Ciobotea*: ebd., 179.

[71] *Ciobotea*: ebd., 180, der auch meint, dass auf der Ebene des innertrinitarischen Lebens zwar von gegenseitiger Selbsthingabe gesprochen werden kann, jedoch nicht auf der Ebene der Konstitution der Trinität, ebd., 180.

[72] *Ciobotea*: ebd., 179.

„im Sohn ruht"

Der Ausdruck „*im Sohn ruht*" (*en hyiô anapauómenon*) des Hl. Johannes von Damaskus könnte auch als eine Alternative gesehen werden.[73] Seine Bedeutung wird von der „Klarstellung" anerkannt, in der er dreimal auftritt: 1) in dem schon erwähnten Zitat aus der Münchener Erklärung (§ 1), 2) in dem zitierten Satz des Hl. Johannes von Damaskus: „*Der Heilige Geist ist eine substantielle Kraft, die in ihrer eigenen, verschiedenen Hypostase, die vom Vater ausgeht und im Worte ruht, betrachtet wird*" und 3) im Kontext der Reflexion über die göttliche Liebe, die ihren Ursprung im Vater und im „*Sohn seiner Liebe*" ruht. Der gleiche Gedanke wird auch zweimal in den Anmerkungen des § 23 erwähnt, ohne jedoch jeweils die Konsequenzen daraus zu ziehen. Dieser Ausdruck, „obwohl er sich auf die immanente Dreifaltigkeit bezieht, kann nur mit der ontologischen Abhängigkeit in Zusammenhang gebracht werden, wie die *ekpóreusis* und das Filioque verlangen würde".[74] Er kann aber niemals kausal, sondern nur perichoretisch sein. Warum?

Es wurde schon erwähnt, dass der Ausdruck „*di' hyioû*" keine kausale Rolle des Sohnes in der *ekpóreusis* des Geistes vom Vater einführt, sondern auf die Tatsache der Einwohnung des Geistes im Sohn hinweist. Der Geist hat seinen Ursprung im Vater und wohnt dem Sohn inne („in und für den Sohn"). Auf diese Weise wird das Ziel (*télos*) der Einwohnung oder des Ruhens angegeben, das hierbei nicht als Inaktivität zu verstehen ist, sondern als die Fülle des Ziels und der Koinonia der Personen. Diese Fülle des innertrinitarischen Lebens betrifft nicht die konstitutive Ebene der Personen des Sohnes und des Geistes, sondern nur die perichoretische, worauf sie auch offenbart wird. Nur in diesem Sinn vergleicht der Hl. Johannes von Damaskus die Formel „*nimmt seinen Ursprung vom Vater durch den*

[73] Hier die Ansicht des röm.-kath. Prof. *Waclav Hryniewicz* (Lublin): „Das Filioque kann einerseits etwas Wahres und Wichtiges ausdrücken, andererseits zeigt es aber ein gewisses Ungleichgewicht. Es sagt nichts über das gegenseitige Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Geist. In dieser Hinsicht stellt die Filioque-Formel eine Schwierigkeit auch für den Westen selbst dar. Das Problem kann nicht gelöst werden, wenn man nur die früheren Positionen verteidigt. Der Begriff des ‚Ruhens des Geistes' auf Christus in der Zeit und in der Ewigkeit ermöglicht einen wirklich ökumenischen Zugang zur Frage des Verhältnisses zwischen dem Sohn und dem Geist. Der Gedanke, dass der Geist sowohl in der Ewigkeit wie auch in der Zeit auf dem Sohn ruht, war besonders der antiochenisch-syrischen Tradition nahe. Sie gibt vielleicht die beste Möglichkeit eines neuen Zugangs zum Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Sohn und dem Geist", ebd., 65–66.

[74] *Zizioulas*: ebd., 148.

Sohn"[75] mit der „*nimmt seinen Ursprung vom Vater und ruht im Wort*",[76] die sich beide auf den Ursprung des Geistes beziehen. Konkreter sagt er: „*Der Heilige Geist ist eine substanzielle Macht, erfasst in seiner eigenen distinkten Hypostase, die vom Vater ausgeht und im Wort ruht*".[77] Auf ähnliche Weise drückte der Hl. Gregorios Palamas die ewige Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist aus: „*Der Geist des allerhöchsten Wortes ist wie eine unaussprechliche Liebe des Vaters für dieses Wort, das auf unaussprechliche Weise gezeugt ist. Eine Liebe, derer dasselbe Wort und der vielgeliebte Sohn des Vaters gegenüber dem Vater bedarf (chrétai): aber insofern er den Geist hat, der mit ihm vom Vater ausgeht (synproelthónta) und in gleicher Natur in ihm ruht.*"[78].

Die Formel „*im Sohn ruht*" hatte also nie die Intention, derselben Absicht wie das Filioque zu dienen. Sie ist einfach ein Versuch, die ontologische Beziehung zwischen dem Sohn und dem Geist auf der perichoretischen Ebene des innertrinitarischen Lebens zu beschreiben. Ganz anders das Filioque, welches sich auf die *hyparxis*, also auf den Modus des Werdens des Geistes bezieht. In dieser Problematik ist nach dem Hl. Johannes von Damaskus nach folgenden Begriffen zu unterscheiden: 1) *ekpóreusis*, die gleichbedeutend mit *échein tén hyparxin (hat seine Existenz von)* ist, 2) *phanérosis (Manifestation)*, die ewig und innertrinitarisch ist und sich *di' hyioû* ereignet, und 3) *metádosis tê ktísei (Vermittlung an der Schöpfung)*, welche sich wiederum *di' hyioû* ereignet.

Unterscheidungen

Diese Unterscheidungen beziehen sich auf verschiedene Begriffe, die in der östlichen und westlichen Tradition Verwendung fanden, um sowohl den ewigen Prozessus der *ekpóreusis* des Heiligen Geistes, als auch seine zeitliche Sendung in die Welt auszudrücken. Der Schwerpunkt hier liegt auf dem Sinngehalt der Begriffe in beiden Traditionen und auf den Auswirkungen der sprachlichen Differenzierungen beider Traditionen dieser Begriffe.

---

[75] De Fide Orthodoxa, PG 94, 849A, «*εκ του Πατρός μεν δι' Υιού εκπορευομένη*».

[76] De Fide Orthodoxa, PG 94, 805B, «*του Πατρός προερχομένη και εν τω Λόγω αναπαυομένην*».

[77] De Fide Orthodoxa, PG 94, 805B.

[78] Capita Physica, Theologica, PG 150, 1144D-1145A.

Ein wichtiger Punkt der „Klarstellung" liegt in dem, wo mit Nachdruck zwischen der kappadokischen *ekpóreusis* und der lateinischen *processio* unterschieden wird, aber auch anerkannt wird, dass unfreiwillig eine falsche Gleichwertigkeit im Hinblick auf den ewigen Ursprung des Geistes zwischen der östlichen Theologie der *ekpóreusis* und der lateinischen Theologie der *processio* betont wird (§ 13). Welche sprachliche Abstammung und welchen theologischen Sinngehalt haben diese sehr unterschiedlichen Begriffe?

Ekpóreusis

Die *ekpóreusis* bedeutet der „Klarstellung" nach nichts anderes als nur die Ursprungsrelation des Geistes zum einzigen Vater, der der ursprungslose Ursprung der Dreifaltigkeit ist. Diese Relation bestimmt der kappadokischen Betrachtung nach nicht nur die hypostatische Proprietät des Heiligen Geistes, durch die seine Hypostase von der gemeinsamen Substanz der Gottheit unterschieden wird, sondern sie gibt auch die besondere Existenzweise seiner ewigen Hypostase an: „Es war sicherlich der Hl. Gregorios von Nazianz, der definitiv dieses Wort zum Eigenbegriff für die Seinseigentümlichkeit des Heiligen Geistes gemacht hat. Vorher wurde jedoch bereits durch den Hl. Basilios ein wichtiger Schritt getan. Basilios verwendet das Verb *ekporeúesthai* nicht nur für den Heiligen Geist, sondern auch für den Sohn, dennoch, es ist für ihn kein terminus technicus, der die hypostatische Proprietät des Geistes angibt. Für die Kappadokier, besonders für Basilios, ist das Verb *ekporeúesthai* gleichbedeutend mit dem Verb *proérchesthai* und wird somit nicht nur für den Geist, sondern auch für den Sohn verwendet. Aber in seiner trinitarischen Auslegung des Psalmverses *‚die Himmel sind durch das Wort des Herrn (des Vaters) gemacht und all sein Heer durch den Hauch (den Geist) seines Mundes'* (Ps 33(32),6), sagt ausdrücklich: *‚der Heilige Geist geht auch vom Vater aus, aber nicht gennethôs (also in der Seinsweise des Sohnes), sondern als Hauch seines Mundes'*,[79] Durch die Interpretation des *ekporeúesthai* von Joh 16,25 als ‚Hauch seines Mundes' schuf Basilios alle Voraussetzungen, so dass das

[79] Homilia in Psalmum 32, PG 29, 333B, «*Ως ουν ο δημιουργός Λόγος εστερέωσε τον ουρανόν, ούτω το Πνεύμα το εκ του Θεού, ό παρά του Πατρός εκπορεύεται (τουτέστιν, ό εκ του στόματος αυτού, ίνα μη των έξωθεν κτισμάτων αυτό κρίνης, αλλ' ως εκ Θεού έχον την υπόστασιν δοξάζης), απάσας τα εν αυτώ δυνάμεις συνεπέφερε*».

ekporeúesthai durch die anderen Kappadokier, besonders Gregorios von Nazianz, zum terminus technicus für die hypostatische Proprietät des Geistes wird, welche auch die besondere Seinsweise des Heiligen Geistes angibt."[80]

Processio

Dagegen ist das lateinische *processio* ein allgemeinerer Begriff, der nicht nur den ewigen Hervorgang und die zeitliche Sendung des Geistes angibt, sondern der „Klarstellung" nach (§ 13) auch die Mitteilung der wesensgleichen Gottheit des Vaters an den Sohn und des Vaters durch und mit dem Sohn an den Heiligen Geist bezeichnet. Das Substantiv „processio" stammt vom Verb *procedere* (=*proérchesthai*) ab,[81] mit dem in den alten lateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments, aber auch in der Vulgata von Hieronymus, sowohl das Verb *ekporeúesthai* (Joh 15,26) als auch das Verb *exérchesthai* (ausgehen) (Joh 8,42) wiedergegeben wird. Somit ist eine semantische Übereinstimmung zustande gekommen zwischen dem *ekporeúesthai*, das gemäß den östlichen Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts den ewigen Hervorgang des Geistes bezeichnet, und dem *exérchesthai*, das nach der Ausbreitung des Arianismus im Westen nicht nur die heilsgeschichtliche Sendung des Heiligen Geistes in die Welt bedeutet, sondern den lateinischen Kirchenvätern nach auch seinen ewigen Hervorgang vom Vater. Demzufolge gibt die Verwendung des Verbs *procedere* in der lateinischen theologischen Tradition nicht nur ausschließlich die ewige Herkunft des Geistes an, sondern auch diese des Sohnes, wie auch ihre heilsgeschichtliche Sendung in die Welt. Deswegen ist die Anmerkung der „Klarstellung" (§ 13) richtig, dass das Bekenntnis der Lateiner für den Heiligen Geist „*ex Patre procedentem*" ein Filioque implizit mit einschloss, das später in ihrer liturgischen Version des Symbolums offiziell eingeführt wurde.

Die orthodoxen Stellungnahmen zu der päpstlichen „Klarstellung" haben auf den personalen Charakter der Ursprungsrelation hingewiesen, die sich in der *ekpóreusis* birgt und zur Unterscheidung der Personen dient. Gleichzeitig haben sie aber besonders das Element der Freiheit betont, welche

[80] Der griech.-orth. Prof. *Georgios Martzelos* (Thessaloniki), in: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): a.a.O., 185. Mehr dazu in: *Martzelos*: Geschichte der orthodoxen Theologie und Spiritualität, Thessaloniki 2002, 44–45.

[81] Siehe „Esprit-Saint", in: Dictionnaire de Théologie Catholique V1, *J.-M. Carrigues*, 353–355.

durch den Begriff der personalen Relation als Freiheit von jeder Kausalität (der Substanz) eingeführt wird. Es wurde besonders auf die Frage hingewiesen, ob die Übersetzung des terminus *ekpóreusis* in anderen Sprachen tatsächlich das Element der Freiheit ausdrücken kann, welches die griechische Sprache durch diesen terminus ausdrückt:

Die Auswirkungen der sprachlichen Nuancen auf den theologisch-dogmatischen Gehalt des Begriffs *ekpóreusis*, den die östlichen Kirchenväter seit dem 4. Jahrhundert gebraucht haben, um die Wahrheit über die hypostatische Existenz des Heiligen Geistes und seine Beziehungen zum Vater und zum Sohn auszudrücken, lassen sich prinzipiell auf folgende Ursache zurückführen: „Das liegt hauptsächlich daran, wie die ‚Klarstellung' feststellt (§ 10), ‚dass die menschliche Sprache nicht imstande ist, adäquat das unaussprechliche Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit auszudrücken, welches unsere Worte und unsere Gedanken übertrifft'. Wenn das so ist, dann müssen wir die klaren und entschiedenen Worte Jesu Christi aus Joh 15,26 akzeptieren. Nämlich: der Heilige Geist entstammt nicht aus dem Vater als ein natürlicher Nachkomme (*proiénesis*), sondern er geht vom Vater aus (*ekpóreusis*), was eigentlich bedeutet, dass zwischen dem Vater und dem Geist keine Beziehung der *proiénesis*, sondern eine *ekpóreusis* besteht"[82].

Semantik der *ekpóreusis*

Wie sprachlich das Element der Freiheit durch das Verb *ekporeúesthai* in den Sinngehalt des Begriffs *ekpóreusis* hinein kommt, lässt sich folgendermaßen beschreiben: „... *Póros* bedeutet: ein Weg durch etwas, Pass, Furt, Übergang, Brücke. Das Verb *poreúo*, abgeleitet von *póros*, bedeutet: in Bewegung setzen, begleiten, jemanden durch etwas hindurchführen, sich den Weg bahnen. Die Hauptidee ist hier also: *sich in Bewegung setzen*. Wenn man die Präposition *ek* hinzufügt, so bekommt man die Bedeutung: fortschicken, jemanden ausgehen lassen. Die reflexive Form *ekporeúomai* bedeutet: sich auf den Weg machen, ausgehen müssen, sich kundgeben.

Im Gegensatz zum passivischen ‚entstammen' (*proiénai*) ist im Begriff *ekpóreusis* die Idee der *Freiheit der energetischen Handlung* ausgedrückt. ‚*To pneûma tês aletheías hò pará toû Patrós ekporeúetai*' (Joh 15,26) bedeutet wörtlich: der Geist der Wahrheit, sich herleitend (selbst, frei) vom

[82] Die These stammt vom bulgar.-orth. Prof. *Totju Koev* (Sofia): a.a.O., 169.

Vater und nicht der vom Vater ausgeht (lateinisch: *procedit*). Eigentlich ist eine ganz genaue und richtige Übersetzung von *ekporeúetai* nicht möglich, weder in Latein noch in irgendeiner anderen Sprache. In diesen Übersetzungen fehlt die Idee von der Freiheit der energetischen Handlung. Diese Idee ist durch das passivische „herkommen" ersetzt, was im griechischen Original nicht vorhanden ist. Aus diesem Grund gelangen die Forscher zu der Schlussfolgerung, dass das *ekporeúetai* nicht in Übereinstimmung steht mit seinen Übersetzungen in andere Sprachen.

Daraus resultiert die Kompliziertheit des Problems: ‚Sich herleitend' oder ‚sich sendend' klingt bezüglich des Heiligen Geistes sehr grob, während der Begriff ‚ausgeht' den Sinn verändert. Daher muss man eine beschreibende Methode benutzen, die in Bezug auf die kurze dogmatische Formulierung aber nicht anwendbar ist. Das ist ein Thema für eine spätere Diskussion, in die das wertvolle patristische Zeugnis eingeschlossen werden kann und muss, welches die Stimme der gesamten alten Kirche ist und das als solches einen unvergänglichen Wert hat."[83] Im Übrigen müssen die Forscher beachten, worüber sie forschen: Es geht hier nicht um irgendeine Theorie oder Idee, es geht um das Leben Gottes.

Ekpóreusis und *proiénai*

Es ist historisch gesichert, dass in der griechischen Tradition immer eine klare Unterscheidung zwischen dem kappadokischen *ekporeúesthai* und dem alexandrinischen *proiénai* stattfand: Das *ekporeúesthai* bezieht sich ausschließlich auf den ewigen Hervorgang des Geistes allein vom Vater. Das *proiénai* wurde hauptsächlich für die Bezeichnung der heilsökonomischen Abhängigkeit des Geistes vom Sohn und manchmal für die Beschreibung der Mitteilung der göttlichen Substanz an ihn (alexandrinische Tradition) verwendet. Somit, und insofern der Geist an der gemeinsamen Substanz (oder Wesen) teilhat, empfängt er sie zum einen als Person durch die *ekpóreusis* allein vom Vater; zum anderen empfängt er sie aber auch vom Sohn als „substanziell (*ousiodôs*) in ihr und von ihr ausgehend (*proión)*", da sie ein gemeinsamer Besitz der drei göttlichen Personen ist (Kyrillos von Alexandrien, Maximos der Bekenner, u. a.).

Das alexandrinische *proiénai* kann nicht mit *ekpóreusis* identifiziert werden, wie es die „Klarstellung" behauptet (§ 5). In der Formulierung des

[83] Diese interessante semantische Analyse der *ekpóreusis* stammt ebenfalls von *Koev*: a.a.O., 169–170.

Hl. Kyrill „der Geist geht vom Vater und vom Sohne aus" (*próeisi*) wird deutlich, dass er von der göttlichen Substanz ist, der substanziell (*ousiodôs*) in ihr und von ihr ausgeht (*proión*)".[84] Ebenso macht sie klar, dass das *proiénai* bei den alexandrinischen Vätern sich nicht nur auf die Ebene der Gnade (Energie) bezieht, sondern bevorzugt auf die Substanz. In diesem Punkt gibt es also unterschiedliche Akzente sowohl bei den Alexandrinern als auch bei den Kappadokiern. Die Frage, die sich nun stellt, ist, wie man erklären kann, dass das *proiénai*, das sich auf die Substanz bezieht, nicht das gleiche ist wie die *ekpóreusis*. Oder anders formuliert: was ist dann der Unterschied zwischen *proiénai* und *ekpóreusis* in Bezug auf die Subtanz? „Diese Frage ist von orthodoxer Seite noch nicht geklärt"[85]; zumal Kyrill sagt, „der Heilige Geist ströme vom Vater in den Sohn hinein"[86]. Heißt das, dass das *proiénai* sich darauf bezieht, dass der Geist simultan und gemeinsam im Vater und im Sohn ist, aber nicht, dass der Heilige Geist seinem Ursprung nach auch vom Sohn stammt? „Diese Unterscheidung ist einerseits klar, andererseits kann man sie nicht völlig erklären."[87]

Die orthodoxe These zur Beziehung dieser beiden Begriffe zum Filioque lautet: Das Filioque bezieht sich auf die *ekpóreusis*, nicht auf das *proiénai*, deswegen sollte *proiénai* mit dem Filioque nicht vermischt werden: „Diese Vermischung kommt insofern zustande, als es auf der Ebene der Substanz eine Art Filioque gibt. Das Filioque bezieht sich aber darauf, wie die Person des Geistes entsteht. Das hat aber nichts mit der gemeinsamen Substanz zu tun, an der die drei Personen teilhaben. Das Filioque hat mit den Unterschieden zwischen den Personen zu tun, wie sich also eine Person von der anderen unterscheidet. Der Heilige Geist z. B. unterscheidet sich bzw. entsteht als eigene Identität durch die *ekpóreusis*, nicht durch die Substanz"[88]. Manche westlichen Theologen sind der Ansicht, dass die Theologie nicht starr und absolut auf einige Begriffe, wie z. B. *ekpóreusis*, beharren darf, sondern es wäre unter den entsprechenden Voraussetzungen möglich, zumindest auf der Ebene der Terminologie eine systematische Weiterentwicklung dieser Begriffe durchzuführen.[89] Beispiel dafür ist die

[84] Thesaurus, PG 75, 585A («*πρόεισι δε και εκ Πατρός και Υιού, πρόδηλον ότι της θείας εστίν ουσίας, ουσιωδώς εν αυτή και εξ αυτής προϊόν*»).

[85] *Ciobotea*: a.a.O., 180.

[86] Thesaurus, PG 75, 577A .

[87] *Ciobotea*, ebd.

[88] *Zizioulas*: a.a.O., 181.

[89] Wie z. B. die röm.-kath. Professoren *Hans-Joachim Schulz* (Würzburg) und *Adelbert Davids* (Eichstätt). *Schulz* bringt als Beispiel einer solchen Weiterentwicklung den Begriff *Logos*: „Hinsichtlich des Logos ist festzustellen, dass die nizänische Theologie etwas un-

Verwendung zur Angabe der hypostatischen Proprietät des Heiligen Geistes des Begriffs „Heiligung" (*agiasmós*) durch den Hl. Basilios, bevor die *ekpóreusis* vom Hl. Gregorios von Nazianz durch ihre Ableitung von Joh 15,26 als terminus technicus festgelegt wurde. Von daher, behaupten diese Theologen, kann diese terminologische Festlegung (der *ekpóreusis*) niemals eine absolute sein, wenn man die biblische Transparenz wahren will.

Zum Thema der Weiterentwicklung von dogmatischen Begriffen wird aus orthodoxer Sicht betont, dass sich die Theologie nicht mit hypothetischen Situationen befasst, sondern sie reagiert immer auf Herausforderungen, die eine Gefahr für ihre Wahrheit darstellen. Die Festlegung der *ekpóreusis* als terminus technicus stellt eine solche Reaktion der Kirchenväter gegen die Ablehnung der Göttlichkeit des Heiligen Geistes dar. „Die Verwendung von *ekpóreusis* ist nicht eine private Meinung des Hl. Gregorios von Nazianz geblieben, sie wurde von anderen Kirchenvätern aufgegriffen und im Konzil und Glaubensbekenntnis rezipiert. Auch alle weiteren Konzilien des ersten Jahrhunderts haben sie rezipiert. Eine solche Formulierung ist aus orthodoxer Sicht nicht beliebig austauschbar."[90]

Processio und *proiénai*

Trotz gewisser Ähnlichkeiten wird allgemein anerkannt, dass die lateinische *processio* nicht mit dem alexandrinischen *proiénai* («προϊέναι») identisch ist.[91] Trotz der Aussage des Hl. Kyrills: „*Der Geist geht vom Vater und vom Sohne aus (próeisi); es ist augenscheinlich, dass er von der göttlichen Substanz ist, der substanziell (ousiodôs) in ihr und von ihr ausgeht (proión)*"[92] wird das alexandrinische *proiénai* des Geistes vom Vater und

---

geschützt diesen Begriff mit Jesus Christus gleichsetzte. Das Sprechen vom Logos kann jedoch nur das Hervorgehen des Sohnes bezeichnen, und nicht die Zeugung, will man beim biblischen Bild bleiben. Es gibt einige Stellen im Sinn des Hervorgehens. Von daher können diese Festlegungen niemals eine absolute sein…", a.a.O., 185. *Davids* unterstützt die Tendenz zur Weiterentwicklung indem er meint, dass „zur Zeit der Kappadokier die Leute, die an den Heiligen Geist geglaubt haben, das auf eine ganz andere Weise getan haben", a.a.O., 183.

[90] *Larentzakis*, a.a.O, 184.

[91] Ähnliche Position vertritt auch die „Klarstellung", § 5: „Selbst für den hl. Kyrill kann der Begriff *ekpóreusis*, im Unterschied zum Begriff „ausgehen" (proiénai), nur eine Ursprungsbeziehung zum Ursprung ohne Ursprung der Dreifaltigkeit charakterisieren: also zum Vater."

[92] Thesaurus, PG 75, 585A82.

vom Sohn nie mit dem *ekpóreusis* des Geistes vom Vater identifiziert, und deswegen kann es keine Ursprungsrelation für den Geist ausdrücken. „Das *proiénai* bezieht sich auf die Tatsache, dass der Heilige Geist zugleich und gemeinsam dem Vater und dem Sohn innewohnt, ihr gegenseitiges Beisammensein manifestierend“[93], denn „*der Heilige Geist strömt vom Vater in den Sohn (en tô hyiô)*“.[94] Im Gegensatz dazu beschreibt die *processio*, wie schon erwähnt wurde, nicht nur die heilsökonomische Beziehung des Geistes zu den anderen göttlichen Personen der Dreifaltigkeit, sondern geht auch auf die Ursprungsrelation des Geistes zum Vater ein.

An diese Unterscheidung anknüpfend, könnte man meinen, dass es auf der Ebene der Substanz doch ein Filioque gäbe. Doch wie die „Klarstellung“ selbst konstatiert, unterscheidet der lateinische Begriff des *procedere* eben nicht zwischen den beiden griechischen Begriffen von *ekporeúesthai* und *proiénai*, da er ja beide wiedergibt. „Genügt das, um das Beharren der lateinischen Tradition auf dem Filioque zu erklären? Der Hl. Maximos Bekenner scheint das zu denken. Für ihn war das Filioque nicht häretisch, weil seine Absicht darin bestand, nicht das *ekporeúesthai*, sondern das *proiénai* des Geistes zu beschreiben. Das bleibt ein wertvoller Hinweis, obwohl die weitere Geschichte ihn zu ignorieren schien.“[95]

Was die Kriterien der orthodoxen bzw. der katholischen Lehre hinsichtlich ihrer Lehren über den Ausgang des Heiligen Geistes sind, lässt sich gut an der ausgleichenden Darstellung der alexandrinischen und der lateinischen Lehre über den Ursprung des Heiligen Geistes, die der Hl. Maximos erarbeitet hat, ablesen: „Der Vater ist der alleinige Urgrund des gezeugten Sohnes und des Heiligen Geistes durch *ekpóreusis*, aber das *proiénai* oder die *processio* des Heiligen Geistes durch den Sohn ist keine *ekpóreusis* im Sinne einer Ursprungsbeziehung, sondern eine Manifestation des Geistes, ausgehend vom Vater in den Sohn und für den Sohn, also ein innerpersönliches Geschenk und Bindeglied zwischen dem Vater und dem Sohn.“[96]

---

[93] *Ciobotea*, a.a.O, 155.
[94] Thesaurus, PG 75, 577A.
[95] *Zizioulas*, a.a.O., 144.
[96] *Ciobotea*, ebd.

Ergänzend zu den Unterscheidungen muss noch gesagt werden, dass die „Klarstellung" über die vorgeführten terminologischen Unterscheidungen hinaus nur unzureichend zwischen immanenter und ökonomischer Trinität unterscheidet, ganz zu schweigen zwischen Ousia und Energien. Die „Klarstellung" beschreibt in den letzten Paragraphen (§ 24–§ 26) den Geist als Gabe der Liebe des Vaters an den Sohn und versucht, über die Idee vom nexus amoris des Hl. Augustinus hinauszugehen. Hierzu entstehen aus orthodoxer Sicht beträchtliche Probleme, da zum einen die „Klarstellung" die unumkehrbare Ordnung der Dreifaltigkeit derart zusammenfasst, dass der Geist als „der Geist aus dem Sohn", aber der Sohn niemals als „der Sohn aus dem Geist" (Gregorios von Nyssa, Maximos der Bekenner, u. a.) genannt werden kann. Zum anderen beschreibt sie den Geist als ewige Gabe der Liebe des Vaters zum Sohn mit Hilfe biblischer Texte, welche ausnahmslos keine immanent trinitarische, sondern nur heilökonomische Bedeutung haben.

An dieser Stelle wurde noch einmal eine neue Belebung der üblichen Schwierigkeit zwischen der westlichen und östlichen theologischen Tradition festgestellt, nämlich das Problem der fehlenden Unterscheidung zwischen der ewigen und der ökonomischen Ebene des göttlichen Seins, dessen Folgerungen weitreichende Konsequenzen haben. Bei alldem ist zu beachten, dass das Filioque nur auf der Ebene der *Theologia* für die Orthodoxie ein Problemfall ist. Dies gilt nicht für die Ebene der *Oikonomia*. Bezeichnend für diesen Punkt ist die Haltung des Hl. Gregorios Palamas[97]: Er lehnt diese Formel „*di' hyioû*" nicht ab und ist sogar bereit, auch ein „*ek*

[97] Konkret sagt er: „Von der Schrift wird also für den Geist ein doppelter Ausgang (*próodos*) gepredigt; denn er wird vom Vater durch den Sohn ausgegossen, wenn du willst auch und vom Sohn, über alle die dazu würdig sind, in denen er ruht und innewohnt. Diese ist die Bewegung und der Ausgang, wenn du willst auch *ekpóreusis*, des Geistes – wir werden hier nicht über Namen streiten und schlecht reden –, denn David nennt auch *ekpóreusis* das Ausgießen des Geistes über alles Fleisch, das an Christus geglaubt hat, wenn er sagt ‚*Gott, als du vor deinem Volk herzogst (en tô ekporeúesthai), als du einhergingst in der Wüste, da bebte die Erde*' (Ps 68,8–9)" («*Η δε του Πνεύματος πρόοδος διττή δια της θεοπνεύστου κηρύττεται γραφής· προχείται γαρ εκ του Πατρός δια του Υιού, ει δε βούλει και εκ του Υιού, επί πάντας τους αξίους, οις και επαναπαύεται και ενοικεί. Αύτη ουν η κίνησις τε και πρόοδος, ει δε βούλει και εκπόρευσις – ουδέ γαρ περί των ονομάτων ζυγομαχούντες ασχημονήσωμεν, επεί και Δαβίδ λέγει ‘ο Θεός εν τω εκπορεύεσθαι σε εν μέσω του λαού σου, εν τω διαβαίνει σε εν τη ερήμω γη εσείσθη’ (Ψαλ. 67,8–9), εκπόρευσιν ενταύθα λέγων την του Πνεύματος έκχυσιν επί πάσαν σάρκα την εις Χριστόν πιστεύσασαν …*»), Zwei Beweisreden (*apodeiktikoi lógoi dyo*) A΄, 29, 25, Schriften des hl. Gregorios Palamas, Hg. v. B. Bobrinskoy, P. Christou, Bd. I, 54–55.

toû hyioû" Hervorgehen des Geistes zu akzeptieren, das in orthodoxer Weise (also ökonomisch) ausgelegt ist. Wenn er im Bekenntnis des Dionysios Areopagitis eine „Quellgottheit"[98] (*pegéa*) bzw. „gottzeugende Gottheit" (*theogónos theótita*) akzeptiert, von der der Geist ausgeht, akzeptiert er damit auch noch einen doppelten (heilsgeschichtlichen) Ausgang bzw. ein doppeltes Ausgießen des Geistes, was er nachgebend auch als *Hervorgang* (*ekpóreusis*) bezeichnen kann; das heißt, der Geist geht ewig aus dem Vater hervor, ruht auf dem Sohn und wird „von beiden" (*ex amfoin*) auf die „Würdigen" (*axíous*) ausgegossen. Diese Meinung von Gregorios Palamas, welche in ursprünglicher – dem Keim nach angelegter – Form in einem Text von Gregorios von Nyssa[99] zu finden ist, wurde bereits im 13. Jahrhundert vom Patriarchen Gregorios Kypriotes[100] entwickelt.

Verweise auf Aussagen des Hl. Gregorios Palamas, der den Geist als „eine Art der Liebe" (*eros*)[101] des Vaters zum Sohn betrachtet, oder auch des hl. Johannes von Damaskus, der den Geist als im Sohne „ruhend" (*anapauómeneon*) beschreibt, eignen sich kaum zur Untermauerung filioquistischer-augustinischer Thesen, da sie eher Erwägungen der Heilsökonomie entspringen. Anders als der Hl. Augustinus und die römische „Klarstellung", leiten die östlichen Theologen die ewige Beziehung des Heiligen Geistes zum Sohn nie von der Heilsökonomie ab. Damit ist auch ausgeschlossen, dass die oben erwähnten Formulierungen in eine gleiche Richtung zielen wie das Filioque.

Damit ist klar, dass es ein Fehler wäre, würde man das Filioque, das in der Heilsökonomie gegeben ist, einfach auf die immanente Trinität anwenden. Dasselbe würde für ein Spirituque gelten, das man – wenn es denn so geschähe – aus der Beziehung des Sohnes zum Geist aus der Heilsökonomie ableiten könnte. Darum bereiten auch auf Projektionen hinzielende Aussagen der „Klarstellung" wie die folgende (§ 27) einige Schwierigkeiten: „Diese Rolle des Geistes im Innersten der menschlichen Existenz des menschgewordenen Sohnes Gottes *entspringt* einer ewigen trinitarischen Beziehung, durch die der Geist in seinem Geheimnis als Gabe der Liebe die Beziehung zwischen dem Vater als Quelle der Liebe und seinem vielgeliebten Sohn kennzeichnet."

---

[98] De Divinis Nominibus PG 3, 641D; 645B.

[99] «*Πνεύμα μεμαθηκότες Θεού το συμπαρομαρτούν τω Λόγω, και φανερούν αυτού την ενέργειαν*», Oratio Catechetica Magna, PG 45, 17B; vgl. *Johannes von Damaskus*, De Fide Orthodoxa, PG 94, 805A-B.

[100] De Processione Spiritus Sancti, PG 142, 274A.

[101] Capita Physica, Theologica, PG 150, 1144D-1145A77.

Demzufolge ist eine Klarstellung des Unterschieds zwischen der immanenten und der heilsökonomischen Dreifaltigkeit besonders wichtig: „Die Theologie des Augustinus, der die vatikanische ‚Klarstellung' folgt, ist – wie schon festgestellt wurde –, in dieser Hinsicht problematisch."[102] Somit stellt sich die Frage, ob es jemals im Filioque zur einer Übereinstimmung kommen könnte, ohne zuvor eine Einigung über die Unterscheidung zwischen der immanenten und der heilsökonomischen Trinität erzielt zu haben, und auf eine Position zu kommen, dass man die Beziehungen, welche die drei trinitarischen Personen in der *Ökonomie* verbinden, nicht in das ewige Leben Gottes einsetzen kann. „Die päpstliche ‚Klarstellung' ist in dieser Hinsicht sehr unbefriedigend."[103]

4. Die Versöhnung der griechischen mit der lateinischen Tradition bei der Frage der ekpóreusis

Die Absicht der päpstlichen „Klarstellung" für das Filioque war, dass „seine vollständige Übereinstimmung mit dem, was das Ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 in seinem Symbolum bekennt, ins Licht gerückt werden kann: der Vater als Quelle der ganzen Dreifaltigkeit, einziger Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes". Diese Formulierung erweckt den Eindruck, dass die Überlieferung hinsichtlich des Ausgangs des Heiligen Geistes einheitlicher sei, als sie es in der Wirklichkeit ist. Dies entspricht jedoch nicht einer genauen Lektüre der Textzeugen der Überlieferung, auch wenn durchaus anzuerkennen ist, dass es wenigstens für die patristische Zeit eine breite gemeinsame Grundlage gibt. Somit stellt sich die Frage, wo und wie es möglich wäre, eine Konvergenz für beide Traditionen bezüglich des Filioque-Problems zu erreichen. Gleichzeitig taucht auch die Frage über die Rolle beider Traditionen bei der Bestrebung einer solchen Versöhnung auf.

Das Haupthindernis

Wie schon erwähnt wurde, hat das Filioque-Problem einen doppelten Charakter: den formalen (der Einfügung) und den theologischen (im Bereich der Trinitätslehre). Das heißt, das Haupthindernis auf dem Weg zur Versöhnung bleibt sowohl die beständige Anwesenheit der Einfügung im

[102] *Zizioulas*, a.a.O., 147.
[103] *Zizioulas*, ebd.

NC als auch die Theologie des Filioque als solche. Um beide Traditionen zu versöhnen, ist einerseits ein von beiden Seiten akzeptierter Modus zu finden, um das Filioque zu streichen, andererseits eine möglichst weitgehende Konvergenz in der Trinitätslehre beider Traditionen zu erreichen. Hinsichtlich des theologischen Teils des Filioque-Problems, fordert der Westen für seine Lösung eine Formel zu finden, die die ewige Beziehung zwischen Sohn und Geist in einer von beiden Seiten akzeptablen Weise formulieren kann. Diesbezüglich sind die Bemühungen des Westens, neue trinitarische Modelle zu formulieren von großer Bedeutung und lassen erwarten, dass sie eine vollständigere Beschreibung der ewigen Beziehungen der Personen der Heiligen Dreieinigkeit leisten.

Die Rolle der Traditionen

Die Rolle einer Tradition findet sich grundsätzlich in der Erneuerung. Das heißt, das Problem von Ost und West ist die Erneuerung ihrer Traditionen durch neue Synthesen, ohne sie zugleich in ihrer Substanz zu verleugnen. Tradition und Glaube sollten in einem neuen Kontext erneuert und neu bestätigt werden. Diese Herausforderung besteht darin, dass die Christen beim Vollzug dieser Aufgabe nicht in Konkurrenz zueinander treten, sondern dies gemeinsam tun. Die konkurrenzfreie Annäherung an die Probleme fordert ein Ende des Vergleichs der Theologien (wie auf einem Markt), welche die bessere Theologie sei.

Zur Überwindung des Filioque-Problems sollte „1) eine Synthese aus der alexandrinischen, lateinischen und kappadokischen Tradition hergestellt werden und 2) ein Bezug nicht immer nur auf einzelne Passagen, sondern auf die ganze Bibel genommen werden".[104] Die zweite Voraussetzung ist für ein ökumenisches Bekenntnis mit positiver Perspektive sehr wichtig, weil sich das Leben der Heiligen Dreifaltigkeit und das Leben der Kirche als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes am vollsten auf der Grundlage der gesamten Heiligen Schrift und speziell des NT zeigt. Von diesem Standpunkt aus ist es bezeichnend, dass die „Klarstellung" genau mit einer Liste von Referenzen aus dem NT endet, welche die Beziehung zwischen den trinitarischen Personen in ihrer heilenden und heiligenden Liebe für den Menschen offenbaren. Daher „ist die ‚Klarstellung' ein guter Start für mehr systematische und mehr ökumenische Betrachtungen über unseren gemeinsamen Glauben an die Heilige Drei-

[104] *Ciobotea*: a.a.O., 177.

faltigkeit im Allgemeinen, und für die Möglichkeit, gemeinsam dasselbe ökumenische Glaubensbekenntnis zu bekennen, im Besonderen".[105]

Beispiele sowohl einer Synthese von Traditionen, wie auch einer ökumenischen Haltung zum Filioque-Problem geben der Hl. Maximos der Bekenner und Gregorios Palamas, die eben eine solche Synthese versucht haben: Der erste machte diesen sehr differenzierenden und ökumenischen Versuch (§ 16) in seinem Brief an Marinos von Zypern[106], der nicht von einem Lateiner, sondern von Maximos selber stammt; der zweite bei der Beschreibung[107] des Heiligen Geistes als Liebe (*eros*), indem er die entsprechende Interpretation des Hl. Augustinus korrigierte und ergänzte. In beiden Versuchen kommt auch ihr Respekt für Augustinus ans Licht. Eine solche Synthese ist auch heute nötig, deswegen sollten solche Beispiele als Wegweiser für ökumenische Prozesse gelten.

Heute sind beide Traditionen frei von jedem äußeren Zwang. Das heißt, es besteht keine Notwendigkeit einer politischen Union zwischen dem Kaiser von Byzanz und dem Papst, sondern es gilt vielmehr die Treue zum Evangelium zu bewahren. Die Frage, die sich beiden Traditionen stellt, ist: Auf welcher Basis könnten beide Traditionen erneuert werden, um eine Antwort sowohl für das formale Problem des Filioque-Zusatzes als auch für seine theologischen Wurzeln geben zu können? Von westlicher Seite wird als Ansatz zur Erneuerung vorgeschlagen, eine Konvergenz an folgenden Punkten zu versuchen:

Die notwendigen Konvergenzen

1. Konvergenz im dogmatischen Kern des NC Symbols: Bezüglich der Frage, die das Schicksal des Filioque entscheidet, hat sich im Westen mittlerweile eine interkonfessionelle Tendenz entwickelt, die sich für eine Streichung des Filioque aus dem Symbolum von NC einsetzt, um so zum Zustand der Tradition zurückzukehren, der vor dem Schisma herrschte. Bezeichnend dafür ist die folgende römisch-katholische Ansicht: „Nichts hindert uns daran, den Dialog über das Hervorgehen des Heiligen Geistes heute in wirklich ökumenischer Perspektive aufzunehmen und weiterzuführen. Die westlichen und östlichen Traditionen müssen sich in die Zeitperiode vor dem Schisma zurückführen lassen. Damals existierten die

[105] *Ciobotea*: ebd., 160.
[106] Ad Domnum Marinum, PG 91, 136A-B42.
[107] Capita Physica, Theologica, PG 150, 1144D-1145A77.

beiden trinitarischen Theologien in ihrer Verschiedenheit friedlich nebeneinander. Desto mehr dürfen sich die Kirchen jetzt nicht von theologischen Spekulationen gefangen nehmen lassen. Wichtig ist, dass sie die Gemeinsamkeit des dogmatischen Kerns im trinitarischen Glaubensbekenntnis wiederentdecken und bezeugen"[108].

Was ist dieser dogmatische Kern und wie wird er im Westen verstanden? „Die Väter des Konzils von 381 wollten vor allem die Thesen der Mazedonianer verwerfen. Gleichzeitig vermieden sie es, die Göttlichkeit und Konsubstanzialität des Geistes explizit zu behaupten. Ihre Intention war, den Pneumatomachen – die den Geist als vom Sohn geschaffen ansahen – zu erleichtern, sich dem orthodoxen Bekenntnis anzuschließen. Die Aussage über das Hervorgehen des Geistes bleibt aber parallel zum zweiten Artikel über den Sohn. Wenn sie bekennen, dass der Sohn vom Vater gezeugt ist, wollen sie damit sagen, dass er nicht aus Nichts geschaffen worden ist. Wenn sie dann weiter bekennen, dass der Geist vom Vater ausgeht, wollen sie sagen, dass der Geist kein Geschöpf ist. Das ist in aller Eindeutigkeit das Bekenntnis zur Gottheit des Geistes, ganz im Einklang mit den übrigen pneumatologischen Aussagen des Symbols"[109].

Dies zeigt, dass Ost und West im NC Symbol den dogmatischen Kern des gemeinsamen Glaubens anerkennen, weil „dieses Bekenntnis in keinerlei Weise die Art der *ekpóreusis* des Geistes bestimmt, und in dieser Hinsicht transzendiert es die spätere Zeit, die sich zum Teil zwischen Monopatrismus und Filioquismus bewegte. Die Väter von Konstantinopel bekannten implizit die Konsubstanzialität des Geistes als dritter Person der Trinität. Ihre Zurückhaltung war absichtlich, so dass jeglicher Hinweis auf eine Beziehung zwischen dem Geist und dem Sohn vermieden wurde. Die Formel sagt einfach: Der Geist geht vom Vater aus, insofern dieser den einzigen Sohn zeugt".[110]

Der dogmatische Kern des NC dient deshalb weiter dem ökumenischen Konsens der Kirchen, weil seine „Analogie der *ekpóreusis* zur *genesis* jeden Gedanken von vornherein ausschließt, dass der Geist ein Geschöpf und dem Sohn untergeordnet sei. Das griechische Original des Glaubensbekenntnisses enthält die notwendige Fülle des Glaubens an den Heiligen

[108] *Hryniewicz*: a.a.O., 54.
[109] *Hryniewicz*: ebd.
[110] *Hryniewicz*: ebd., 55. Dafür sprechen auch die zwei Schlussfolgerungen von Klingenthal (s. Einführung).

Geist. Das neue Klima des Dialogs bietet die Möglichkeit, zur Originalform des NC Glaubensbekenntnisses zurückzukehren".[111]

2. Konvergenz in der Beziehung zwischen Sohn und Geist: Da die orthodoxe Theologie zwischen zwei ontologischen Ebenen für die trinitarischen Personen, also einer konstitutiven und einer perichoretischen, strikt unterscheidet, ist für sie eine solche Beziehung nur auf der perichoretischen Ebene des innertrinitarischen Lebens möglich. Ohne die Ebene der Beziehung zwischen Sohn und Geist genauer zu definieren, rief das Memorandum von Klingenthal dazu auf, das Filioque in jedem Fall ernst zu nehmen, da es dabei um die mysteriöse und wirkliche Beziehung von Sohn und Geist gehe. Eine Nicht-Klärung dieser Beziehung würde ein Nicht-ernstnehmen der Offenbarung implizieren. „Die Bemühungen von Palamas gehen genau in diese Richtung und versuchen Augustinus zu korrigieren und zu ergänzen."[112]

Aufgrund dieser zwei ontologischen Ebenen in der Trinität ist der Heilige Geist nach der orthodoxen Sichtweise auf je unterschiedliche Weise Geist des Vaters und Geist des Sohnes: „Er ist Geist des Vaters, weil er von ihm seinen Ursprung nimmt (konstitutive Ebene). Er ist Geist des Sohnes, weil der Sohn das Ziel seines Hervorgangs ist. Der Geist gehe vom Vater aus und zum Sohn oder in den Sohn hinein, wie es Kyrillos von Alexandrien sagt. Der Ausdruck *dià toû hyioû* bei Maximos, Johannes von Damaskus und Gregorios Palamas hat nicht den Sinn eines Instruments oder einer zweiten Ursache, sondern eines Ziels (*télos*). Dies kommt auch zum Ausdruck, wenn es heißt: Der Heilige Geist geht vom Vater hervor und ruht in dem Sohn. Das Ruhen ist hierbei nicht als Inaktivität zu verstehen, sondern als die Fülle des Ziels und der Gemeinschaft (perichoretische Ebene)."[113] Allein das perichoretische innertrinitarische Leben zwingt die Orthodoxie irgendwie das Filioque nicht ersatzlos abzulehnen, ohne eine Formel zur Beschreibung der innertrinitarischen Beziehung zwischen Sohn und Geist vorzulegen. „Die Aussage, die man in München (1982) wählte (und die auch das römische Dokument aufnahm), könnte ein möglicher Ansatzpunkt sein"[114]: Der Heilige Geist geht vom Vater aus und ruht im Sohne in Zeit und Ewigkeit.

---

[111] *Hryniewicz*: ebd.
[112] *Ciobotea*: ebd., 178.
[113] *Ciobotea*: ebd.
[114] *Ciobotea*: ebd.

Im Westen, wenn von göttlichen Herkunftsvorgängen gesprochen wird, wird zwischen der Ordnung (oder Bewegung) ‚von' und der Ordnung ‚zu' unterschieden, ohne dabei die ontologische Ebene der Ordnung des Filioque klar zu definieren. Trotzdem kommt man zu der Feststellung: „Das Filioque spricht nur die Sprache der Ordnung ‚von', sagt aber nichts über die Ordnung ‚zu', d.h. über die Bewegung zum Vater. Das bedeutet, das Filioque kann eine potentielle Gefahr für die westliche Theologie werden, wenn sie nur eine Bewegung, einen Aspekt des ewigen Lebens des Geistes betont. Es geht nicht nur um eine Subordination des Geistes – mit allen weiteren Implikationen –, sondern auch um die Gefahr seiner Entpersönlichung."[115] Der Ausweg von solchen Gefahren, der sich aber nur auf der perichoretischen Ebene befindet, wird beim Hl. Johannes von Damaskus erkannt und könnte aus westlicher Sicht folgenden Konsens möglich machen: „Die beiden Traditionen können damit einverstanden sein, dass der Geist vom Vater aus zum Sohn hin hervorgeht. Nach dem Heiligen Johannes von Damaskus geht der Geist vom Vater aus, um auf dem Sohn zu ruhen und in ihm zu bleiben. Er bleibt aber nicht im Sohne als Endziel, sondern kehrt zurück zum Vater. So wird die Dreifaltigkeit die vollkommene *koinonia* der göttlichen Personen, das gegenseitige und ewige Ausgießen der Liebe."[116] Demzufolge könnte aus westlicher Sicht ein gemeinsames Bekenntnis mit patristischer Fundierung hinsichtlich der Beziehung des Sohnes mit dem Geist wie folgt aussehen: „Der Geist geht ewig hervor vom Vater, zum Sohn hin, und kehrt zugleich ewig zurück vom Sohn zu ihrem Vater hin, von dem sie beide ihren Ursprung haben"[117].

All dies zeigt, wie sich beide Traditionen annähern und versöhnen können: „Mit gutem Willen, einander zuhörend, kann man zu einem Grundkonsens zwischen den östlichen und den westlichen Christen über den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes gelangen und ihn gemeinsam ausdrücken."[118]

Zusammenfassend kann man sagen: Im Rahmen des ökumenischen Konsenses scheint die westliche Theologie nach und nach zu der Überzeugung zu gelangen, dass der Vater die „alleinige Quelle und Ursache" in der Trinität ist. Der Osten seinerseits ist mehr und mehr bereit, dem Sohn eine gewisse vermittelnde Rolle hinsichtlich des Hervorgehens des Geistes

[115] *Hryniewicz*: ebd., 66.
[116] *Hryniewicz*: ebd.
[117] *Hryniewicz*: ebd.
[118] *Hryniewicz*: ebd. Vgl. auch *Michael Torre*, St. John Damascene and St Thoma Aquinas on the Eternal Procession of the Holy Spirit, in: SVTQ 38, No 3, 1994, 313.

zukommen zu lassen, die aber in keiner Weise die Monarchie des Vaters beeinträchtigen sollte und auf die Trinität hinsichtlich ihres perichoretischen und innertrinitarischen Lebens bezogen sein sollte. Auf diese Weise geschieht langsam eine Annäherung der beiden unterschiedlichen Positionen, die die linguistischen und theologischen Probleme überwinden könnten. Auch wenn weder die östliche noch die westliche Position der Legitimität entbehren, so kann es bei der Überwindung der Unterschiede doch auch nicht um eine unkritische Synthese gehen. Kann es doch auch sein, dass bestimmte Unterschiede in den unterschiedlichen Positionen des Westens und des Ostens gar nicht aufhebbar sind.

5. Bewertung

Die Stärken bzw. Schwächen der päpstlichen „Klarstellung", welche die ökumenischen Absichten des Dokuments verstärken bzw. abschwächen, sind in dem Schlussbericht[119] der Tagung in der Form von positiven und negativen Aspekten und Unklarheiten ausführlich niedergeschrieben. Erwähnenswert sind auch die Empfehlungen der Arbeitstagung in jeder Beziehung. Um letztlich zu einem zusammenfassenden Schluss über den theologischen und ökumenischen Wert der päpstlichen „Klarstellung" kommen zu können, werden die wichtigsten positiven bzw. negativen Aspekte der „Klarstellung" kurz aus orthodoxer Sicht kommentiert:

Positive Aspekte

1. *Die päpstliche „Klarstellung" anerkennt den konziliaren, normativen und ökumenischen Charakter des Symbolums NC:* Dieser Punkt fand bei den Orthodoxen, wie bei allen anderen Teilnehmern, entschiedene Zustimmung.
2. *Sie wird als wichtiger Impuls für weitere ökumenische Gespräche gesehen:* Besonders begrüßt wurde die Bezugnahme der „Klarstellung" auf die Münchener Erklärung von 1982.
3. *Sie hält zu Recht fest, dass beide Überlieferungen von der „Monarchia des Vaters" als Grundlage der Gotteslehre und Pneumatologie ausgehen.* Aus orthodoxer Sicht bleibt aber die Frage noch offen, ob „principaliter" (im Sinne von „erster Ursprung") gleichbedeutend mit dem „alleinigen Grund und Ursprung" sei.

[119] In: *Alfred Stirnemann, Gerhard Wilflinger* (Hg.): Vom Heiligen Geist, Wien 1998, 217.

4. *Sie stellt fest, dass das Filioque die Fülle der Beziehungen zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist nur zum Teil zu erfassen vermag.*
5. *Sie bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass die östliche und westliche Tradition über den Ausgang des Heiligen Geistes zwei berechtigte, einander ergänzende Sichtweisen sind:* Diese Ansicht kann aus orthodoxer Sicht nur dann als positiv betrachtet werden, wenn die Komplementarität den Begriff des einen Ursprungs nicht beeinträchtigt: Ob und inwiefern dies tatsächlich gilt, bedarf einer weiteren gemeinsamen Klärung.
6. *Sie erlaubt die grundsätzliche Feststellung, dass die Möglichkeit einander ergänzender und der Ergänzung durch andere bedürftige Sichtweisen besteht;* sind doch die Bekenntnisse der Kirchen immer auch der Interpretation bedürftig. Zudem kann ein einzelnes Bekenntnis nie die ganze Wahrheit der Offenbarung zum Ausdruck bringen. Dabei soll die Identität des Glaubens nicht in Gefahr gebracht werden.

Negative Aspekte

1. *Die päpstliche „Klarstellung" könnte in ihrer Redeweise falsche Eindrücke erwecken, dass: a) es sich um einen gemeinsam erstellten ökumenischen Text handelt, b) die Überlieferung hinsichtlich des Ausgangs des Heiligen Geistes einheitlicher sei,* als sie in Wirklichkeit ist. Ein Hinweis auf die bestehenden Unterschiede im Hinblick auf eine ökumenische Verständigung wäre wichtig, zumal die Einheit der altkirchlichen Überlieferung deshalb keinen Schaden nehmen muss. Das Offenhalten von ungenügend abgearbeiteten Unterschieden beim ökumenischen Dialog folgt aus der Grundthese der orthodoxen Kirche, wonach sie dem theologischen Dialog, d. h. dem Dialog der Wahrheit, die höchste Priorität einräumt.
2. *Sie trägt den unterschiedlichen Ebenen der Problematik nicht ausreichend Rechnung:* 2.1) der kanonischen 2.2) der liturgischen und 2.3) der theologisch-systematischen.
   2.1): Obwohl die einseitige Veränderung des NC im Mittelalter durch die Einfügung des Filioque und seiner kirchenpolitischen Instrumentalisierung und seines Missbrauchs im Westen anerkannt wird, werden keine Gedanken in der „Klarstellung" über ein kanonisches Verfahren gemacht, das eine Wiederherstellung des Originaltexts von NC ermöglichen würde.

2.2): Das Dokument macht auch keine Aussagen darüber, welche Konsequenzen ein Verzicht auf den Filioque-Zusatz auf das liturgische Leben der römisch-katholischen Kirche haben würde. Ein solcher Verzicht macht eine Harmonisierung des *lex credendi* mit dem *lex orandi* der römisch-katholischen Kirche nötig.

2.3): Es wird in der „Klarstellung" zwischen *Theologia* und *Oikonomia* unzureichend unterschieden. Für die orthodoxe Kirche ist dies aber die Hauptursache des Filioque-Problems. Ein Filioque auf der Ebene der *Oikonomia* war für den Osten nie strittig. D.h. die Unterscheidung zwischen *Theologia* und *Oikonomia* behält ihre Bedeutung auch nach einem Verzicht auf die Filioque-Klausel und das Verhältnis beider bedarf einer weiteren Klärung.

3. *Sie spricht nicht über das Verhältnis von Monarchia zur Perichoresis in der Trinität.* Eine nähere Verhältnisbestimmung wäre besonders wünschenswert.

Der erste Teil der „Klarstellung", welcher den konziliaren, normativen und ökumenischen Charakter des Symbolums NC auf der Basis des gemeinsamen Erbes der griechischen Kirchenväter anerkennt, hatte im Allgemeinen ein positives Echo auf der orthodoxen Seite. Trotz der Kritik zum zweiten Teil wegen des indirekten Versuchs einer Rechtfertigung des Filioque aufgrund von Aussagen westlicher Generalsynoden, wurde für das erste eindeutig betont, dass dieser „eine gute Grundlage bietet, um den Dialog zu diesem Thema fortzusetzen, da keine Gefahr für eine Häresie besteht"[120]. Besonders wurde die Aussage hervorgehoben, dass kein Glaubensbekenntnis örtlicher Tradition dem ökumenisch rezipierten widersprechen darf. Das heißt, „die Filioque-Aussage des lateinischen Credos muss am Maßstab des authentischen Textes (einschließlich der theologischen Grundlagen dieses Textes, wie Joh 15,26 und der historischen Aussageabsicht der Väter von 381) bemessen werden. Kriterium der Auslegung kann also nicht irgendein trinitätstheologisches scholastisches Prinzip des Hochmittelalters sein, wie z.B. jenes, das behauptet, nur bei einer relationis oppositio in der Trinität auch zwischen Sohn und Geist seien beide zu unterscheiden und deshalb müssten sich auch Sohn und Geist als Spirator und Spiratus gegenüberstehen, woraus sich die Notwendigkeit ergebe, den Text von 381 im Sinne des Filioque zu verstehen. Eine solche Interpretationsmethode wäre in der Tat ein Anachronismus und eine *‚metábasis eis tó*

[120] Metropolit *Chrysostomos Konstantinidis von Ephesus*: *30 Giorni*, April 1996, 38–41.

állon génos' gegenüber dem Bekenntnis des 2. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel"[121].

Die bisherige Entwicklung des Dialogs bezüglich des Filioque-Problems hat gezeigt, dass die Kirchen ihre Verantwortung für die Einheit des Corpus Christi wahrnehmen. Bei den schwierigsten Punkten dieses Dialogs wird die Treue ihrer Mitglieder zum Herrn, zur apostolischen und väterlichen Tradition der Kirche entschieden, nämlich inwieweit sie bereit sind, etwas von ihrem bisherigen Dasein zu opfern, nicht um des anderen willen, sondern um der Wahrheit willen, die Christus selbst ist. Die Wahrnehmung dieser Verantwortung soll als conditio sine qua non des Dialogs betrachtet werden, denn „*dieses Moment unserer Begegnung zum Dialog ist historisch, grundlegen und entspricht kirchlicher Verantwortung*" (Metropolit Meliton von Chalzedon).

[121] Metropolit *Ioannis Zizioulas von Pergamon*: ebd., 35–38.

Stellungnahme zum Faith and Order Paper No. 198 „Wesen und Auftrag der Kirche“ (The Nature and Mission of the Church), 2005

Deutscher Ökumenischer Studienausschuss (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V. (ACK)

Verabschiedet am 9. November 2007 in Frankfurt am Main

1. Intentionen und Kontexte dieser Stellungnahme

a. Intentionen

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) lädt alle Kirchen weltweit ein zu prüfen, ob die in dem Studiendokument „Wesen und Auftrag der Kirche“ enthaltenen Aussagen konvergenzfähig sind, und welche weiteren Schritte zur Verständigung in ekklesiologischen Fragen aussichtsreich erscheinen.[1] Der „Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA)“ – zugeordnet der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland – sieht sich als ein multilaterales Gremium aus mehreren Gründen dazu veranlasst, an der Rezeption dieser Studie mitzuwirken, ohne dabei zu verkennen, dass in erster Linie konfessionell geprägte Antworten auf die vorgelegte Studie erwünscht sind. Nicht zuletzt die Tatsache, dass der DÖSTA selbst bereits 1993 eine Ekklesiologie-Studie[2] erarbeitet hat, ermutigt ihn zu einer Fortsetzung der damaligen Bemühungen, die konfessionelle Vielfalt in den ekklesiologischen Positionen zu sichten und zugleich zu einer gemeinsamen Option zu finden. Der DÖSTA hat sich in dieser Studie der Koinonia-Erklärung der Vollversammlung des ÖRK von Canberra 1991 angeschlossen und votiert auch heute für folgende nächste Schritte: Bemühung um gegenseitige Anerkennung der Taufe, Auffinden des apostolischen Glaubens auch in anderen Kirchen, Bemühung um die Gemeinschaft im Herrenmahl, Anstrengung zur geistlichen Aner-

[1] Vgl. Wesen und Auftrag der Kirche Par. 8.

[2] Vgl. *Peter Neuner / Dietrich Ritschl* (Hg.): Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, Frankfurt a. M. 1993. Vgl. bes. den gemeinsamen Bericht zum Thema „Kirchen in Gemeinschaft. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie“, a.a.O., 8–38.

kennung der Ämter, gemeinsames Zeugnis in Mission und Diakonie, Sichtbarmachen der bereits bestehenden Gemeinschaft.

Die folgenden, in einer kleinen multilateralen Arbeitsgruppe entstandenen und dann vom gesamten DÖSTA diskutierten und angenommenen Anmerkungen zum Studiendokument von Faith and Order haben im Vergleich zu rein konfessionellen Rezeptionen folgende Eigenarten:

- Sie lassen erkennen, welche von einzelnen Mitgliedern des DÖSTA eingebrachten kritischen Anfragen auch für andere verständlich sind. Somit erfolgt eine in ökumenischer Gemeinschaft geschehende Prüfung der Argumentation; gewünschte Ergänzungen der Themenaspekte können im Hinblick auf eine möglicherweise darin zu erreichende ökumenische Konvergenz geprüft werden.
- Ortskirchlich-nationale Rezeptionszusammenhänge können deutlich zu Wort kommen und verständlich machen, dass ökumenische Kontroversen und Konvergenzen nicht nur in konfessioneller, sondern auch in kultur- und mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht zu überprüfen sind.
- Die multilaterale ökumenische Gesprächssituation macht sensibel für die Wahrnehmung der Anliegen, die von Minderheitskirchen eingebracht werden. Im Weltkontext ist der konfessionelle Mehrheits- oder Minderheitsstatus sehr unterschiedlich. Diese in der spezifischen ökumenischen Situation Deutschlands entstandene Stellungnahme ist darum bemüht, gerade angesichts der (numerischen) Überlegenheit der landeskirchlich-evangelischen und der römisch-katholischen Bekenntnistraditionen die ekklesiologischen Positionen zu achten, die aus orthodoxer, freikirchlich-evangelischer oder altkatholischer Sicht vorgetragen werden.

b. Kontexte

Jede Rezeption geschieht in Kontexten, die historisch und regional mitbestimmt sind. Die Rezeptionssituation ekklesiologischer Studien ist im Land der Reformation auch heute noch eine spezifische:

- Die deutsche Geschichte weist eine enge Verbindung zwischen weltlichen und kirchlichen Herrschaftsformen auf. Ekklesiologische Fragen – insbesondere solche, die auf eine mögliche Veränderung der institutionellen Gefüge hinzielen – müssen mit der Widerständigkeit gewachsener Kirchenordnungen rechnen, die in Deutschland vor allem innerhalb der evangelischen Kirchen sehr plural sind.

- Die bei den evangelischen Landeskirchen in Deutschland sowie der Evangelisch-methodistischen Kirche auf der Basis eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums erreichte Kirchengemeinschaft, ist auch für die anderen Konfessionsgemeinschaften ein Grund zur Freude. Die Tatsache, dass es gelungen ist, innerhalb der europäischen Kirchentümer reformatorischer Tradition (früher „Leuenberger Kirchengemeinschaft" und jetzt „Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa [GEKE]" genannt[3]) in ekklesiologischen Fragen mit einer Stimme sprechen zu können, ist – trotz der noch offenen Fragen – ein Hoffnungszeichen in der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung.
- Die Frage nach der Relevanz der erreichten Ergebnisse – etwa im Hinblick auf die Gestaltung des ökumenischen Miteinanders in konfessionsverbindenden Ehen – stellt sich in Deutschland stärker als in Rezeptionsräumen, in denen eine solche Lebenssituation kaum zu erwarten ist. Ekklesiologische Differenzen haben hier immer auch Bezüge zum alltäglichen Leben der Christ/inn/en. Dies wird insbesondere im Hinblick auf die eucharistische Abendmahlsgemeinschaft immer wieder bedrängend spürbar.
- Jenseits aller Differenzen im Institutionen- und Ämterverständnis stimmen in Deutschland alle Konfessionen der These zu, dass eine spirituelle Erneuerung der Ökumene im Sinne der Vergegenwärtigung des christologisch-soteriologischen Grundes der Ökumene erforderlich ist und weiterführend wirken kann; eine dieser Einsicht entsprechende Gewichtung der Thematik, die derzeit insbesondere von römisch-katholischer

[3] Vgl. zu diesem Prozess vor allem die ekklesiologischen Studien: Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. von *Wilhelm Hüffmeier*, Frankfurt a.M. 1995 (Leuenberger Texte 1); Leuenberg, Meissen und Porvoo. Konsultation zwischen den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den an der Meissener Erklärung und der Porvoo-Erklärung beteiligten Kirchen, hg. von *Wilhelm Hüffmeier und Colin Podmore*, Frankfurt a.M. 1996 (Leuenberger Texte 4); Konsultation zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) zur Frage der Ekklesiologie, hg. von *Wilhelm Hüffmeier und Viorel Ionita*, Frankfurt a.M. 2004 (Leuenberger Texte 8). Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat ihr Verständnis von Kirchengemeinschaft zuletzt profiliert dargestellt in: Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der EKD, Hannover 2001 (EKD-Texte 69). In anderen Konfessionsgemeinschaften hat dieser Text allerdings Bedenken ausgelöst, ob das Ziel der sichtbaren Einheit der gesamten Christenheit noch angemessen im Blick bleibt.

Seite vorgenommen wird,[4] wäre auch im Studiendokument „Wesen und Auftrag der Kirche" wünschenswert. Auch die GEKE hat in jüngerer Zeit mehrfach auf die hohe Bedeutung der spirituellen Erneuerung der Ökumene hingewiesen. In Deutschland haben gegenwärtig insbesondere die ökumenischen Bemühungen um eine vertiefte Taufspiritualität große Bedeutung.

2. Kritische Würdigung von „Wesen und Auftrag der Kirche" im Gesamt ökumenischer Studien zur Ekklesiologie

a. Zur Methode

Hermeneutische Fragen sind in der derzeit erneut kritischen Situation der weltweiten ökumenischen Bewegung von besonderer Bedeutung. Vor diesem Hintergrund hat die Methode von „Wesen und Auftrag der Kirche" im DÖSTA hohe Wertschätzung erfahren.

Der DÖSTA anerkennt nachdrücklich das Bemühen von „Faith and Order (F&O)", angesichts der weltweit in bilateralen und multilateralen Dialogen erreichten Annäherungen in der Ekklesiologie zu einer Zusammenschau der Ergebnisse beizutragen. Die Sichtung der erreichten Konvergenzen und die Benennung der verbliebenen offenen Fragen sind dienlich im Hinblick auf eine realistische Einschätzung der Zukunftsperspektiven ökumenischer Bemühungen. Die F&O-Studie dient der Wahrung des ökumenisch-ekklesiologischen Gedächtnisses. Dies ist gerade in der gegenwärtigen Situation von hohem Wert. Seit vielen Jahrzehnten bemühen sich Gremien, Kommissionen und einzelne Theolog/inn/en um die Entfaltung ekklesiologischer Positionen in ökumenischer Perspektive.

Die in „Wesen und Auftrag der Kirche" in Par. 8 ausgesprochene Einladung an die Konfessionsgemeinschaften weltweit zu prüfen, ob der eigene Standort angemessen beschrieben ist, welche Konvergenzen sich abzeichnen, welche nächsten Schritte möglich erscheinen und welche Weiterarbeit am Text sinnvoll erscheint, stellt die zusammengetragenen Ergebnisse in einen offenen Horizont, der dem derzeitigen Stand der ökumenischen Bemühungen entspricht. Zugleich wird an dieser Stelle deutlich, wie schwierig es F&O derzeit erscheint, eine bestimmte, selbst einge-

[4] Vgl. *Cardinal Walter Kasper*: A Handbook of Spiritual Ecumenism, New York 2007 (deutsch: Wegweiser Ökumene und Spiritualität, Freiburg–Basel–Wien 2007); *Paul-Werner Scheele*: Ein Leib – ein Geist. Einführung in den geistlichen Ökumenismus, Paderborn 2006.

nommene theologische Position einer kritischen Diskussion auszusetzen. Eine offene Frage ist dabei, ob es je möglich wird, durch ein breit angelegtes Rezeptionsgeschehen zu einer mehrheitsfähigen Bestätigung der Konvergenzen zu gelangen. Kommen nicht auf diese Weise die konfessionellen Differenzen wieder deutlicher zu Tage, die in den vorangegangenen ökumenischen Gesprächen (scheinbar) ausgeräumt werden konnten? Diese Ernüchterung wurde auch durch die Ergebnisse des umfassenden Rezeptionsprozesses der Lima-Konvergenzen bewirkt. Es gibt jedoch keine Alternative zu einem solchen Vorgehen. Keine Rezeptionsinstanz kann einen universalen Geltungsanspruch der eigenen Sichtweise beanspruchen. Der DÖSTA schließt sich in dieser Frage der im ÖRK entwickelten Position an, dass nur durch einen umfassenden Prozess der Koordinierung aller weltweiten ökumenischen Bemühungen – gemäß dem Leitwort der „Reconfiguration“[5] – Fortschritte nachhaltig zu erreichen sind. In der Ökumenischen Bewegung bedarf es einer neuerlichen Anstrengung, die Frage, wer die Verantwortung für diese umfassende Koordinierung tragen kann und soll, einvernehmlich zu beantworten.

Eng verbunden mit den angesprochenen Fragen der ökumenischen Hermeneutik ist die Suche nach einer Zielgestalt der ökumenischen Bemühungen. Die Studie „Wesen und Auftrag der Kirche“ spricht mehrfach zustimmend von der anzustrebenden volleren sichtbaren Verkörperung der Einheit der Kirchen (vgl. beispielsweise Par. 53). Dies ist begrüßenswert. Allerdings wird im Dokument nicht dezidiert erläutert, wie weit die Konvergenzen in dieser strittigen Frage reichen. Mit vielen anderen ökumenischen Dokumenten hat somit auch das vorliegende gemeinsam, klare Kriterien für das mögliche Erreichen der Zieloption „sichtbare Einheit der Kirchen“ vermissen zu lassen. An nicht wenigen Stellen greift das Dokument die in der ökumenischen Bewegung inzwischen vielfach gebrauchte Redeweise von der Koinonia / Gemeinschaft der Kirchen als Zieloption auf und bestätigt die dabei gegebene Möglichkeit, die Vielfalt der geschichtlich gewordenen Konfessionen zu achten (vgl. beispielsweise Par. 66). Die verbleibende Offenheit hinsichtlich der Zielgestalt der Ökumene könnte sich im konfessionellen Rezeptionsprozess belastend auswirken. Diese Befürchtung erscheint dem DÖSTA im Blick auf die vorausgehenden Studienergebnisse von F&O zu dieser Frage, vorab im Umfeld der Fünften Welt-

[5] Vgl. das Themenheft „Reconfiguration. Neugestaltung der ökumenischen Bewegung“, Ökumenische Rundschau 54 (2005), H. 1.

konferenz von F&O in Santiago de Compostela 1993,[6] als nicht unbegründet. Nach mehr als einem weiteren Jahrzehnt ökumenischer Arbeit gehört diese Thematik mit hoher Dringlichkeit erneut auf die Tagesordnung von F&O.

b. Zu den Inhalten

Die Studie „Wesen und Auftrag der Kirche" nimmt zweifellos zentrale Themen der gegenwärtigen ökumenischen Gesprächssituation über Fragen der Ekklesiologie auf, deren weitere Behandlung auf die Zustimmung des DÖSTA stößt:

- Die trinitarische Rückbindung der Ekklesiologie überzeugt ihrem Grundansatz nach. Ihr Zusammenhang mit der Bestimmung der Kirche als „Geschöpf des Wortes und des Geistes" und das Verhältnis der Kirche zum Gottesvolk des Alten Bundes müssten allerdings noch klarer werden.
- Die Aufnahme der Vielfalt der biblischen Metaphorik in Fragen der Ekklesiologie erscheint weiterführend.
- Die missionarische Dimension kirchlichen Handelns sollte – wie in der Studie angezielt – im Mittelpunkt der ökumenischen Bemühungen stehen. Bei der multilateralen ökumenischen Arbeit in Deutschland wird der Gedanke der missionarischen Ökumene seit längerem intensiv verfolgt.[7] Der DÖSTA begrüßt vor diesem Hintergrund die bereits im Titel des Studiendokuments zum Ausdruck kommende Besinnung auf die gemeinsame Sendung der Kirchen zur Verkündigung des einen Evangeliums Jesu Christi.
- Die Zu- und Unterordnung der Ämterlehren zu den Feiern des Glaubens in Taufe und Eucharistie / Abendmahl erscheint angemessen. Auffälligerweise wird jedoch der Wortverkündigung (auch in der Gliederung) keine eigene Beachtung geschenkt. Hier muss an die diesbezüglichen

---

[6] Vgl. *Günther Gaßmann / Dagmar Heller* (Hg.): Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. 3. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente, Frankfurt a. M. 1994 (ÖR.B 67). Vgl. zur Vorgeschichte: *Günther Gaßmann*: Zum Ekklesiologie-Projekt von Glauben und Kirchenverfassung, in: *Peter Neuner / Dietrich Ritschl* (Hg.): Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (s. Anm. 2), Frankfurt a. M. 1993, 215–224.

[7] Vgl. Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Konsultationsprozess der ACK zur Verständigung über die gemeinsame Aufgabe der Mission und der Evangelisation in Deutschland. Abschlussbericht der Projektgruppe, in: Ökumenische Rundschau 53 (2004), 490–497.

Konvergenzen in ökumenischen Dokumenten erinnert werden. Die intensive Behandlung der Thematik „Aufsicht / Episcope" sowie „Autorität" entspricht einer ökumenisch aussichtsreichen Schwerpunktsetzung in vielen bilateralen Dialogen zu Fragen der Ekklesiologie.[8]

Zugleich sei an Themenbereiche erinnert, die im Dokument weniger Beachtung finden:

- In der DÖSTA-Studie zu Fragen der Ekklesiologie[9] bildete eine Sichtung der unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen in der Ekklesiologie den Ausgangspunkt für weitere Überlegungen. Jede Konfessionsgemeinschaft stellte zunächst dar, aus welchen theologischen Gründen welche Positionen bezogen werden. Diese Informationen über die geschichtlich bedingten und dann institutionalisierten Kirchentümer entlasteten zugleich von der Erwartung, rasch zu einer Gestalt von Kircheneinheit zu finden, der alle Traditionen zustimmen könnten. Wahrscheinlich wird es nicht möglich sein, diese Methode in dem vorliegenden Studiendokument aufzugreifen. Möglicherweise findet sich jedoch ein Ort, den angesprochenen Sachverhalt deutlicher zu thematisieren. Dazu wäre es gegebenenfalls erforderlich, die Konfessionsgemeinschaften um eine kurze Selbstpräsentation zu bitten.
- Nicht nur im deutschen Rezeptionsraum ist die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"[10] – vorbereitet durch die bilateralen Studien „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"[11], „Justification by Faith"[12] und „Kirche und Rechtfertigung"[13] – auch im Hinblick auf die ekklesiologischen Konsequenzen der erreichten christologisch-soteriologischen

[8] Vgl. *Oliver Schuegraf*: Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene, Münster 2001. Dort sind wichtige ökumenische Studien behandelt, u. a. Die Gabe der Autorität. Eine gemeinsame Erklärung der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC), in: *Harding Meyer u. a.* (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 3, Frankfurt a. M. / Paderborn 2003, 262–290 und die Erklärungen zur Kirchengemeinschaft zwischen Kirchen reformatorischer Tradition (anglikanisch, lutherisch, reformiert), ebd., 723–834.

[9] Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche (s. Anm. 5).

[10] Vgl. *Harding Meyer u. a.* (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 3, Frankfurt a. M. / Paderborn 2003, 419–441.

[11] Vgl. *Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg* (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg / Göttingen 1986.

[12] Vgl. Rechtfertigung durch den Glauben, in: *Harding Meyer / Günther Gaßmann* (Hg.): Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung, Frankfurt a. M. 1987, 107–200.

[13] Vgl. *Harding Meyer u. a.* (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 3 (s. Anm. 8), 317–419.

Verständigung von hoher Bedeutung. Der DÖSTA hat jüngst eine multilaterale Studie zur Rechtfertigungsthematik vorgelegt.[14] Auf diesen Zusammenhang könnte im Dokument stärker Bezug genommen werden.

- Neben der missionarischen Grunddimension kirchlichen Handelns ist auch die diakonische Sendung der Kirchen von hoher Bedeutung. Nicht zuletzt angesichts der Erfahrungen nach den Kriegszeiten in Deutschland, tatkräftige Hilfe von kirchlich gebundenen Organisationen erfahren zu haben, bleibt dieser Gedanke im Gedächtnis. Bezüge zur Diakonie fehlen weithin im vorliegenden Dokument.
- Der DÖSTA hat vor kurzer Zeit ein Studienprojekt begonnen, durch das der Prozess der Traditionsbildung in den Konfessionsgemeinschaften eine kritische Reflexion erfahren soll. Der Gedanke des Schuldeingeständnisses angesichts der verlorenen Einheit und der Ruf zur Umkehr aller Kirchen könnten das Dokument von F&O bereichern.[15]

3. Kommentar zu „Wesen und Auftrag der Kirche"

a. Zur Methode

Der DÖSTA begrüßt den vorgelegten Text in seiner Gesamtheit als Versuch, die vorhandenen Konvergenzen im Hinblick auf ekklesiologische Fragen im ökumenischen Diskurs zu beschreiben. Der ökumenischen Methodologie von Lund 1952 entsprechend, beschreibt der Text die Unterschiede vom Gemeinsamen her und zeigt „differenzierte Konsense" auf. Das Ziel des Dokuments, eine „Konvergenz" in Fragen der Ekklesiologie zu erreichen, die es den Kirchen ermöglicht, „in der jeweils anderen die Kirche Jesu Christi zu erkennen", und „Schritte auf sichtbare Einheit hin zu unternehmen" (6), verdient alle Anerkennung und Unterstützung. Man kann sagen, dass der vorliegende Text diesem Ziel sehr nahe kommt. Die Unterscheidung von Textteilen, die das Gemeinsame zur Sprache bringen, und Textteilen in Kästchen, die die noch bestehenden Unterschiede skizzieren, ist hilfreich für das Studium dieser Fragen in den Kirchen. Aller-

[14] *Uwe Swarat / Johannes Oeldemann / Dagmar Heller* (Hg.): Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, Frankfurt a. M. 2006 (ÖR.B 78).

[15] Vgl. *Groupe des Dombes*: Pour la Conversion des Églises (Paris 1991). Deutsche Übertragung: Gruppe von Dombes, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt a. M. / Paderborn 1994.

dings ist es für die Rezeption hinderlich, in der Regel nur erahnen zu können, welche Aussagen welche konfessionellen Standorte wiedergeben.

b. Die Gesamtbewertung des Textes

Mit der Basisformel des ÖRK und mit den vorangegangenen Dialogprozessen in „Glauben und Kirchenverfassung" hat die trinitarische Grundlegung des Wesens der Kirche auch für diesen Text konstitutive Bedeutung. Die Kirche wird treffend als Geschöpf des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes (9) zur Versöhnung (33) und Verwandlung der Welt (109) in der Umkehr (37, 59, 111) durch die erneuernde Gnade (113) zum Lobpreis (109) des dreieinen Gottes expliziert (113). Gegenüber der Vorstudie „Wesen und Bestimmung der Kirche" wird sach- und zeitgemäß die missionarische Dimension der Kirche Jesu Christi betont (7, 9, 57, 103f, 110). Es fällt allerdings auf, dass die biblische Metapher „Volk Gottes" kaum aufgenommen ist. Würde man dies nachholen, könnte auch der Israel-Bezug der Kirche deutlicher werden.

Die Ekklesiologie als Drehscheibe der vielfältigen Dialoge der christlichen Kirchen zu betrachten, war immer ein zentrales Anliegen der ökumenischen Bewegung. Zugleich hat sich dieser auf Fragen der Ekklesiologie fokussierte Dialog oft schwer getan, auf dem Weg weiterzukommen. Es fragt sich, ob die Einheit in den Fragen der Ekklesiologie das alleinige Mittel zum Bezeugen des christlichen Glaubens bleiben sollte. Das Dokument unterstreicht zu Recht in der Einleitung, dass ein „einziger Text nicht restlos alles über die Kirche aussagen [kann]" (4). Dieser Aspekt wird auch im Haupttext weiter aufgegriffen, wenn die „sichtbaren organisatorischen Strukturen" der Kirche im Lichte einer liturgischen Feier des Mysteriums der „Heilsgaben Gottes in Christus" „gesehen und beurteilt" werden (45). Damit ist nichts gegen die Konkretion gesagt, die eine Studie über die Kirche als reale geschichtliche Größe fordert. Dass das Dokument seine Reflexion über das Wesen und den Auftrag der Kirche auf einer Vielfalt „authentischer Geschichten christlichen Lebens und Zeugnisses" aufbaut, ist zu begrüßen. Damit können alle Stimmen Gehör erhalten, die den Reichtum der Kirche ausmachen.

Die Ordnung des Textes nach Stichworten und die Zusammenstellung von Gemeinsamkeiten und Differenzen, die dann teilweise noch einmal differenziert werden, sind hilfreich. Trotz des Vorteils, den die Anonymisierung des Textes hat, gibt es doch einige Stellen, an denen eine konfes-

sionelle Identifizierung der beschriebenen Position hilfreich wäre, da eine Antwort sonst erschwert wird (Sind wir damit gemeint? – werden sich einige Kirchen an manchen Stellen fragen). Da die konfessionelle Identifizierung durchgehend fehlt, sind manche Beschreibungen nicht ganz klar. Beispiel: Das Kästchen „Grenzen der Vielfalt": (1) Ist die „Vielfalt unseres Gottesdienstlebens" tatsächlich ein Problem, oder stellen nicht eher die Bewertungen bestimmter Elemente der Gottesdienste (Sakramente, Ordination/Weihe etc.) das Problem dar? (2) Ist es richtig, dass „ein Typ von Ekklesiologie" „die Kirche ausschließlich mit der eigenen Gemeinschaft (identifiziert) und „anderen Gemeinschaften ... jede ekklesiologische Anerkennung" „verweigert"? Hier wirken die vielen Typisierungen und Untertypisierungen sehr unübersichtlich.

Hilfreich sind dagegen die Versuche, unterschiedlich gebrauchte Begriffe wie „Ortskirche" zu klären (z. B. im Kästchen nach Par. 66) und so Missverständnisse zu vermeiden, ebenso die Versuche, Formulierungen für einen Konsens oder eine Konvergenz vorzuschlagen.

Das Vorgänger-Dokument „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche" („The Nature and Purpose of the Church", 1998, deutsch 2000) wirft in seinem Artikel 6 die Frage auf, „wie die Schrift benutzt wird". Es stützt sich auf „ein gemeinsames Verständnis der Schrift und daher auf die Notwendigkeit, unsere Übereinstimmung auf das Zeugnis der Heiligen Schrift zu gründen", auch wenn sie „keine systematische Theologie enthält". Die jetzt vorliegende Fassung „Das Wesen und der Auftrag der Kirche" enthält leider keinen Abschnitt, der auf die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift für die Bestimmung des Wesens und der Sendung der Kirche Bezug nimmt. Zwar hat die Zahl der Hinweise auf biblische Belegstellen zugenommen, sie wirken aber an vielen Stellen eher zufällig, haben selten den grundlegenden Charakter, der der Heiligen Schrift angemessen wäre. Eine Überarbeitung des Textes müsste also den Schriftbezug der Aussagen verstärken.

Der Gliederung kann insgesamt zugestimmt werden, allerdings ist die Unterscheidung in (i) und (ii) vor der Gliederungseinheit A im I. Kapitel wenig sinnvoll.

c. Kommentare zu einzelnen Stellen

Zur Einleitung, Par. 1–8:

Keine Anmerkungen.

Zum Abschnitt I. A. „Das Wesen der Kirche", Par. 9–33:

Die Überschrift I. A. (i) „Die Kirche als Gabe Gottes: Geschöpf des Wortes und des Heiligen Geistes" unterstreicht zu Recht, dass Wort und Geist Gottes an der Erschaffung der Kirche beteiligt sind – nicht im Sinne einer Addition der beiden Größen, sondern im Sinne ihres untrennbaren Zusammenwirkens, so dass man auch sagen könnte, die Kirche sei eine Schöpfung des Wortes im Heiligen Geist.

Zu Par. 9 u. ö.: Recht oft (insgesamt 15mal) wird die Kirche in diesem Text als „Werkzeug" Gottes bezeichnet, das Zeugnis vom Glauben abzulegen hat (z. B. 9, 13, 34, 43, 46, 47). Dabei fehlt eine klare Definition dieses in der ökumenischen Ekklesiologie nicht unproblematischen Begriffs. Auch wenn die Mission der Kirche in der Welt als erstrangige Priorität keinesfalls relativiert werden darf, könnte die Betonung ihres Charakters als „Werkzeug" das Gewicht vor allem auf die institutionelle Dimension der Kirche legen und weniger auf die Dimension der Gemeinschaft/Koinonia Gottes mit den Menschen, die sich in der Kirche realisiert. Außerdem ist „Werkzeug" keine biblische Bezeichnung für die Kirche, sondern eine Bildung der Tradition, die in diesem Begriff die Sendung und den Auftrag der Kirche zur Christusverkündigung zusammenfasste. In diesem Sinne ist er vom 2. Vatikanischen Konzil aufgenommen worden (vgl. Lumen Gentium 1.8.48). In einem ökumenischen Dokument ist die häufige Rede von der Kirche als „Werkzeug" unerwartet und bedarf näherer Erläuterung (vgl. hier später die Hinweise zum Thema „Sakrament" nach Par. 47 bzw. 48). Hilfreich wäre in diesem Zusammenhang auch eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen „Zeichen" (signum) und „Werkzeug" (instrumentum). Als Metapher birgt der Begriff „Instrument" die Gefahr, technisch-mechanisch missverstanden zu werden. Wenn man ihn jedoch so versteht, dass Christus, bzw. der dreieine Gott die Kirche, d. h. die Gemeinde und die einzelnen Glaubenden, dazu beruft, seine Boten, Zeugen, Diener und Mitarbeiter im eschatologischen Heilshandeln zu sein, verliert er etwas von seinem unpersönlichen Charakter. Dennoch könnte der Begriff der Gemeinschaft/Koinonia, in der die Liebe Gottes mit seiner Welt konkretisiert wird, vielleicht einen besseren Zugang zu den Fragen der Ekklesiologie ermöglichen.

Zu Par. 10: Hier steht eine treffende Beschreibung von Kirche: „Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die durch ihre Begegnung mit dem Wort in einer lebendigen Beziehung mit Gott stehen, der zu ihnen spricht und eine vertrauensvolle Antwort von ihnen fordert – sie ist die Gemeinschaft

der Gläubigen." Damit wird das Wesen der Kirche als einer Gemeinschaft von Personen herausgestellt, der alles Institutionelle nur sekundär zugeordnet sein kann. Leider ist der Satz aber etwas versteckt in dem Abschnitt, der das Wesen der Kirche als creatura verbi zum Gegenstand hat. Logisch und theologisch wäre es besser, wenn die Ausführungen unter „A. Das Wesen der Kirche" mit dieser Definition begännen. Nur dann wird verständlich, wovon überhaupt die Rede ist. Das deutsche Wort „Kirche" ist ja sehr vieldeutig, darum geht es nicht ohne eine Definition. Stünde am Anfang des Abschnitts die Bestimmung, dass „Kirche" die Gemeinschaft der an Christus Gläubigen meint, dann würde auch klar, warum sie Creatura Verbi et Spiritus Sancti ist, denn der Glaube und die Gemeinschaft des Glaubens werden durch Wort und Geist Gottes geschaffen, somit also auch die Kirche.

Die Erwähnung Marias in diesem Paragraphen ist für evangelische Christen fremd. Daraus folgt nicht, dass sie zu streichen sei; es müsste aber ausdrücklich gesagt werden, in welcher Tradition diese Auffassung vertreten wird – etwa folgendermaßen: „Die Kirche … ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Dies ist die gemeinsame Berufung aller Christen. In Aufnahme von Anliegen der altkirchlichen Theologie wurde in der orthodoxen und in der römisch-katholischen Tradition eine theologische Deutung bewahrt, nach der die Kirche in der auf das Wort Gottes hörenden und dem Ruf Gottes glaubenden Maria ihr Urbild hat (Maria-Ecclesia-Typologie). Maria wird hier als Symbol der Kirche und aller Christen gesehen, die dazu berufen sind, den Willen des Vaters im Himmel zu tun …"

Es stellt sich an dieser Stelle außerdem eine Rückfrage nach der Art und Weise, wie in diesem Dokument dogmatische Aussagen durch biblische Texte belegt werden. Die Rolle Marias „als Symbol der Kirche und der einzelnen Christen" wird u. a. mit Mt 12,50 belegt, einem Vers aus der Erzählung von der Neubestimmung der Familie Jesu (Mk 3,31–35 par), die nicht durch die Verwandtschaft mit ihm konstituiert wird, sondern durch das Tun des Willens Gottes. Für die Bestimmung der besonderen Bedeutung der leiblichen Mutter Jesu scheint dieser Text also eher weniger geeignet zu sein.

Zu Par. 12: Bei der Beschreibung der Katholizität der Kirche darf neben der Erwähnung der zeitlichen Dimension der Hinweis auf die Ortsdimension des Begriffes nicht fehlen (das gilt auch für Par. 55). In Par. 52–56 werden die notae ecclesiae noch einmal differenzierter beschrieben. Es sollte genügen, sie an einer einzigen Stelle zu beschreiben und evtl. mit Verweisen zu arbeiten.

Zu Par. 13: In diesem Absatz kommt ziemlich unvermittelt die Trinität ins Spiel. Es müsste näher erläutert werden, in welchem Sinne die Trinität „Quelle und Mittelpunkt jeder Gemeinschaft" ist. Zu ergänzen ist an dieser Stelle auf jeden Fall „... Quelle und Mittelpunkt jeder Gemeinschaft in Jesus Christus". Außerdem stellt sich die Frage, wie sich die Trinität zu Wort und Geist als Ursprung der Kirche verhält (siehe oben S. 5).

Zum Kästchen „Die institutionelle Dimension der Kirche und das Wirken des Heiligen Geistes" nach Par. 13: Die Alternative (a), ob Predigt und Sakramente „Mittel" oder „einfach Zeugen" des sich in den Herzen der Gläubigen ereigneten Wortes sind, ist nicht weiterführend. Die Sakramente sind vielmehr Zeichen, in denen das Leben der Kirche zur Erscheinung kommt. Ebenso wenig hilfreich ist die Alternative (b), ob das „ordinierte Amt" als „Mittel", sogar „Garantie", oder als fehlbare institutionalisierte Struktur für die „Gegenwart der Wahrheit" anzusehen ist. Die Lima-Texte sagen jedenfalls mit Recht, dass die bischöfliche Sukzession ökumenisch höchstens „als ein Zeichen, jedoch nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche" angesehen werden könne (III, 38). Das gleiche gilt für die Alternative (c) zwischen der „institutionellen Kontinuität", besonders der Kontinuität im Bischofsamt, und der „Kontinuität der Kirche im apostolischen Glauben": Die historische Kontinuität allein kann keine Kontinuität des Glaubens gewähren. Andererseits ist die Kontinuität des Glaubens kein abstraktes, geschichtsloses Faktum. Die Divergenzen über die „institutionelle Dimension der Kirche" könnten auf diese Weise besser vermittelt, wenn nicht gar überbrückt werden. – Auf jeden Fall wäre in diesem Kästchen eine konfessionelle Zuordnung der beschriebenen Positionen besonders hilfreich.

Zu Par. 15: Um die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift für die Bestimmung des Wesens und der Sendung der Kirche deutlich zu machen, sollte am Ende dieses Paragraphen folgender Satz eingefügt werden: „Darum müssen sich alle lehrhaften Aussagen der Kirchen am Evangelium, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt ist, ausrichten und in ihm begründet sein."

Zu den Abschnitten I. A. (ii, a-d), Par. 17–33: Die „vier Themen" (17), in denen die biblischen Aussagen zu „Wesen und Auftrag" der Kirche zusammengefasst werden (Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes, Koinonia/Gemeinschaft), werden einfach parallel gesetzt, ohne dass ihre Wechselbeziehung entfaltet wird. Das Bild der Kirche als Koinonia durchzieht aber alle anderen drei Dimensionen, in denen die Kirche auf

„besondere Weise" mit jedem der göttlichen Personen verbunden wird (14). Hier könnte ausführlicher und besser auf die Dynamik und wechselseitige Abhängigkeit (Perichorese) der Personen der Heiligen Dreieinigkeit, die auch das Wesen der Kirche prägt, verwiesen werden. Die biblischen Metaphern für die Kirche sollten jedenfalls in einen inneren, sachlichen Zusammenhang gebracht und nicht nur als Beispiele für die Vielfalt der Vorstellungen aufgeführt werden.

Zu Par. 22: Da hier auf die neutestamentliche Rede von der Kirche als „Tempel" und als „Haus" Bezug genommen wird, sollte auch die klassische Belegstelle 1Kor 3,10–17 aufgeführt werden.

Zum Abschnitt I. A. (ii; d), Par. 24–33: „Die Kirche als koinonia/Gemeinschaft": Es fällt auf, dass im Vergleich zum früheren Text der griechische Begriff „Koinonia" nur noch als Unter-Überschrift unter Teil I. A. (ii) „Biblische Erkenntnisse" auftaucht. Im früheren Text hatte er einen Platz in der Überschrift des Hauptteils III. Im jetzigen Kontext wird „Koinonia" gewissermaßen den drei biblischen Bildern „Volk Gottes", „Leib Christi" und „Tempel des Heiligen Geistes" gleichgeordnet, obwohl sie als „Schlüssel zum Verständnis des Wesens und Auftrags der Kirche" (24) vorgestellt wird. Der Begriff sollte zwar nicht überhöht werden, seine Einordnung hier ist jedoch nicht befriedigend. Außerdem fehlt eine Reflexion über den unterschiedlichen Gebrauch von „Koinonia" in den verschiedenen Traditionen. Es müsste noch ein „Kästchen" eingefügt werden, in dem deutlich gemacht wird, dass der Gemeinschaftsbegriff, wie ihn z. B. die GEKE verwendet, ein anderer ist, als ihn die orthodoxe Kirche versteht. Der Communio-Begriff wird in der Diskussion des LWB anders gefüllt als in der Communio-Ekklesiologie der röm.-kath. Kirche.

Zu Par. 28: Dieser Paragraph ist positiv zu vermerken, weil er den Begriff Koinonia biblisch herleitet (im Sinne des Christusbezugs und der Teilhabe der Gläubigen aneinander) und weil er ihn in einer Weise näher entfaltet, dass seine Schlüsselfunktion für das Verständnis der anderen biblischen Bilder für die Kirche eher plausibel wird.

Zu Par. 33: Das Umfassen der ganzen Schöpfung durch die Kirche sollte noch näher entfaltet werden: In der orthodoxen Theologie wird die Kirche oft in das gesamte Schöpfungswerk hinein genommen: Die Schöpfung wird als Kirche im Werden aufgefasst, ja als die erste Kirche (Athanasios der Große). Dies wird auch im Dokument erwähnt, in dem der Dienst der Kirche als „Haushalterschaft der Schöpfung" (36) interpretiert wird. Dieses

Element könnte noch erweitert werden, weil dadurch die Mission der Kirche in der Welt bessere Konturen erfahren kann.

Zum Abschnitt I. B „Der Auftrag der Kirche", Par. 34–42:

In diesem Abschnitt wird zweimal das Martyrium (Par. 39 und 40) hervorgehoben. Diese Betonung entspricht der Wertschätzung, die das christliche Zeugnis auch durch Leiden in der Ökumenischen Bewegung in jüngster Zeit erhalten hat. Daneben sollte aber auch das Kreuz als Grundfigur der Nachfolge und damit die Kenosis als Grundstruktur auch der Kirche herausgestellt werden. Die Existenz der Kirche kann keine triumphalistische sein, sondern ist eine Existenz an der Seite der Armen und der Untenstehenden.

Zu Par. 35: Die letzten drei Sätze sind ein Zusatz, der so in der früheren Version nicht stand, und auch nicht recht verständlich ist. Was soll z. B. die plerophore Formulierung „das Wesen des Seins Gottes" bedeuten? Mit welchem Recht werden hier die Attribute der Kirche mit dem Wesen Gottes verknüpft? Wieso ist der Auftrag der Kirche in Frage gestellt, wenn eines der Attribute in ihrem Leben Schaden nimmt?

Zum Abschnitt I. C „Die Kirche als Zeichen und Werkzeug für Gottes Heilsabsicht und -plan für die Welt", Par. 43–47:

Zu Par. 46: Um der eher persönlichen als sachlich-leblosen Art der Kirche als Gottes „Werkzeug" gerechter zu werden, würde schon eine einfache Umstellung des ersten Satzes ausreichen. Er lautet dann: „Als Gemeinschaft der Menschen, die von Gott berufen und als Christi Jünger gesandt sind, die gute Nachricht in Wort und Tat zu verkünden, damit die Welt glaube, ist die Kirche Werkzeug für Gottes Plan."

Zum Kästchen „Kirche als ‚Sakrament'?" nach Par. 48: Der Begriff „Sakrament" wird nicht univok gebraucht; die erforderliche Klarheit des Begriffs fordert eine nähere Bestimmung und nicht (nur) die Andeutung von vorhandenen Äquivokationen durch die Anführungszeichen.

Der erste Satz wäre logischer formuliert, wenn ein „nur" eingefügt würde: „Obwohl alle Kirchen darin übereinstimmen, dass die Kirche ein Zeichen und Werkzeug ist, umschreiben *nur* einige Kirchen ihr Verständnis dieser Realität der Kirche mit dem Begriff Sakrament." Oder man beginnt den Satz statt mit „obwohl" mit „während". Man könnte aus dem Neben-

satz auch einen Hauptsatz machen. Sachlich ist die Dualität zwischen einer sakramentalen Sicht der Kirche und ihrer begrenzten Funktion als „Zeichen und Werkzeug" des Heils nicht nachzuvollziehen. Die Behauptung einer Sakramentalität der Kirche ergibt sich für die orthodoxe und die römisch-katholische Theologie daraus, dass die ganze Fülle der Kirche nicht identisch ist mit ihren konkreten („sichtbaren") Strukturen. An dieser Stelle wäre der Verweis auf den (auch biblisch belegten) Begriff „Mysterion" hilfreich, der in der orthodoxen Theologie auch die Sakramente umfasst. Im Lichte dieser Interpretation der Sakramentalität könnte vielleicht der Dissens über die „Instrumentalität der Kirche im Blick auf das Heil" überwunden werden.

Außerdem ist zu beachten, dass die heutige nachkonziliare römisch-katholische Theologie zwischen der Sakramentalität der Kirche und der Sündhaftigkeit ihrer Glieder gerade keinen Gegensatz mehr sieht. Aus römisch-katholischer Sicht ist die entsprechende Passage in der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (Lumen Gentium, Nr. 8) so zu verstehen: Die Sakramentalität der Kirche besteht im gesellschaftlichen Gefüge der Kirche, das jedoch – anders als bei der im Konzilstext herangezogenen Analogie zur sündenlosen menschlichen Natur Jesu Christi – aufgrund der Sündhaftigkeit der Glieder der Kirche durchaus als sündig zu bezeichnen ist. Somit ist die Kirche als Grund-oder Wurzelsakrament – anders als das Ursakrament Jesus Christus – „zugleich heilig und der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung", denn sie hat „Sünder in ihrem eigenen Schoße" (2. Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium 8).

Der letzte Satz ist sehr schwerfällig und missverständlich formuliert. Besser wäre es, ihn folgendermaßen zu fassen: „Doch unterscheiden jene, die die Kirche gewöhnlich als Sakrament bezeichnen, zwischen Taufe und Abendmahl auf der einen und der Kirche auf der anderen Seite nach der Art und Weise, wie sie Zeichen und Werkzeuge in Gottes Plan sind. Diejenigen, die den Ausdruck ‚Kirche als Sakrament' nicht gebrauchen, halten dennoch daran fest, dass die Kirche ein geheiligtes Werkzeug Gottes zur Erfüllung seines Heilsplans ist."

Zum Abschnitt II. A. Die Kirche in via, Par. 48–56:

Zu Par. 53: Hier wird formuliert: „Die bedauerlichen Spaltungen unter den Kirchen sind teilweise auf die Sünde zurückzuführen und teilweise auf

das aufrichtige Bemühen von Christen, der Wahrheit treu zu bleiben." Der zweite Satzteil ist insofern missverständlich, als der Eindruck entstehen könnte, der Gehorsam gegenüber der eigenen Wahrheitsgewissheit habe die Spaltung der Kirchen bewirkt. Hilfreich wäre es statt dessen, darauf aufmerksam zu machen, dass zeitnah zu einem Reformanliegen die dabei leitenden Intentionen in einem komplexen geschichtlichen Zusammenhang nicht immer leicht zu erkennen sind. Die entstandene Trennung entspricht dann nicht der Absicht der Beteiligten und kann ihnen deshalb auch nicht moralisch angelastet werden – unbeschadet der Wahrheit, dass man auch mit guten Absichten schuldig werden kann. Zu vermeiden ist auf jeden Fall eine Formulierung mit „teilweise, teilweise".

Zu Par. 53 und 54: In beiden Paragraphen ist von der „volleren sichtbaren Verkörperung" der Einheit bzw. der Heiligkeit der Kirche die Rede. Es wäre nützlich, wenn ein eigenes Kästchen an dieser Stelle erläutern würde, was die Kirchen jeweils unter „sichtbarer" Einheit bzw. Heiligkeit verstehen.

Zum Kästchen „Die Kirche und die Sünde" nach Par. 56: Der Vorschlag zu diesem heiklen Thema ist nicht schlecht, aber am Schluss ergänzungsbedürftig, etwa mit dem Halbsatz: „... aber dennoch im Leben und Handeln der Kirche zu finden ist" o. ä.

Zum Teil II. B. „In Christus – aber noch nicht in voller Gemeinschaft", Par. 57–59:

Dieser Teil ist verglichen mit „The Nature and Purpose of the Church" komplett neu. Er ist wichtig, weil er auf den Zusammenhang von Mission und Suche nach Einheit hinweist.

Zu Par. 59: Der Schlusssatz darf nicht mit dem Wort „dennoch" beginnen. Er ist an das Vorhergehende ja nicht adversativ, sondern konsekutiv angeschlossen. Richtiger wäre deshalb ein „darum".

Zum Teil II. C. „Gemeinschaft und Vielfalt", Par. 60–63:

Zu Par. 61–63: Die verschiedenen „kulturellen Ausdrucksformen des Evangeliums" (61) sind in der Tat eine Bereicherung des Lebens der Kirche. Nicht alle Ausdrucksformen fallen jedoch unter die Kategorie „kontextuelle Interpretation". Vielmehr hat die reiche Tradition der Kirche zu Ausdrucksformen gefunden, die kulturübergreifend sind und demgemäß als

Maßstab auch für das heutige Bezeugen des Evangeliums gelten können. Solche Ausdrucksformen, die für das Leben der Kirche unverzichtbar sind, sollten konkret benannt werden. Priorität hätten hier vor allem die liturgischen „Ausdrucksformen", in denen das Leben der Kirche konkretisiert wird. Hier fragt sich, welche Verbindlichkeit dem Bezeugen des Glaubens in den „ökumenischen Glaubensbekenntnissen der frühen Kirche" beigemessen wird.

Zum Kästchen „Grenzen der Vielfalt?" nach Par. 63: Hier werden unglücklicherweise zwei Themen miteinander vermischt, nämlich die Grenzen der konfessionellen Vielfalt und die Grenzen der Vielfalt innerhalb einer Kirche. Diese Vermischung aufzuheben erfordert eine vollständige Neubearbeitung des Kästchens. Dabei ist zu beachten, dass gegenwärtig von keiner Kirche mehr eine Ekklesiologie vertreten wird, die andere „in eine Art ekklesiologisches Niemandsland" verweist. Hier wie auch an vielen anderen Stellen wäre es erforderlich, gegebenenfalls mit präzisen Hinweisen auf konfessionelle Lehrtraditionen zu arbeiten.

Zum Teil II. D. „Die Kirche als eine Gemeinschaft von Ortskirchen", Par. 64–66:

Zu Par. 66: Dem „Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft" wären die Kirchen sicherlich ein entscheidendes Stück näher gekommen, wenn „alle Kirchen in der Lage sind, jeweils in der anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer ganzen Fülle zu erkennen" (66). Die volle Gemeinschaft kann jedoch mit einer solchen gegenseitigen Anerkennung nicht einfach identifiziert werden, denn es geht auch darum, wie im folgenden Satz des Paragraphen bemerkt wird, dass sich die Gemeinschaft „durch konziliare Lebens- und Handlungsformen" konkret äußert. Die gegenseitige Anerkennung kann also nicht der Schlusspunkt auf dem Weg zu voller Gemeinschaft sein. Allerdings gibt es noch kein ökumenisches Einverständnis darüber, wie die „volle Gemeinschaft" aussehen soll, die noch mehr ist als wechselseitige Anerkennung.

Zum Abschnitt III „Leben in Gemeinschaft in der Welt und für die Welt", Par. 67–108:

Dass in der Überschrift sowohl von III als auch von IV die Formulierung „In der Welt und für die Welt" auftaucht, ist sehr ungeschickt, da es den

Unterschied der beiden Abschnitte unklar werden lässt. „In der Welt" hat im Abschnitt III eine andere Bedeutung als in Abschnitt IV. Es geht in III eher um die Dienste in der Kirche, um ihre Struktur und Ausfüllung. Das sollte auch die Überschrift widerspiegeln.

Zum Abschnitt III. B. „Taufe", Par. 74–77:

Zu Par. 74: Wenn es im zweiten Satz heißt: „Durch die Taufe mit Wasser im Namen des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, werden Christen mit Christus, miteinander und mit der Kirche jeder Zeit und an jedem Ort vereint", kann das so verstanden werden, als würden zur Wirksamkeit der Taufe lediglich das Wasser und die Anrufung des dreieinigen Gottes durch den Täufer gehören und nicht auch der Glaube und das Bekenntnis des Täuflings. Diese Vorstellung wäre jedenfalls für alle „täuferischen" Freikirchen defizitär und auch nicht im Sinne der übrigen Traditionen, bei denen das Bekenntnis des Täuflings im Fall unmündiger Kinder stellvertretend von Eltern und Paten abgelegt wird. Nach reformatorischem Verständnis ist zum heilswirksamen Empfang der Sakramente der Glaube des Empfängers unentbehrlich. So sollte man an dieser Stelle entweder schreiben: „Durch die im Glauben empfangene Taufe mit Wasser im Namen des dreieinigen Gottes …", oder: „Durch die Taufe mit Wasser im Namen des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, werden die Gläubigen mit Christus, miteinander und mit der Kirche jeder Zeit und an jedem Ort vereint."

Zum Kästchen „Taufe" nach Par. 77: Die Frage nach der Wirkung der Taufe kommt nur unter (d) vor. Das ist unzureichend. Die Alternative zwischen der „Herbeiführung" oder der „Widerspiegelung" der „Wirklichkeit des neuen Lebens in Christus" (d) beschreibt zwar zutreffend vorhandene Unterschiede in der Tauftheologie, sollte aber nicht als sachgemäß akzeptiert werden.

Zum Abschnitt III. C. „Eucharistie", Par. 78–81:

Zum Kästchen „Eucharistie" nach Par. 81: Der zweite Satz könnte dahingehend missverstanden werden, als würden manche eine Alternative sehen zwischen der Eucharistie als „Mahl" und als „Dankgottesdienst". Der Unterschied liegt vielmehr darin, dass nicht alle Kirchen glauben, dass Christen in der Eucharistie Leib und Blut Christi empfangen, sondern

einige Kirchen die Eucharistie ausschließlich als Dankgottesdienst im Sinne eines öffentlichen Bekenntnisses der Gläubigen verstehen.

Zu den Abschnitten III. D. „Der allgemeine Dienst aller Gläubigen", Par. 82–85, und III. E. „Der besondere Dienst der Ordinierten in der Gemeinschaft der Gläubigen", Par. 86–89:

In den Abschnitten III. D. und E. (Par 82–89) wird unterschieden zwischen dem „allgemeinen Dienst aller Gläubigen" und dem „besonderen Dienst der Ordinierten". Das ist hilfreich und nimmt eine Kritik an den Lima-Texten auf, der zufolge dort das Priestertum aller Gläubigen als Grundlage des Amtes zwar propagiert, aber nicht ausgeführt wird.

Zu Par. 86: Das hier grundsätzlich über den Dienst der Ordinierten Gesagte wird nicht als von allen Kirchen gemeinsam vertreten gekennzeichnet, obwohl es diesen Anschein erweckt. Können alle Kirchen das so sagen? Wie verträgt es sich mit den später aufgeführten Differenzen?

Zu Par. 87: Bei den im Laufe der Geschichte entstandenen „unterschiedlichen Formen des ordinierten Amtes" handelt es sich nicht nur um Anpassungen an neue Kontexte, sondern auch um die Aufnahme unterschiedlicher Ansätze, die im Neuen Testament vorhanden sind. Nach Meinung einiger Kirchen könnte das dreifache Amt (Bischof, Presbyter, Diakon) einen wertvollen Dienst für die Einheit der Kirche leisten. Keine Rede jedoch ist im Dokument von anderen Diensten und Charismen in der Kirche, die gemeinsam mit dem ordinierten Amt zur Fülle ihres Lebens beitragen können.

Zu Par. 89: Die Formulierung: „In diesem Kontext ist die Sukzession im Amt ein Mittel, um der apostolischen Kontinuität der Kirche zu dienen", ist zwar für orthodoxes, altkatholisches, römisch-katholisches und anglikanisches Denken selbstverständlich, evangelischen, speziell freikirchlichen Christen leuchtet er jedoch nicht unmittelbar ein. Für sie wäre höchstens das Amt als solches ein Mittel zur Bewahrung der Apostolizität, nicht aber die Sukzession. Nach diesem Verständnis könnte es also mit dem vorhergehenden Satz sein Bewenden haben.

Zum Abschnitt III. F. „Aufsicht: persönlich, gemeinschaftlich, kollegial", Par. 90–98:

Keine Anmerkungen.

Zum Abschnitt III. G. „Konziliarität und Primat", Par. 99–104:

In diesem Abschnitt wird die schwierige Frage eines gesamtkirchlichen Primats angesprochen. Die Studie redet zunächst allgemein von der Notwendigkeit eines Vorsitzes bei (gesamtkirchlichen) Synoden und verbindet mit dem Begriff „Primat" dann das Aufsichtsamt der altkirchlichen Patriarchen über ihr jeweiliges Gebiet. Der Anspruch des Bischofs von Rom auf einen gesamtkirchlichen Jurisdiktionsprimat wird als Erschwerung des Primatsgedankens benannt, aber auch mit dem Hinweis verbunden, dass ein universaler Primat, wenn er im Dienst von Mission und Einheit steht, als eine „Gabe" für die anderen Kirchen angesehen werden könne. Wie sich der Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom zu seiner Lehrautorität verhält und wie er mit der altkirchlichen Patriarchatsverfassung vereinbar ist, wird nicht erläutert. Ökumenisch ist ein Primat unter den kirchlichen Leitungsämtern, wenn überhaupt, dann nur als Ehrenprimat denkbar. Die Präzisierung der Aufgaben eines gesamtkirchlichen Ehrenprimats stellt eine ganz neue Herausforderung an den zukünftigen ökumenischen Dialog dar. Die gemeinschaftliche und kollegiale Ausübung (und Ausrichtung) des Primats bildet eine wesentliche Voraussetzung für seine Anerkennung außerhalb der römisch-katholischen Kirche.

Zum Abschnitt III. H. „Autorität", Par. 105–108:

Dieser Abschnitt müsste im Sinne der in Anm. 8 genannten Literatur erweitert werden.

Zum Abschnitt IV „In der Welt und für die Welt", Par. 109–118:

Das Thema der christlichen Ethik taucht hier ohne Übergang und Grundlegung auf, kommt auch zu kurz weg.

Die Überschrift von IV „In der Welt und für die Welt" ist unklar, da sie schon in die Überschrift von III aufgenommen ist. Aber auch abgesehen davon ist sie in dieser Form sachlich unzureichend. Die Ortsbestimmung der Kirche lautet nach Joh 17,16–18 „in der Welt, aber nicht von der Welt". Davon wird hier nur der erste Teil übernommen. Die Erkenntnis, dass die Kirche „nicht von der Welt ist", dass die Welt die Kirche „hasst", eben weil sie nicht von der Welt ist (Joh 17,19), dass die Kirche wie Schafe mitten unter die Wölfe" gesandt ist (Mt 10,16) und dass die Kirche „hier in der Fremde weilt" (1Petr 1,17), kommt weder in den Überschriften noch im

Text ausreichend zur Geltung. Wenn aber die spannungsgeladene Unterscheidung von Kirche und Welt vernachlässigt wird, erlischt auch die Zukunftserwartung und damit ein wesentliches Element des urchristlichen Selbstverständnisses. Für die Ekklesiologie muss eine in der Hauptsache präsentische Eschatologie als verführerische Gefahr angesehen werden.

Zu den Schlussbemerkungen, Par. 119–123:

Zu Par. 121: Die Beschreibung christlicher Identität im Schlusssatz ist unzureichend; sie sollte von den Par. 9 und 24ff her trinitarisch und soteriologisch ausgeweitet werden. Es müsste hier also von der Kirche als dem wandernden Gottesvolk des drei-einen Gottes geredet werden, des Gottes, der durch den Heiligen Geist in der Versöhnungstat Jesu Christi Anteil gibt an seiner Koinonia und so auf dem Weg der sich durch Buße erneuernden Gemeinschaft der Kirchen Heil und Heilung schenkt.

d. Zur deutschen Übersetzung

Generell gilt: Das Deutsch ist oft holprig, manchmal missverständlich. Das macht starke Revisionen in der Endfassung erforderlich.

Der englische Begriff „Mission" im Titel des Dokuments wird mit „Auftrag" wiedergegeben, im Text entweder ebenso oder mit „Mission" bzw. „Sendung" übersetzt. Eine durchgängige Wiedergabe mit „Mission" oder „Sendung" wäre am ehesten dem Original angemessen. Der Titel des Dokuments sollte auf Deutsch lauten „Wesen und Sendung der Kirche".

Zu Par. 11: Der Glaube wird durch das Wirken des Heiligen Geistes „brought about", also „hervorgebracht" und nicht nur: „zur Wirkung gebracht".

Zu Par. 17: „Various approaches" heißt auf Deutsch „unterschiedliche Zugänge" (nicht „Ansätze").

Zu Par. 42: „Gott stellt die Gemeinschaft mit der Menschheit wieder her und bereichert sie, indem er ewiges Leben in Gottes dreifaltigem Wesen schenkt" muss in richtiger Übersetzung heißen: „... indem er ihr (scil. der Menschheit) ewiges Leben in Gottes drei-einigem Sein schenkt."

Zu Par. 55: Statt „Die wesensmäßige Katholizität der Kirche ist konfrontiert mit Spaltungen" sollte man besser sagen: sie steht im Widerspruch zu Spaltungen, oder: bildet einen Gegensatz zu Spaltungen.

Zu Par. 103: Die Formulierung „Mit der Entstehung des Papsttums …" lässt die Frage aufkommen, wann denn das Papsttum entstanden ist. Im Englischen steht hier „… as the papacy developed …" Die Übersetzung ist also fragwürdig. Es geht nicht um die Entstehung, sondern um die Ausgestaltung des Papsttums, die zu einer Polarisierung führte.

4. Vorschläge an Glauben und Kirchenverfassung zum weiteren Vorgehen / weiterführende Gedanken

Betrachtet man die Entwicklung im Ökumenischen Rat der Kirchen und die theologische Diskussion in der ökumenischen Bewegung allgemein, dann drängt sich an einigen Stellen die Frage auf, weshalb bestimmte Diskussionen im vorliegenden Dokument „Wesen und Auftrag der Kirche" nicht aufgenommen worden sind. Dabei handelt es sich vor allem um folgende Fragebereiche:

a. Ekklesiologische Grundtypen

Die 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare 1998 hat eine „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK" eingesetzt, die in ihrem Abschlussbericht wichtige ekklesiologische Grundfragen aufgeworfen hat. Vor allem die Frage, „in welcher Beziehung die eine Kirche zu den Kirchen steht", wird als eine Grundfrage herausgestellt.[16] Weiter wird festgestellt: „Die Antwort auf diese Fragen wird dadurch beeinflusst, dass es zwei grundlegende Ausdrucksformen ekklesiologischen Selbstverständnisses gibt, nämlich das jener Kirchen (wie der orthodoxen), die sich mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche identifizieren, und das der anderen Kirchen, die sich als Teil der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verstehen. Diese zwei unterschiedlichen ekklesiologischen Positionen haben Auswirkungen darauf, ob Kirchen gegenseitig ihre Taufe anerkennen, und ob sie überhaupt in der Lage sind, sich gegenseitig als Kirchen anzuerkennen …"[17]

Diese grundlegende Unterscheidung in zwei Typen von Ekklesiologie, die hier in der ökumenischen Diskussion so zum ersten Mal auftaucht, wird

[16] Abschlussbericht der Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, Par. 13, abgedruckt in: *Dagmar Heller / Barbara Rudolph* (Hg.): Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dokumente, Hintergründe, Kommentare und Visionen, BeihÖR 74, Frankfurt/M. 2004, 9–67, Zitat 14.

[17] A.a.O., Par. 15. S. 14.

in „Wesen und Auftrag der Kirche" in dem Kästchen aufgenommen, das auf Par. 63 folgt. Sie wird dort unter Punkt c) unter der Überschrift „Grenzen der Vielfalt?" zu drei Kirchentypen weiter entwickelt, die wieder unter sich jeweils differenziert sind.

Hier handelt es sich um eine Grundproblematik in der ökumenischen theologischen Debatte, die einer tieferen Bearbeitung bedarf. Wie verhält sich diese unterschiedliche Grundhaltung zu den im Text dargestellten Konvergenzen? Worauf beruhen diese unterschiedlichen Ekklesiologien? Können sie so einfach unter dem Stichwort „Vielfalt" eingeordnet werden? Diese grundlegenden Fragen können nicht in einem Unterpunkt in einem Kästchen abgehandelt werden. Genau an diesem Punkt muss die weitere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung im Bereich der Ekklesiologie ansetzen. Dabei müssen auch die Fragen aufgenommen werden, die die Sonderkommission sowohl an die protestantische als auch an die orthodoxe Seite formuliert hat: Gibt es in der orthodoxen Ekklesiologie Raum für andere Kirchen? Und: Wie verstehen, bewahren und bringen die Kirchen der Reformation ihre Zugehörigkeit zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zum Ausdruck?[18]

b. Gottesdienst und Ekklesiologie

Aus dem Abschlussbericht der oben genannten Sonderkommission ergibt sich ein deutlicher Zusammenhang zwischen Gottesdienst und Ekklesiologie, der von Glauben und Kirchenverfassung bisher in diesem Zusammenhang nicht aufgenommen ist. „Der Begriff ‚ökumenischer Gottesdienst' hat zu Verwirrung über die ekklesiale Qualität solcher Gottesdienste, den ekklesiologischen Status des ÖRK und den Grad der tatsächlich erreichten Einheit geführt."[19] Es gibt in den Konfessionsgemeinschaften einen unterschiedlichen Gebrauch des Begriffs „Gottesdienst". Die Gottesdienstfrage und auch die Frage nach der ekklesialen Qualität von ökumenischen Institutionen wie dem ÖRK sollte von Glauben und Kirchenverfassung in einem nächsten Arbeitsschritt mit aufgenommen werden.

[18] Abschlussbericht Par. 16, a.a.O., S. 14.
[19] Abschlussbericht der Sonderkommission, Anhang A, Par. 2, a.a.O., S. 33.

c. Hermeneutik

Eine hermeneutische Reflexion des gesamten Dokuments legt sich aus zwei Fragehorizonten nahe.

Zum einen wird die Frage der unterschiedlichen Ekklesiologien nicht ohne eine Untersuchung und Darstellung der jeweiligen historischen und kontextuellen Entwicklung zu bearbeiten sein. Dahinter steht letztlich die Frage nach den unterschiedlichen hermeneutischen Schlüsseln, die zu verschiedenen Auffassungen geführt haben. Diese hermeneutische Betrachtung wird zwar keine Lösung der Spannung zwischen den Differenzen bieten, aber ein tieferes Verständnis dafür, welches wiederum notwendig ist, um in der Frage nach der legitimen Vielfalt weiterzukommen.

Gleichzeitig muss sich das gesamte Dokument „Wesen und Auftrag der Kirche" einer hermeneutischen Frage stellen, nämlich der Frage, auf welcher Grundlage hier nach Konvergenz gesucht wird bzw. inwieweit Konvergenz für den Weg zur Einheit nötig ist. Ohne solche Vorüberlegungen steht der Text gewissermaßen in der Luft und birgt die Gefahr in sich, die sich in der Diskussion über das Lima-Dokument gezeigt hat. Dort wurde unhinterfragt davon ausgegangen, dass es einen „Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte" gebe, der sich gewissermaßen als gemeinsamer Kern in einem Konvergenzpapier herausschälen ließe. Dieser „Glaube der Kirche durch die Jahrhunderte" wurde in den offiziellen Antworten praktisch durchgängig mit der jeweiligen konfessionellen Ausformung des Glaubens gleichgesetzt, so dass im Endeffekt statt der Konvergenz die Besinnung auf die eigene konfessionelle Identität wieder in den Vordergrund trat.

Das bedeutet aber, dass diese Ekklesiologiestudie in eine Studie über das Verständnis von Einheit münden muss.

Wesen und Auftrag der Kirche[1]

Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Darstellung

Einleitung

Seit ihren Anfängen und vor allem seit ihrer ersten Weltkonferenz in Lausanne, Schweiz (1927), verstand die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung die Einheit der Kirche als Grund für ihre Existenz. So heißt es in der Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, ihr Ziel sei:

„die Einheit der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, damit die Welt glaube."[2]

Seit Amsterdam (1948) gehört dieses Ziel zum Herzstück des Ökumenischen Rates der Kirchen selbst. Darüber hinaus war es bei den Vollversammlungen des ÖRK der spezifische Beitrag von Glauben und Kirchenverfassung, ein gemeinsames Verständnis dieses Zieles und der Wege, es zu verwirklichen, zu vertiefen. So hat die Vollversammlung von Canberra (1991) mit der Erklärung „Die Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung"[3] einen bedeutsamen Beitrag geleistet. Diese Erklärung hebt hervor, dass *koinonia* sowohl die Grundlage wie auch die Art und Weise ist, ein gemeinsames Leben in sichtbarer Einheit zu leben. Dies fand ein Echo im Thema der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung „Auf dem Weg zur *koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis". Der Reflexionsprozess „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des ÖRK"[4] betont nochmals die Suche nach der sichtbaren Einheit als die gemeinsame Berufung der Kirchen.

2. Alle wichtigen Dokumente von Glauben und Kirchenverfassung tragen auf die eine oder andere Weise zum Verständnis von Wesen und Auftrag der Kirche bei.

---

[1] Englische Originalfassung: The Nature and Mission of the Church. Faith and Order Paper No. 198. World Council of Churches, Geneva 2005. Deutsche Übersetzung: Sprachendienst des ÖRK.

[2] „Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung", Artikel 3.1., vgl. Zentralausschuss 1999, Dokument Nr. GS 4e. Englische Originalfassung in: *Thomas F. Best* (ed.): Faith and Order at the Crossroads: The Plenary Commission Meeting, Kuala Lumpur 2004, Faith and Order Paper No. 196, WCC, Geneva 2005, 450.

[3] The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices, hrsg. *von Michael Kinnamon und Brian E. Cope*, ÖRK und Wm B. Eerdmans, Genf und Grand Rapids 1997, 124–125.

[4] *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen: eine Grundsatzerklärung*, ÖRK, Genf, September 1997.

Darüber hinaus stellen die Texte „Taufe, Eucharistie und Amt“[5], „Gemeinsam den einen Glauben bekennen: Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird“[6] und „Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“[7], die den Kirchen zur Stellungnahme und Rezeption zugesandt wurden, jeweils eine Art und Weise dar, in den Kirchen das Gebot des Rufes Christi nach sichtbarer Einheit und die wesentlichen Merkmale jener Einheit lebendig zu halten. Die jüngsten Studien von Glauben und Kirchenverfassung, die sich z. B. mit Taufe, ethnischer Identität, Anthropologie und Hermeneutik befasst haben, sind für das Thema von bleibender Relevanz. Zudem hat die Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK in jüngster Zeit bekräftigt, dass die Ekklesiologie von absolut zentraler Bedeutung in der ökumenischen Bewegung ist. In den letzten zehn Jahren hat die Arbeit zu Ekklesiologie und Ethik (die die Studien z. B. über „Rassismus“ und „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ weiterführte) einen Beitrag zum Verständnis unserer gemeinsamen christlichen Berufung im Dienst der Menschheit und der Schöpfung geleistet. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nimmt ihrerseits ständig aus den Antworten der Kirchen auf ihre Studien, aus den Ergebnissen der bilateralen Gespräche, aus der Arbeit in anderen Bereichen des ÖRK und aus den Überlegungen im Blick auf die Erfahrung der vereinigten und sich vereinigenden Kirchen Erkenntnisse auf über die Einheit, zu der Gott uns ruft.

A. Diese Studie

3. Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela, Spanien (1993), empfahl nachdrücklich eine Studie über das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Die Ständige Kommission für Glauben und Kirchenverfassung schloss sich dieser Empfehlung an und nannte folgende Gründe, warum nun der richtige Zeitpunkt für eine solche Studie gekommen sei:

- die Zeit ist reif für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die verschiedenen Erkenntnisse, die in ihren Studien zum Verständnis des Wesens und des Auftrags der Kirche gewonnen wurden, einer zusammenfassenden Reflexion zu unterziehen;
- es ist die Gelegenheit für Glauben und Kirchenverfassung, auf die Früchte der Arbeit in anderen Bereichen des ÖRK und der bilateralen theologischen Übereinstimmungen zurückzugreifen;

---

[5] Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Verlag Otto Lembeck/Verlag Bonifatius-Druckerei, Frankfurt a. M./Paderborn 1982.

[6] Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Verlag Otto Lembeck/Verlag Bonifatius-Druckerei, Frankfurt a. M./Paderborn 1991.

[7] Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1991.

- auf örtlicher, nationaler und internationaler Ebene wird eine wachsende Gemeinschaft zwischen Christen erfahren, nicht zuletzt durch die Erfahrungen der vereinigten und sich vereinigenden Kirchen;
- besondere Herausforderungen in vielen Regionen fordern Christen dazu heraus, gemeinsam anzusprechen, was es heißt, an jenem Ort Kirche zu sein;
- die Situation der Welt verlangt und verdient ein glaubwürdiges Zeugnis für die Einheit in Verschiedenheit, die Gottes Gabe an die ganze Menschheit ist;
- die Erfahrung des Prozesses zum Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt" und das zunehmende Interesse an der Ekklesiologie in vielen Kirchen bieten neue Erkenntnisse darüber, wie viele Christen das Kirche-Sein verstehen;
- die politischen Veränderungen und Herausforderungen der letzten Jahre haben den Kontext, in dem viele Kirchen leben, nachhaltig verändert und damit auch die Art und Weise beeinflusst, wie diese Kirchen sich selbst sehen.

4. Die sichtbare Einheit der Kirchen wird nicht in einem Vakuum angestrebt, sondern ist das Ziel von christlichen Gemeinschaften in spezifischen und unterschiedlichen Situationen. Deshalb kann ein einziger Text nicht restlos alles über die Kirche aussagen. Glauben und Kirchenverfassung lädt Kirchen in verschiedenen Teilen der Welt ein, diese Studie mit geeignetem regionalem Material zu bereichern und ihren Gemeinden und Mitgliedern Gelegenheit zu geben, sich direkt mit Themen zu beschäftigen, die hier zwangsläufig nur allgemein angesprochen werden können. Die Kommission ermutigt insbesondere zur Reflexion auf der Grundlage authentischer Geschichten christlichen Lebens und Zeugnisses in verschiedenen Teilen der Welt, damit sowohl die je besonderen wie auch die universalen Wesensmerkmale der Kirche besser verstanden werden können. Dies ist vor allem aus der Perspektive des Auftrags der Kirche heraus wichtig, da dies eines der Leitthemen dieser Studie ist. Der Auftrag der Kirche ist kein abstraktes Konzept, sondern eine lebendige Antwort auf die Gnade Gottes, der seine Kirche beauftragt, in den Lebenssituationen einer jeden Gesellschaft getreues Zeugnis abzulegen. Menschliche Not ist universal, doch sind ihre Ausdrucksformen verschieden. Für einige steht die Bekämpfung von HIV/AIDS im Vordergrund, für andere die Notwendigkeit, eine Sprache zu finden, um die geistliche Wirklichkeit in scheinbar materialistischen Kulturen zum Ausdruck zu bringen. Für einige sind Krieg, Armut und Ungerechtigkeit der hauptsächliche Kontext, in dem die Kirche ihren Auftrag hat, für andere sind es die Beziehungen mit anderen Glaubensgemeinschaften. Für einige geht es um geistliche Bedürfnisse, für andere um materielle. Aus diesen Gründen versucht dieser Text, die Vielfalt der Kontexte zu berücksichtigen, den Kirchen aber zugleich eine Reihe gemeinsamer ekklesiologischer Perspektiven anzubieten, die zu praktischen Überlegungen vor Ort führen und damit der Sache der christlichen Einheit in unterschiedlichen Umfeldern dienen können.

B. Ziel und Methode

5. Hauptziel dieser Studie ist es, das zum Ausdruck zu bringen, was die Kirchen zum jetzigen Zeitpunkt zu Wesen und Auftrag der Kirche gemeinsam sagen können, und innerhalb dieser Übereinstimmung zu untersuchen, in welchem Maße die die Kirchen weiterhin trennenden Fragen überwunden werden können. Bei dem vorangegangenen Text *Taufe, Eucharistie und Amt* lief der Prozess auf einen Text hinaus, der eine „Konvergenzerklärung" genannt werden konnte. Der vorliegende Text soll den Kirchen ermöglichen, erste Schritte auf dem Weg zur Feststellung einer solchen Konvergenz zu machen, wie sie sich mittlerweile in einem multilateralen Kontext herausgebildet hat.

6. Der *Haupttext* stellt gemeinsame Perspektiven dar, die hauptsächlich auf die Ergebnisse der Arbeit in den bilateralen und multilateralen Gesprächen der letzten 50 Jahre und auf die dabei veränderten Beziehungen zwischen den Kirchen zurückgehen. Das *Material in den Kästchen* bringt Bereiche zur Darstellung, in denen noch Unterschiede sowohl innerhalb wie zwischen den Kirchen bestehen. Einige dieser Unterschiede mögen von einigen als Ausdruck legitimer Vielfalt betrachtet werden, von anderen als kirchentrennend. Während der Haupttext die Kirchen auffordert, zu entdecken oder wieder zu entdecken, wieviel sie tatsächlich in ihrem Verständnis von Kirche gemeinsam haben, bietet der Text in den Kästchen den Kirchen die Gelegenheit, darüber nachzudenken, in welchem Maß ihre Divergenzen kirchentrennend sind. In der Perspektive wachsender Konvergenz besteht die Hoffnung, dass die Kirchen dabei unterstützt werden, in der jeweils anderen die Kirche Jesu Christi zu erkennen, und dass sie ermutigt werden, Schritte auf sichtbare Einheit hin zu unternehmen.

7. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hatte Kirchen, Kommissionen, theologische Institute, ökumenische Räte und Einzelpersonen eingeladen, über den Text „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche"[8] nachzudenken. Glauben und Kirchenverfassung dankt all jenen, die auf diese Einladung geantwortet haben, ist sich jedoch bewusst, dass die eingegangenen Stellungnahmen nicht voll und ganz repräsentativ für alle Kirchen waren. Dennoch hoffen wir, dass deutlich wird, dass die im vorliegenden Text vorgenommenen Änderungen diese zahlreichen Stellungnahmen berücksichtigen. Ein häufig gemachter Vorschlag lautete, die Betonung des Themas Mission bzw. Auftrag der Kirche im Text zu stärken. Wir haben diesem Vorschlag sowohl im Titel als auch inhaltlich Rechnung getragen und dabei versucht sicherzustellen, dass die diesbezüglichen Veränderungen sowohl in Kontinuität mit der zuvor geleisteten Arbeit stehen als auch die neu vorgebrachten Anliegen berücksichtigen.

[8] Faith and Order Paper Nr. 181, deutsche Fassung hg. von *Dagmar Heller*, Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2000.

C. Die Einladung

8. Nach Gottes Vorsehung besteht die Kirche nicht für sich allein, sondern um Gottes Werk der Versöhnung zu dienen sowie zum Lobpreis und zur Ehre Gottes. Das kirchliche Selbstverständnis ist wesentliche Voraussetzung dafür, dass die Kirche ihre Berufung treu erfüllt. Trotz der Vielfalt von Sprachen und Theologien kann das gegenseitige Verständnis wachsen, wenn die Menschen bereit sind, einander Raum zu geben, sich ihrer je eigenen Sprache zu bedienen, um sich selbst zu beschreiben. So bedeutet die Mitarbeit in einem Rat von Kirchen z. B. nicht, dass alle Mitglieder alle anderen Mitglieder im selben Sinn als Kirchen verstehen wie sie sich selbst als solche verstehen. Solches Entgegenkommen ist nicht bloß pragmatisch, sondern kann auch zu einer spirituellen Begegnung zwischen verschiedenen Gemeinschaften beitragen, in denen es mit zunehmendem gegenseitigem Vertrauen möglich wird, sich gemeinsam mit den theologischen Fragen auseinanderzusetzen. Daher kommt dieser Studie über Wesen und Auftrag der Kirche eine zentrale Bedeutung zu.

Im Licht dieses neuen, überarbeiteten Textes bitten wir speziell die Kirchen, die folgenden Fragen so zu beantworten, wie es ihnen angemessen scheint:

- *Arbeitet diese Studie unsere gemeinsamen ekklesiologischen Überzeugungen wie auch die Fragen, die uns nach wie vor trennen, korrekt heraus?*
- *Lässt dieses Studiendokument eine sich abzeichnende Konvergenz in der Frage von Wesen und Auftrag der Kirche erkennen?*
- *Gibt es wichtige Fragen, in denen die Anliegen Ihrer Kirche nicht angemessen angesprochen werden?*
- *Wenn Sie dieses Studiendokument als hilfreichen Rahmen für weitere ekklesiologische Diskussionen unter den Kirchen ansehen:*

– *Wie kann das Dokument Ihrer Kirche helfen, zusammen mit anderen konkrete Schritte auf dem Weg zur Einheit zu unternehmen?*
– *Welche Vorschläge können Sie für die weitere Ausarbeitung dieses Textes machen?*

I. Die Kirche des Dreieinigen Gottes

A. Das Wesen der Kirche

(i) Die Kirche als Gabe Gottes: Geschöpf des Wortes und des Heiligen Geistes (*creatura Verbi et creatura Spiritus*)

9. Die Kirche ist vom Vater ins Leben gerufen, der die Welt so sehr geliebt hat, „dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" (Joh 3,16), und der den Heiligen Geist sandte, damit er diese Glaubenden in alle Wahrheit leite und sie an alles erinnere, was Jesus ihnen gesagt hat (vgl. Joh 14,26). Die Kirche ist also das Geschöpf des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes. Sie gehört Gott. Sie ist Gottes Gabe

und kann nicht durch und für sich allein bestehen. Sie ist ihrem ganzen Wesen nach missionarisch, berufen und ausgesandt zu dienen, als Werkzeug des Wortes und des Geistes, und Zeugnis vom Reich Gottes abzulegen.

10. Die Kirche hat ihre Mitte und Verankerung im Wort Gottes. Dieses Wort hat sich in der Geschichte in vielfacher Weise manifestiert. „... es ist das fleischgewordene Wort: der menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus. Dann ist es das Wort, wie es in Gottes Geschichte mit seinem Volk gesprochen und wiedergegeben worden ist in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes als ein Zeugnis von Jesus Christus. Drittens ist es das Wort, insofern es gehört und verkündet wird in der Predigt, im Zeugnis und im Handeln der Kirche“[9]. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die durch ihre Begegnung mit dem Wort in einer lebendigen Beziehung mit Gott stehen, der zu ihnen spricht und eine vertrauensvolle Antwort von ihnen fordert – sie ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Dies ist die gemeinsame Berufung aller Christen, die beispielhaft Ausdruck findet in der Antwort Marias auf die Verkündigung des Engels: „Siehe, ich bin des Herrn Magd; mir geschehe, wie du gesagt hast“ (Lk 1,38). Aus diesem Grund wird Maria oft als Symbol der Kirche und der einzelnen Christen gesehen, die dazu berufen sind, den Willen des Vaters im Himmel zu tun und Jesu „Bruder und Schwester und Mutter“ zu sein (vgl. Mt 12,50). Die Kirche ist somit das Geschöpf des Wortes Gottes (*creatura Verbi*), des Evangeliums, welches als lebendige Stimme die Kirche schafft und durch die Jahrhunderte hindurch nährt. Dieses göttliche Wort wird in der Schrift bezeugt und hörbar gemacht. Mensch geworden in Jesus Christus, wird das göttliche Wort durch die Kirche bezeugt und in der Predigt, in den Sakramenten und im Dienst verkündigt (vgl. Mt 28,19–20; Lk 1,2; Apg 1,8; 1. Kor 15,1–11).

11. Glaube, hervorgerufen durch das Wort Gottes, wird durch den Heiligen Geist zur Wirkung gebracht (vgl. 1. Kor 12,3). In der Heiligen Schrift sind das Wort Gottes und der Heilige Geist untrennbar. Als die Gemeinschaft der Gläubigen ist die Kirche daher auch das Geschöpf des Heiligen Geistes (*creatura Spiritus*). Ebenso wie der Heilige Geist im Leben Christi wirksam war von der Empfängnis Jesu bis hin zum Ostergeheimnis und bis heute der Geist des auferstandenen Herrn bleibt, so formt der Geist auch im Leben der Kirche Christus in allen Gläubigen und in ihrer Gemeinschaft. Durch den Glauben und die Taufe gliedert der Geist Menschen in den Leib Christi ein, belebt und stärkt sie als den Leib Christi, der durch das Herrenmahl genährt und erhalten wird, und führt sie zur vollen Erfüllung ihrer Berufung.

12. Als Geschöpf von Gottes eigenem Wort und Geist ist die Kirche eins, heilig, katholisch und apostolisch. Diese Wesensattribute ergeben sich aus der Abhängig-

[9] „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche“. Internationaler reformiert/römisch-katholischer Dialog, § 96, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band 2, 1982–1990, hg. und eingeleitet von *Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer*, Bonifatius Verlag, Paderborn und Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1992, 651.

keit der Kirche von Gott und stellen diese dar. Die Kirche ist *eine*, weil Gott der eine Schöpfer und Erlöser ist (vgl. Joh 17,11; Eph 4,1–6), der die Kirche durch Wort und Geist an sich bindet und sie zu einem Vorgeschmack und einem Instrument der Erlösung aller geschaffenen Wirklichkeit macht. Die Kirche ist *heilig*, weil Gott der Heilige ist (vgl. Jes 6,3; 3. Mose 11,44–45), der seinen Sohn Jesus Christus sandte, um alle Unheiligkeit zu überwinden und die Menschen aufzurufen, barmherzig zu werden wie sein Vater (vgl. Lk 6,36), die Kirche durch sein Wort der Vergebung im Heiligen Geist zu heiligen und sie sich zu Eigen, zum Leib Christi zu machen (Eph 5,26–27). Die Kirche ist *katholisch*, weil Gott die Fülle des Lebens ist, „welcher will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen" (1.Tim 2,4), und der sein Volk durch Wort und Geist zum Ort und Werkzeug seiner erlösenden und Leben spendenden Gegenwart macht, die Gemeinschaft, „in der der Heilige Geist zu allen Zeiten Menschen ohne Ansehen des Geschlechts, der Rasse oder Stellung zu Teilhabern an Christi Leben und Erlösung macht"[10]. Die Kirche ist *apostolisch*, weil das Wort Gottes, das vom Vater gesandt ist, die Kirche erschafft und erhält. Dieses Wort Gottes wird uns übermittelt durch das Evangelium, das die Apostel als erste und in normativer Weise bezeugt haben (vgl. Eph 2,20; Offb 21,14), und das die *communio* der Gläubigen zu einer Gemeinschaft macht, die in der Sukzession der apostolischen Wahrheit lebt und für sie verantwortlich ist, wie sie über die Jahrhunderte hinweg im Glauben und im Leben zum Ausdruck gebracht worden ist.

13. Die Kirche ist nicht einfach die Summe der einzelnen Gläubigen in Gemeinschaft mit Gott, noch ist sie primär die gegenseitige Gemeinschaft der einzelnen Gläubigen untereinander. Sie ist deren gemeinsame Teilhabe am Leben Gottes (2. Petr 1,4), der als Dreieinigkeit Quelle und Mittelpunkt jeder Gemeinschaft ist. Deshalb ist die Kirche eine göttliche und eine menschliche Realität zugleich.

Die institutionelle Dimension der Kirche und das Wirken des Heiligen Geistes

Alle Kirchen stimmen überein, dass Gott die Kirche ins Leben ruft und sie an sich bindet durch den Heiligen Geist mit Hilfe der lebendigen Stimme des Evangeliums, das in der Predigt und den Sakramenten verkündigt wird. Jedoch vertreten sie unterschiedliche Überzeugungen im Blick auf:

(a) die Frage, ob die Predigt und die Sakramente Mittel des Geistes oder einfach Zeugen seines Wirkens durch das göttliche Wort sind, das sich in einem unmittelbaren Geschehen in den Herzen der Gläubigen ereignet;

[10] *Gemeinsam den einen Glauben bekennen*, § 240.

(b) die institutionellen Implikationen und Voraussetzungen dafür, dass die Kirche *creatura verbi* ist: für manche ist das ordinierte Amt, besonders das Bischofsamt, das wirksame Mittel, für manche eine Garantie, für die Gegenwart der Wahrheit und Kraft des Wortes und Geistes Gottes in der Kirche; für andere schließt die Tatsache, dass das ordinierte Amt und das Zeugnis aller Gläubigen Irrtum und Sünde unterworfen sind, ein solches Urteil aus, da die Macht und Zuverlässigkeit der Wahrheit Gottes in der Herrschaft seines Wortes und Geistes liegen, die durch die gegebenen institutionellen Strukturen der Kirche, aber gegebenenfalls auch dagegen arbeitet;

(c) die theologische Bedeutung der institutionellen Kontinuität, besonders der Kontinuität im Bischofsamt: während für einige Kirchen eine solche institutionelle Kontinuität das notwendige Mittel und die Garantie für die Kontinuität der Kirche im apostolischen Glauben ist, wird für andere Kontinuität im apostolischen Glauben unter gewissen Umständen trotz – und sogar durch – den Bruch der institutionellen Kontinuität erhalten.

Weitere theologische Arbeit wird zeigen, ob diese Unterschiede wirkliche Meinungsverschiedenheiten sind oder nur Unterschiede in der Betonung, die miteinander versöhnt werden können.

(ii) Biblische Erkenntnisse

14. Der allmächtige Gott, der die Kirche ins Leben ruft und sie mit sich selbst durch sein Wort und den Heiligen Geist vereint, ist der dreieinige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die Kirche ist mit jeder dieser göttlichen „Personen" auf besondere Weise verbunden. Diese Beziehungen werfen Licht auf unterschiedliche Dimensionen des Lebens der Kirche.

15. Wir können in der Heiligen Schrift zahlreiche Erkenntnisse im Zusammenhang mit Wesen und Auftrag der Kirche finden, doch bietet sie keine systematische Ekklesiologie. Das biblische Verständnis, von dem der vorliegende Text geleitet wird, beruht auf der gemeinsamen Überzeugung, dass die Schrift normativ ist und von daher eine einzigartige Quelle für das Verständnis von Wesen und Auftrag der Kirche darstellt. Entsprechend müssen die Reflexionen über dieses Thema stets die biblische Lehre berücksichtigen und mit ihr übereinstimmen. Das Zusammenspiel von verschiedenen Arten von Material – Glaubenszeugnisse der frühen christlichen Gemeinden, Belege über ihren Gottesdienst und ihre Praxis der Nachfolge, Angaben zu den verschiedenen Aufgaben des Dienstes und der Leitung sowie schließlich Bilder und Metaphern, die das Wesen der Gemeinschaft zum Ausdruck bringen – sie alle bieten Quellenmaterial für die Herausbildung eines biblischen Verständnisses der Kirche. Eine weitere reichhaltige Quelle zur Erforschung sind die Auslegungen der Schrift im Laufe der Jahrhunderte. Derselbe Heilige Geist, der die frühesten Christengemeinden inspirierte, leitet die Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu zu jeder Zeit und an jedem Ort in ihrem Bemühen, dem Evange-

lium treu zu sein. Das ist es, was man unter der lebendigen Tradition der Kirche versteht.

16. Es ist von wesentlicher Bedeutung, die weite Vielfalt der Erkenntnisse über das Wesen und den Auftrag der Kirche anzuerkennen, die in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments und in deren späterer Auslegung enthalten sind. Vielfalt erweist sich nicht als etwas Zufälliges im Leben der christlichen Gemeinschaft, sondern als ein Aspekt ihrer Katholizität, eine Qualität, in der sich die Tatsache widerspiegelt, dass es zum Plan des Vaters gehört, dass die Heilsgeschichte in Christus inkarnatorischen Charakter hat. Daher ist die Vielfalt eine Gabe Gottes an die Kirche.[11] Nicht nur wird an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments der Plural „Gemeinden" (churches) verwendet, um anzuzeigen, dass wir es mit einer Vielfalt von Ortsgemeinden (local churches) zu tun haben (vgl. Apg 15,41; Röm 16,16; 1. Kor 4,17; 7,17; 11,16; 16,1 und 19; 2. Kor 8,1; Gal 1,2; 1. Thess 2,14), ohne dass dies der Überzeugung widerspricht, dass der Leib Christi einer ist (Eph 4,4); wir finden Vielfalt auch bei den ekklesiologischen Themen und Erkenntnissen in einzelnen Schriften. Die Aufnahme solcher Pluralität in den einen Kanon des Neuen Testaments belegt die Kompatibilität von Einheit und Vielfalt. Und die Erläuterungen zum einen Leib mit vielen Gliedern (vgl. 1. Kor 12,12ff) legen nahe, dass Einheit nur durch das rechte Zusammenwirken der vielfältigen Gaben des dreieinigen Gottes möglich ist.

17. Um den verschiedenen biblischen Aussagen zu Wesen und Auftrag der Kirche gerecht zu werden, sind unterschiedliche Ansätze vonnöten. Wir haben vier Themen – „Volk Gottes", „Leib Christi", „Tempel des Heiligen Geistes" und *koinonia* – ausgewählt, auf die wir besonders eingehen werden, weil sie, zusammengenommen, die neutestamentliche Vision von der Kirche in ihrem Verhältnis zum dreieinigen Gott erhellen. Ein abgerundetes Bild vom Geheimnis der Kirche bekommen wir nur, wenn wir alle biblischen Bilder und Vorstellungen („Weinstock", „Braut", „Haushalt" und „Bundesvolk" zusätzlich zu den oben erwähnten) heranziehen und zusammenwirken lassen, denn jedes einzelne trägt wesentliche Aspekte zu unserem Verständnis bei. Diese Bilder gleichen sich gegenseitig aus und ergänzen jeweils ihre Beschränkungen. Da jedes Bild aus einem bestimmten kulturellen Kontext stammt, unterliegen sie alle den Möglichkeiten und Grenzen ihres jeweiligen Umfelds. Der vorliegende Text versucht, die Schrift als Ganzes zu sehen und nicht eine Stelle gegen die andere auszuspielen, sondern immer zu versuchen, die Ganzheitlichkeit des biblischen Zeugnisses zu achten.

[11] Vgl. Bericht der Sektion II: „Die vielfältigen Ausdrucksformen des einen Glaubens", in: *Santiago de Compostela 1993 – Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, hrsg. von *Günther Gaßmann und Dagmar Heller*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1994, 229–231.

(a) Die Kirche als Volk Gottes

18. Mit der Berufung Abrahams wählte Gott sich selbst ein heiliges Volk. Die Erinnerung an diese Wahl und Berufung fand wiederholt Ausdruck in den Worten der Propheten: „sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein" (Jer 31,33; Hes 37,27; Hos 2,23; aufgenommen in 2. Kor 6,16; Heb 8,10). Durch das Wort (*dabhar*) und den Geist (*rû'ah*) machte Gott eine der Nationen zur Dienerin des Heils aller (vgl. Jes 49,1–6). Die Wahl Israels markierte einen entscheidenden Augenblick in der Verwirklichung des Heilsplans. Der Bund zwischen Gott und seinem Volk umfasste viele Dinge – wie die Tora, das Land und den gemeinsamen Gottesdienst –, einschließlich des Aufrufs, gerecht zu handeln und die Wahrheit zu reden. Gleichzeitig war der Bund auch eindeutig eine Beziehung, die Gemeinschaft herstellte (vgl. Hos 2, Hes 16). Aber er ist auch ein großzügiges Geschenk, ein dynamischer Impuls zur Gemeinschaft, der durch die gesamte Geschichte des Volkes Israel hindurch offenbar ist, selbst dann, wenn die Gemeinschaft den Bund bricht. Im Lichte des Wirkens, der Lehre, des Todes und der Auferstehung Jesu und der Aussendung des Heiligen Geistes an Pfingsten glaubt die christliche Gemeinschaft, dass Gott seinen Sohn gesandt hat, um jedem Menschen die Gemeinschaft mit anderen und mit Gott möglich zu machen und damit die Gabe Gottes für die ganze Welt zu offenbaren. Es besteht eine genuine Neuheit in dem von Christus eingeleiteten Bund. Dennoch bleibt die Kirche als „das Israel Gottes" (Gal 6,16) auf geheimnisvolle Weise mit dem jüdischen Volk verbunden, so wie ein Zweig in den Ölbaum eingepfropft worden ist und teilhat an seiner Wurzel (vgl. Röm 11,11–36).

19. Im Alten Testament ist das Volk Israel ein Pilgervolk auf der Reise zur Erfüllung der Verheißung, dass in Abraham alle Völker der Erde gesegnet sein werden. In Christus ist diese Verheißung erfüllt, als am Kreuz die trennende Mauer zwischen Juden und Heiden niedergerissen wird (vgl. Eph 2,14). Die Kirche, die Juden und Heiden umfasst, ist „das auserwähltes Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk", „das Volk des Eigentums" (1. Petr 2,9–10), eine Gemeinschaft von Propheten. Während die Christen das einzigartige Priestertum Jesu Christi anerkennen, dessen eines Opfer den neuen Bund einsetzt (vgl. Hebr 9,15), sind sie dazu berufen, durch ihr Leben zum Ausdruck zu bringen, dass sie als eine „königliche Priesterschaft" und ein „heiliges Volk" gekennzeichnet sind. In Christus, der sich selbst opferte, bringen Christen ihr ganzes Sein als Opfer dar: „als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst" (Röm 12,1). Jedes Glied hat teil am Priestertum der ganzen Kirche. Niemand übt dieses Priestertum getrennt vom einzigartigen Priestertum Christi und auch nicht isoliert von den anderen Gliedern des Leibes aus. Als ein prophetisches und königliches Volk streben die Christen danach, Zeugnis vom Willen Gottes abzulegen und den Lauf der Ereignisse in der Welt zu beeinflussen. Durch die Jahrhunderte setzt die Kirche Gottes ihren Pilgerweg hin zur ewigen Ruhe fort, die für sie bereitet ist (vgl. Hebr 4,9–11). Sie ist ein prophetisches Zeichen der Er-

füllung, die Gott durch Christus in der Kraft des Heiligen Geistes verwirklichen wird.

(b) Die Kirche als Leib Christi

20. Gemäß dem Heilsplan Gottes sind „die ihr einst Ferne wart, Nahe geworden durch das Blut Christi. Denn Er ist unser Friede" (Eph 2,13–14). Er überwand die Feindschaft zwischen Juden und Heiden und versöhnte beide mit Gott in einem Leib durch das Kreuz (vgl. Eph 2,16). Dieser Leib ist der Leib Christi, die Kirche (vgl. Eph 1,23). Christus ist das bleibende Haupt dieses Leibes und ist gleichzeitig derjenige, der ihn durch die Gegenwart des Geistes lebendig macht. Er, der den Leib reinigt und heiligt (vgl. Eph 5,26), ist auch der, in dem „wir viele ein Leib in Christus (sind)" (Röm 12,5; vgl. 1. Kor 12,12). Das Bild vom Leib Christi im Neuen Testament schließt diese beiden Dimensionen ein – die eine kommt im 1. Korintherbrief und im Römerbrief zum Ausdruck, die andere ist im Epheserbrief entwickelt.

21. Durch Glauben und Taufe werden die Menschen zu Gliedern des Leibes Christi im Heiligen Geist (vgl. 1. Kor 12,3–13). Durch das Abendmahl wird ihre Teilhabe an diesem Leib immer wieder erneuert (vgl. 1. Kor 10,16). Es ist derselbe Heilige Geist, der den Gliedern des Leibes die vielfachen Gaben verleiht (vgl. 1. Kor 12,4; 7–11) und ihre Einheit bewirkt (vgl. 1. Kor 12,12). Allen Gliedern Christi sind Gaben für den Aufbau des Leibes gegeben (vgl. Röm 12,4–8; 1. Kor 12,4–30). Die Vielfalt und die spezifischen Merkmale dieser Gaben bereichern das Leben der Kirche und befähigen sie, ihrer Berufung besser zu entsprechen, Dienerin des Herrn und wirksames Zeichen zu sein, das Gott in Anspruch nimmt, um das Gottesreich in der Welt zu fördern. Daher hat das Bild des „Leibes Christi", obwohl es sich ausdrücklich und vornehmlich auf die christologischen Dimensionen der Kirche bezieht, gleichzeitig tief greifende pneumatologische Implikationen.

(c) Die Kirche als Tempel des Heiligen Geistes

22. Hinweise auf das grundlegende Verhältnis zwischen Kirche und Heiligem Geist finden sich durch das gesamte Zeugnis des Neuen Testamentes hindurch. Zwar gibt es kein spezifisches Bild für diese Beziehung, doch bietet die Schilderung der Feuerzungen, die auf die versammelten Jünger am Pfingstmorgen herabkamen (vgl. Apg 2,1–4), ein anschauliches Beispiel. Die bildliche Sprache, die dieser Beziehung im Neuen Testament am ehesten nahe kommt, ist die vom „Tempel" und vom „Haus". Dies deshalb, weil die Beziehung des Geistes zur Kirche eine des Innewohnens, des Lebenspendens von innen her ist. Der Heilige Geist schenkt der Gemeinschaft Leben, so dass sie Vorbotin und Werkzeug jener vollkommenen Verwandlung des ganzen Kosmos wird, nach der die ganze Schöpfung sich sehnt (vgl. Röm 8,22–23), des neuen Himmels und der neuen Erde (vgl. Offb 21,1).

23. Gebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten ist die Kirche Gottes Haushalt, ein heiliger Tempel, in dem der Heilige Geist lebt und wirkt. Durch die Kraft des Heiligen Geistes wachsen die Gläubigen hinein in einen „heiligen Tempel in dem Herrn" (Eph 2,21), in ein „geistliches Haus" (1. Petr 2,5). Erfüllt vom Heiligen Geist, legen sie Zeugnis ab (vgl. Apg 1,8), beten, lieben, arbeiten und dienen in der Kraft des Geistes, führen ein Leben, das ihrer Berufung würdig ist, begierig darauf, die Einheit des Geistes im Band des Friedens aufrechtzuerhalten (Eph 4,1–3).

(d) Die Kirche als koinonia/Gemeinschaft

24. Das biblische Konzept der *koinonia* ist bei den Bemühungen um ein gemeinsames Verständnis vom Wesen der Kirche und von ihrer sichtbaren Einheit in den Mittelpunkt gerückt. Der Begriff *koinonia* (Communio, Teilhabe, Gemeinschaft, Miteinander-Teilen) findet sich nicht nur im Neuen Testament, sondern auch in späteren Zeiten, insbesondere in Schriften der Patristik und der Reformation, als Umschreibung der Kirche. Obwohl der Begriff in einigen Epochen außer Gebrauch geraten ist, dient er heute wieder zunehmend als Schlüssel zum Verständnis des Wesens und des Auftrags der Kirche. Aufgrund seines Bedeutungsreichtums kommt ihm in der Ökumene eine hilfreiche Funktion zu bei der Beurteilung der verschiedenen Formen und des Grades an Gemeinschaft, die von den Kirchen bereits verwirklicht worden sind.

25. Das Verhältnis zwischen Gott, Menschheit und der ganzen Schöpfung ist ein grundlegendes Thema der Heiligen Schrift. In der Schöpfungsgeschichte werden Mann und Frau nach dem Bild Gottes geschaffen und besitzen eine angeborene Fähigkeit zu und Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Gott, miteinander und mit der Schöpfung, deren Haushalter sie sind (vgl. 1. Mose 1,2). Daher hat die ganze Schöpfung ihre Integrität in der *koinonia* mit Gott. Gemeinschaft wurzelt in der Schöpfungsordnung selbst und wird teilweise in den natürlichen Beziehungen von Familie und Verwandtschaft, von Stamm und Volk verwirklicht. Im Mittelpunkt des Alten Testaments steht die spezifische Beziehung, der Bund, eingesetzt von Gott, zwischen Gott und dem auserwählten Volk (vgl. 2. Mose 19,4–6; Hos 2,18–23).

26. Gottes Bestimmung für die Schöpfung wird durch die Sünde des Menschen, sein Versagen und seinen Ungehorsam gegenüber Gottes Willen und seine Rebellion gegen ihn entstellt (vgl. 1. Mose 3–4; Röm 1,18–3,20). Die Sünde beschädigt das Verhältnis zwischen Gott, den Menschen und der geschaffenen Ordnung. Aber trotz Sünde und Irrtum der Menschen hält Gott an seiner Treue fest. Die dynamische Geschichte von Gottes Wiederherstellung und Erweiterung der *koinonia* (mit den Menschen, erg. d. Übers.) erreicht ihren Höhepunkt und ihre Erfüllung in der vollkommenen Gemeinschaft eines neuen Himmels und einer neuen Erde, die von Jesus Christus eingesetzt werden (vgl. Offb 21).

27. Die bereits behandelten biblischen Bilder wie auch andere, wie z.B. „die Herde" (Joh 10,16), „der Weinstock" (Jes 5, Joh 15), „die Braut Christi" (Offb 21,2; Eph 5,25–32); „das Haus Gottes" (Hebr 3,1–6), der „neue Bund" (Hebr 8,8–13) und „die heilige Stadt, das neue Jerusalem" (Jes 61; Offb 21) bezeichnen Wesen und Qualität der Beziehung von Gottes Volk mit Gott und untereinander sowie mit der geschaffenen Ordnung. Der Begriff *koinonia* bringt die Wirklichkeit zum Ausdruck, auf die sich diese Bilder beziehen.

28. Die grundlegende Verbalform, von der sich das Substantiv *koinonia* ableitet, bedeutet „etwas gemeinsam haben", „miteinander teilen", „teilnehmen", „teilhaben an", „gemeinsam handeln" oder „in einer vertragsmäßigen Beziehung stehen, die Verpflichtungen gegenseitiger Rechenschaft einschließt". Das Wort *koinonia* erscheint in wichtigen Bibelstellen wie bei der gemeinsamen Teilhabe am Herrenmahl (vgl. 1. Kor 10,16), der Versöhnung von Paulus mit Petrus, von Jakobus und Johannes (vgl. Gal 2,9), der Sammlung für die Armen (vgl. Röm 15,26; 2. Kor 8,3–4) und der Erfahrung und dem Zeugnis der Kirche (Apg 2,42–45).

29. Durch Christi Tod und Auferstehung treten Christen in der Kraft des Heiligen Geistes in die Gemeinschaft mit Gott und miteinander im Leben und in der Liebe Gottes ein: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus" (1. Joh 1,3).

30. Die Gute Nachricht ist das Angebot der freien Gabe an alle Menschen, in das Leben der Gemeinschaft mit Gott, und so auch miteinander, hineingeboren zu sein (vgl. 1. Tim 2,4; 2. Petr 2,9). Paulus spricht von der Beziehung der Gläubigen (vgl. Gal 2,20) zu ihrem Herrn als „in Christus" seiend (2. Kor 5,17) und von Christus als im Glaubenden seiend durch das Innewohnen des Heiligen Geistes.

31. Nur mit Hilfe von Gottes Gnadengabe durch Jesus Christus wird die tiefe und andauernde Gemeinschaft möglich gemacht; durch den Glauben und die Taufe haben Menschen am Geheimnis von Christi Tod, Begräbnis und Auferstehung teil (vgl. Phil 3,10–11). Durch den Heiligen Geist mit Christus vereint, sind sie so mit allen verbunden, die „in Christus" sind: sie gehören zur Gemeinschaft – der neuen Gemeinde des auferstandenen Herrn. Weil *koinonia* eine Teilhabe am gekreuzigten und auferstandenen Christus ist, gehört es auch zum Auftrag der Kirche, die Leiden und Hoffnungen der Menschheit zu teilen.

32. Sichtbare und greifbare Zeichen des neuen Lebens der Gemeinschaft finden ihren Ausdruck im Empfangen und Teilen des Glaubens der Apostel; im Brechen und Miteinanderteilen des eucharistischen Brotes; im Gebet mit- und füreinander und für die Bedürfnisse der Welt; im gegenseitigen Dienen in Liebe; in der Teilnahme an Freud und Leid der anderen; in materieller Hilfeleistung; in der Verkündigung und im Zeugnis der guten Nachricht in der Mission und in der gemeinsamen Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden. Die Gemeinschaft der Kirche besteht nicht aus unabhängigen Einzelpersonen, sondern aus Menschen in Gemeinschaft, die alle zum Blühen dieser Gemeinschaft beitragen.

33. Die Kirche existiert zur Ehre und Herrlichkeit Gottes und im Gehorsam gegenüber dem Auftrag Christi, der Versöhnung der Menschheit zu dienen. Es ist Gottes Wille, dass die Gemeinschaft in Christus, die in der Kirche verwirklicht ist, die ganze Schöpfung umfasst (vgl. Eph 1,10). Die Kirche als Gemeinschaft dient als Werkzeug für Gottes endgültiges Vorhaben (vgl. Röm 8,19–21; Kol 1,18–20).

B. Der Auftrag der Kirche

34. Es ist Gottes Plan, die ganze Schöpfung unter der Herrschaft Christi zu sammeln (vgl. Eph 1,10) und die Menschheit und die ganze Schöpfung in Gemeinschaft zu bringen. Als ein Spiegelbild der Gemeinschaft im dreieinigen Gott ist die Kirche Gottes Werkzeug zur Erfüllung dieses Ziels. Die Kirche ist berufen, der Menschheit Gottes Gnade zu bezeugen und sie ihrer wahren Bestimmung zuzuführen – Gott gemeinsam mit allen himmlischen Heerscharen zu preisen und ehren. Der Auftrag der Kirche ist es, dem Heilsplan Gottes zu dienen als eine Gabe an die Welt, damit alle glauben (vgl. Joh 17,21).

35. Als Personen, die Jesus Christus als Herrn und Heiland anerkennen, sind Christen und Christinnen dazu berufen, das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden. Sie sollen jenen, die nicht gehört haben, wie auch denen, die nicht länger evangeliumsgemäß leben, die Gute Nachricht von der Herrschaft Gottes bringen. Sie sind dazu berufen, den Werten des Evangeliums gemäß zu leben und ein Vorgeschmack von Gottes Herrschaft in der Welt zu sein. Mission gehört daher zum innersten Wesen der Kirche. Dies ist eine zentrale Implikation der Tatsache, dass wir die Apostolizität der Kirche bekennen, die untrennbar mit den drei anderen Attributen der Kirche verbunden ist – Einheit, Heiligkeit und Katholizität. Alle vier Attribute beziehen sich sowohl auf das Wesen des Seins Gottes selbst als auch auf die praktischen Anforderungen authentischer Mission.[12] Wenn eines dieser Attribute im Leben der Kirche Schaden nimmt, ist auch die Erfüllung ihres Auftrages in Frage gestellt.

36. Die Kirche, die in ihrem eigenen Leben das Geheimnis des Heils und der Verklärung der Menschheit verkörpert, nimmt an der Sendung Christi teil, alle Dinge durch Christus mit Gott und miteinander zu versöhnen (vgl. 2. Kor 5,18–21; Röm 8,18–25). Durch ihren Gottesdienst (*leitourgia*), ihren Dienst (*diakonia*), zu dem die Haushalterschaft der Schöpfung gehört, und ihre Verkündigung (*kerygma*) hat die Kirche an der Realität des Reiches Gottes teil und weist auf sie hin. In der Kraft des Heiligen Geistes legt die Kirche Zeugnis ab von der göttlichen Sendung, in der der Vater den Sohn gesandt hat, um der Heiland der Welt zu sein.

37. In Ausübung ihrer Mission kann die Kirche nicht wahrhaftig Kirche sein, ohne Zeugnis (*martyria*) abzulegen von Gottes Willen für das Heil und die Verwandlung der Welt. Deshalb hat sie unmittelbar damit begonnen, das Wort zu verkündigen, Zeugnis abzulegen von den großen Taten Gottes und alle zur Buße

[12] Vgl. § 12 des vorliegenden Studiendokuments.

(*metanoia*), zur Taufe (vgl. Apg 2,37–38) und zur Fülle des Lebens einzuladen, an dem sich die Jünger und Jüngerinnen Jesu erfreuen (vgl. Joh 10,10).

38. Da der Auftrag Christi das Predigen des Wortes Gottes und die Verpflichtung, für die Leidenden und Bedürftigen zu sorgen, einschloss, verband die apostolische Kirche von Anfang an in ihrer Mission die Predigt des Wortes mit dem Aufruf zu Buße, Glauben, Taufe und *diakonia*. Dies versteht die Kirche als wesentliche Dimension ihrer Identität. Auf diese Weise weist die Kirche auf die neue Menschheit hin, die Gott will, hat teil an ihr und nimmt sie vorweg. Damit erfüllt sie auch ihren Auftrag, Gottes Gnade in das menschliche Leben und in Situationen der Not hinein zu verkündigen, bis Christus in Herrlichkeit kommt (vgl. Mt 25,31).

39. Da die Knechtschaft Christi Leiden mit sich bringt, wird deutlich (wie es im Neuen Testament zum Ausdruck kommt), dass das Zeugnis (*martyria)* der Kirche – sowohl für einzelne Personen als auch für die Gemeinschaft – den Weg des Kreuzes mit sich bringt, unter Umständen bis hin zum Märtyrertum (vgl. Mt 10,16–33; Mt 16,24–28).

40. Die Kirche ist dazu berufen und ermächtigt, durch den Einsatz und die Sorge für die Armen, die Schwachen und an den Rand Gedrängten das Leiden aller zu teilen. Das bedeutet, dass sie ungerechte Strukturen kritisch analysiert, aufdeckt und auf ihre Veränderung hinarbeitet. Die Kirche ist dazu berufen, die Worte des Evangeliums, die Hoffnung und Trost bringen, durch Werke der Nächstenliebe und Barmherzigkeit (vgl. Lk 4,18–19) zu verkünden. Dieses gewissenhafte Zeugnis kann auch bedeuten, dass einzelne Christen um des Evangeliums willen leiden. Die Kirche ist dazu berufen, zerbrochene Beziehungen unter den Menschen zu heilen und zu versöhnen und Gottes Werkzeug zu sein bei der Versöhnung von Spaltungen und von Hass unter den Menschen (vgl. 2. Kor 5,18–21). Die Kirche ist auch dazu berufen, gemeinsam mit allen Menschen guten Willens Sorge für die Bewahrung der Schöpfung zu tragen, indem sie sich gegen den Missbrauch und die Zerstörung von Gottes Schöpfung wendet, und an Gottes Heilung der zerbrochenen Beziehungen zwischen Schöpfung und Menschheit teilzuhaben.

41. In der Kraft des Heiligen Geistes ist die Kirche dazu berufen, die ganze Lehre Christi glaubwürdig zu verkünden und alle Menschen auf der ganzen Welt an der Guten Nachricht vom Reich Gottes – d. h. an der Gesamtheit des apostolischen Glaubens, Lebens und Zeugnisses – teilhaben zu lassen. Daher sucht die Kirche, die Liebe Gottes für alle glaubhaft zu verkündigen und zu leben und die Sendung Christi zum Heil und zur Veränderung der Welt zur Ehre Gottes zu erfüllen.

42. Gott stellt die Gemeinschaft mit der Menschheit wieder her und bereichert sie, indem er ewiges Leben in Gottes dreifaltigem Wesen schenkt. Durch die erlöste Menschheit soll die ganze Welt an das Ziel der Wiederherstellung und des Heils gebracht werden. Dieser göttliche Plan erreicht seine Vollendung in dem neuen Himmel und der neuen Erde (vgl. Offb 21,1) im heiligen Reich Gottes.

C. Die Kirche als Zeichen und Werkzeug für Gottes Absicht und Plan für die Welt

43. Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist das Zeichen und Werkzeug für Gottes Absicht und Plan für die ganze Welt. Indem sie bereits an der Liebe und am Leben Gottes teilhat, ist die Kirche ein prophetisches Zeichen, das über sich selbst hinaus auf die Bestimmung der ganzen Schöpfung deutet – die Erfüllung des Reiches Gottes. Deshalb bezeichnete Jesus seine Nachfolger als das „Salz der Erde", das „Licht der Welt" und „die Stadt, die auf einem Berge liegt" (Mt 5,13–16).

44. Da sich die Kirche der erlösenden Gegenwart Gottes in der Welt bewusst ist, preist und rühmt sie den dreieinigen Gott durch ihren Gottesdienst und ihre Jüngerschaft und dient Gottes Plan. Doch tut sie dies nicht nur um ihrer selbst willen, vielmehr preist und dankt sie im Namen aller Völker für Gottes Gnade und die Vergebung der Sünden.

45. Vom Wesen der Kirche als *„mysterion"* zu sprechen (vgl. Eph 1,9–10; 5,32), verweist auf die Transzendenz ihrer von Gott gegebenen Wirklichkeit als der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Die Kirche kann niemals nur in ihrer sichtbaren Gestalt klar und eindeutig erfasst werden. Daher müssen die sichtbaren organisatorischen Strukturen der Kirche immer im Lichte der Heilsgaben Gottes in Christus, die im Gottesdienst gefeiert werden (vgl. Hebr 12,18–24), gesehen und beurteilt werden – ob gut oder schlecht.

46. Als Werkzeug für Gottes Plan ist die Kirche die Gemeinschaft der Menschen, die von Gott berufen und als Christi Jünger gesandt sind, die gute Nachricht in Wort und Tat zu verkünden, damit die Welt glaube (vgl. Lk 24,46–49). So macht die Kirche in der Geschichte die „herzliche Barmherzigkeit unseres Gottes" (Lk 1,78) gegenwärtig.

47. Ausgesandt als Jünger und Jüngerinnen Christi, muss das Volk Gottes die Versöhnung, Heilung und Verwandlung der Schöpfung durch Gott bezeugen und an ihr teilhaben. Es ist eine Frage der Integrität der Kirche als das Werkzeug Gottes, wenn sie in der Verkündigung und im konkreten Handeln mit allen Menschen guten Willens für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung Zeugnis ablegt.

II. Die Kirche in der Geschichte

A. Die Kirche in via

48. Die Kirche ist eine eschatologische Realität, die das Reich Gottes schon vorwegnimmt. Die Kirche auf Erden ist jedoch noch nicht die volle sichtbare Verwirklichung des Gottesreiches. Da sie auch eine historische Wirklichkeit ist, ist sie der Doppeldeutigkeit aller menschlichen Geschichte ausgesetzt und bedarf daher kontinuierlicher Buße und Erneuerung, um ihrer Berufung in vollem Umfang gerecht zu werden.

Die Kirche als „Sakrament"?

Obwohl alle Kirchen darin übereinstimmen, dass die Kirche ein Zeichen und Werkzeug ist, umschreiben einige Kirchen ihr Verständnis dieser Realität der Kirche mit dem Begriff Sakrament. Einige sprechen also von der Kirche als Sakrament, andere benutzen diese Sprache normalerweise nicht oder lehnen sie völlig ab.

Die Kirchen, die den Ausdruck „Kirche als Sakrament" verwenden, tun dies, weil sie die Kirche als ein wirksames Zeichen dafür verstehen, was Gott für die Welt will, nämlich die Gemeinschaft aller miteinander und mit dem dreieinigen Gott, die vollendete Freude, für die Gott die Welt erschaffen hat (ungeachtet der Sündhaftigkeit des Menschen).

Diejenigen Kirchen, die den Begriff des Sakraments nicht für die Kirche verwenden, tun dies aus mindestens zwei Gründen nicht: (1) aufgrund der Notwendigkeit, klar zwischen der Kirche und den Sakramenten zu unterscheiden. Die Sakramente sind die Mittel für das Heil, durch das Christus die Kirche erhält, und nicht Handlungen, mit Hilfe derer die Kirche sich selbst verwirklicht oder aktualisiert; (2) die Verwendung des Begriffs „Sakrament" für die Kirche verschleiert die Tatsache, dass die Kirche in ihrer Sicht zwar Zeichen und Instrument für Gottes Absicht und Plan ist, dass sie dies aber als eine Gemeinschaft ist, die, obwohl heilig, immer noch der Sünde unterworfen ist.

Hinter dieser mangelnden Übereinstimmung stehen unterschiedliche Auffassungen von der Instrumentalität der Kirche im Blick auf das Heil. Diejenigen, die sich daran gewöhnt haben, von der Kirche als „Sakrament" zu sprechen, unterscheiden dennoch zwischen der Art und Weise, wie einerseits Taufe und Abendmahl und andererseits die Kirche Zeichen und Werkzeug für Gottes Heilsplan sind. Und diejenigen, die den Ausdruck „die Kirche als Sakrament" nicht verwenden, halten dennoch daran fest, dass die Kirche Gottes heiliges Werkzeug für seine göttliche Absicht ist (vgl. nächster Kasten, nach § 56).

49. Einerseits hat die Kirche bereits in Glauben, Hoffnung, Liebe und in der Verherrlichung des Namens Gottes an der Gemeinschaft Gottes teil und lebt als eine Gemeinschaft von Erlösten. Aufgrund der Gegenwart des Geistes und des Wortes Gottes ist die Kirche – als *creatura Verbi* und *creatura Spiritus* (Geschöpf des Wortes und des Geistes) (vgl. § 10 ff), als die Gemeinschaft aller Gläubigen, die durch Gott selbst in persönlicher Beziehung mit Gott stehen (vgl. § 11), als das Volk Gottes (vgl. § 19–20) – bereits die eschatologische Gemeinschaft, die Gott will.

50. Andererseits besteht die Kirche in ihrer menschlichen Dimension aus Menschen, die – obwohl sie Glieder des Leibes Christi und offen für das freie Wirken des Heiligen Geistes sind (vgl. Joh 3,8), der die Herzen erleuchtet und die Gewissen bindet – noch immer den Bedingungen dieser Welt unterworfen sind. Daher wird die Kirche von diesen Bedingungen beeinflusst. So ist sie:

- dem Wandel ausgesetzt, der sowohl positive Entwicklungen und Wachstum wie auch die negative Möglichkeit von Verfall und Verzerrung zulässt;
- individuellen, kulturellen und historischen Bedingungen ausgesetzt, die zu einem Reichtum von Einsichten und Glaubensäußerungen, aber auch zu relativierenden Tendenzen oder verabsolutierenden Ansichten beitragen können;
- der Macht der Sünde ausgesetzt.

51. Eine besonders schmerzvolle Erfahrung menschlicher Schwäche und Versagens, mit der die christliche Gemeinschaft *in via* konfrontiert ist, ist die manchmal weit gespannte Diskrepanz zwischen der Mitgliedschaft in der Kirche einerseits und einem lebendigen Bekennen und Praktizieren des christlichen Glaubens andererseits. Viele unserer Gemeinschaften stehen vor dem Problem, dass einige ihrer Mitglieder offensichtlich „dazugehören, ohne zu glauben", während andere aus der Kirche austreten, weil sie meinen, authentischer „glauben zu können, ohne dazuzugehören". Die Herausforderung, unseren Glauben in einer Gemeinschaft von Gläubigen so zu leben, dass alle, die dazugehören, sich ihrem christlichen Glauben ernsthaft verpflichtet fühlen, und dass alle, die aufrichtig glauben, dazugehören wollen, ist eine Herausforderung, vor der wir alle stehen und die die zwischen uns bestehenden Trennungslinien übersteigt.

52. Die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche sind Gaben Gottes und grundlegende Attribute des Wesens und Auftrags der Kirche. Es besteht jedoch eine kontinuierliche Spannung im geschichtlichen Leben der Kirche zwischen dem, was bereits gegeben ist, und dem, was noch nicht voll verwirklicht ist.

53. Die wesensmäßige Einheit, die zum Sein der Kirche gehört und ihr in Jesus Christus bereits gegeben ist, steht im Gegensatz zu den tatsächlichen Spaltungen innerhalb und zwischen den Kirchen. Doch trotz aller Spaltungen ist die Einheit, die der Kirche gegeben ist, bereits offenbar im Evangelium, das in allen Kirchen gegenwärtig ist und erscheint in vielen Elementen ihres Lebens (vgl. Eph 4,4–5; 1.Tim 2,5; Apg 4,12). Die bedauerlichen Spaltungen unter den Kirchen sind teilweise auf die Sünde zurückzuführen und teilweise auf das aufrichtige Bemühen von Christen, der Wahrheit treu zu bleiben. Für die Einheit der Kirche zu arbeiten, heißt, auf eine vollere sichtbare Verkörperung der Einheit hinzuarbeiten, die ihrem Wesen entspricht.

54. Die wesensmäßige Heiligkeit der Kirche steht im Widerspruch zur Sünde sowohl des Einzelnen als auch der Gemeinschaft. Diese Heiligkeit wird in jeder Generation bezeugt im Leben heiliger Männer und Frauen wie auch in den heiligen Worten, die die Kirche verkündet, und den heiligen Handlungen, die sie im Namen Gottes, des Allheiligen, durchführt. Dennoch hat die Sünde das Zeugnis der Kirche im Laufe ihrer Geschichte immer wieder entstellt und ihr wahres Wesen und ihre wahre Berufung durchkreuzt. Deshalb gibt es in der Kirche Gottes immer wieder ein neues Angebot der Vergebung, zusammen mit dem Ruf zur Buße, zu Erneuerung und Reform. Auf diesen Ruf zu antworten, bedeutet vollere sichtbare Verkörperung der Heiligkeit, die zum Wesen der Kirche gehört.

55. Die wesensmäßige Katholizität der Kirche ist konfrontiert mit Spaltungen zwischen und innerhalb der christlichen Gemeinschaften im Hinblick auf ihr Leben und die Verkündigung des Evangeliums. Die Katholizität der Kirche transzendiert alle Schranken und verkündet Gottes Wort allen Völkern: wo das ganze Geheimnis Christi gegenwärtig ist, dort ist auch die Kirche katholisch. Allerdings wird die Katholizität der Kirche dadurch in Frage gestellt, dass die Integrität des Evangeliums nicht allen in angemessener Weise verkündet wird; die Fülle der Gemeinschaft wird nicht allen angeboten. Trotzdem ist der Geist, der der Kirche geschenkt ist, der Geist der Herrschaft Christi über die ganze Schöpfung und alle Zeiten. Die Kirche ist dazu berufen, alle Hindernisse für die volle Verkörperung dessen, was durch die Kraft des Heiligen Geistes bereits zu ihrem Wesen gehört, aus dem Weg zu räumen.

56. Die wesensmäßige Apostolizität der Kirche steht im Widerspruch zu Unzulänglichkeiten und Irrtümern der Kirchen bei ihrer Verkündigung des Wortes Gottes. Dennoch wird diese Apostolizität in den vielfältigen Weisen bezeugt, in denen die Kirche, geleitet vom Heiligen Geist, dem Zeugnis der Apostel von Jesus Christus treu geblieben ist. Die Kirche ist dazu berufen, ständig zur apostolischen Wahrheit zurückzukehren und sich in ihrem Gottesdienst und ihrer Mission, die sich aus ihrem apostolischen Ursprung ergeben (vgl. Apg 2,42–47), erneuern zu lassen. Dadurch macht sie das apostolische Evangelium, das ihr bereits gegeben ist und das im Geist in ihr wirkt und sie zur Kirche macht, sichtbar und wird ihm gerecht.

Die Kirche und die Sünde

Alle Kirchen sind sich einig, dass es in der Geschichte der Kirche Sünde gibt – individuell wie auch gemeinschaftlich (vgl. Offb 2,2). Sie unterscheiden sich jedoch in ihrer Auffassung davon, wie diese Realität verstanden und ausgedrückt werden soll.

Für manche ist es unmöglich zu sagen, „die Kirche sündigt", weil sie die Kirche als eine Gabe Gottes sehen, die an Gottes Heiligkeit teilhat. Die Kirche ist die makellose Braut Christi (vgl. Eph 5,25–27); sie ist eine Gemeinschaft im Heiligen Geist, das heilige Volk Gottes, gerechtfertigt aus Gnade durch den Glauben an Christus (vgl. Röm 3,22; Eph 2,8–9). Als solche kann die Kirche nicht sündigen. Diese Gabe wird ausgelebt in schwachen Menschen, die der Sünde unterworfen sind, aber die Sünden der Kirchenglieder sind nicht die Sünden der Kirche. Die Kirche ist vielmehr der Ort des Heils und der Heilung (vgl. Jes 53; Lk 4,18–19). In diesem Verständnis kann – und muss – man allein von der Sünde der Glieder und Gruppen innerhalb der Kirche sprechen, eine Situation, die durch das Gleichnis vom Weizenkorn und der Spreu beschrieben wird (vgl. Mt 13,24–30) wie auch durch die Augustinische Formel des *corpus permixtum*.

Während andere ebenfalls erklären, dass die Kirche als das Geschöpf von Gottes Wort und Geist, als Leib Christi, heilig und ohne Sünde ist, sagen sie gleichzeitig, dass die Kirche sündigt. Sie sagen dies, weil sie die Kirche als die Gemeinschaft ihrer Glieder definieren, die, obwohl sie gerechtfertigte Gläubige, vom Geist geschaffen und Christi eigener Leib sind, in dieser Welt noch sündige Menschen sind (vgl. Joh 1,8–10).

Und wieder andere glauben, dass man zwar nicht von den Sünden der Kirche sprechen kann, dass Sünde in der Kirche aber systemimmanent werden und auch die Institution infizieren kann.

Angesichts dieser unterschiedlichen Auffassungen von der Kirche und Sünde möchten wir fragen, ob sich nicht alle Kirchen auf die folgende Formulierung einigen könnten:

Die Beziehung zwischen Sünde und Heiligkeit in der Kirche ist keine Beziehung zwischen zwei gleichen Realitäten, denn Sünde und Heiligkeit existieren nicht auf derselben Ebene. Vielmehr beschreibt Heiligkeit das Wesen der Kirche und Gottes Willen für seine Kirche, während Sündhaftigkeit zu beiden im Widerspruch steht (vgl. 1. Kor 15,21–26).

B. In Christus – aber noch nicht in voller Gemeinschaft

57. Eine der Segnungen der ökumenischen Bewegung ist die allmähliche und fortschreitende Entdeckung der vielfältigen Aspekte des Lebens in Christus, die unseren noch immer getrennten Kirchen gemeinsam sind. Wir haben alle in bestimmter Weise Teil an Jesus Christus, obwohl wir noch nicht in voller Gemeinschaft miteinander leben. Die Spaltungen unter den Kirchen behindern den Auftrag der Kirche. Nicht nur ist die *koinonia* aller das letztgültige Ziel der kirchlichen Sendung, das Ärgernis der Spaltung vereitelt auch eine effektive Mission: Jesus betete, dass alle seine Jünger eins seien, „damit die Welt glaube" (Joh 17,21). Daher gehört die Mission wesensmäßig zum Sein der Kirche als *koinonia* (vgl. 1. Joh 1,1–3). Deshalb ist die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen durch den engagierten Dialog über Fragen, die sie noch trennen, wie auch durch die kontinuierliche Erneuerung ihres Lebens, eine so dringliche Aufgabe.

58. Das Wachsen in Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen entfaltet sich innerhalb jener größeren Gemeinschaft unter Christen, welche in die Vergangenheit zurück und in die Zukunft hinein reicht. Durch die Macht des Heiligen Geistes lebt die Kirche in Gemeinschaft mit Christus Jesus, in dem alle im Himmel und auf Erden vereint sind in der Gemeinschaft Gottes, des Heiligen: dies ist die Gemeinschaft der Heiligen. Die endgültige Bestimmung der Kirche muss in der engen Verbindung von Vater, Sohn und Heiligem Geist begriffen werden, um Gott in alle Ewigkeit zu preisen und sich in ihm zu erfreuen (vgl. Offb 7,9–10; 22,1–5).

59. Aufgrund der Schöpfung besteht ein natürliches Band unter den Menschen und zwischen Menschheit und Schöpfung. „Ist jemand in Christus, so ist er eine

neue Kreatur" (2. Kor 5,17). Das neue Leben in Gemeinschaft baut auf dem auf, was zuerst in der Schöpfung gegeben war und verwandelt dies, ohne es jemals vollständig zu ersetzen; in der Geschichte überwindet es nie völlig die durch Sünde verursachten Verzerrungen der Beziehung zwischen Menschen. Die Gemeinschaft in Christus ist oft eingeschränkt und nur teilweise verwirklicht. Das neue Leben zieht daher die ständige Notwendigkeit von Buße, gegenseitiger Vergebung und Wiederherstellung nach sich. Es gehört zum innersten Wesen der Gemeinschaft mit Gott, dass die Glieder des Leibes Christi Tag für Tag beten: „Vergib uns unsere Sünden" (Lk 11,4; vgl. Mt 6,12). Doch der Vater reinigt uns von unseren Sünden im Blut seines Sohnes Jesus, und wenn wir unsere Sünden bekennen, dann wird uns vergeben (vgl. Joh 1,7–10). Dennoch herrscht schon hier und jetzt wahre Freude am neuen Leben und eine vertrauensvolle Vorwegnahme des Teilens in der Fülle der Gemeinschaft in dem Leben, das noch kommt.

C. Gemeinschaft und Vielfalt

60. Vielfalt in Einheit und Einheit in Vielfalt sind Gottes Gaben an die Kirche. Durch den Heiligen Geist verleiht Gott allen Gläubigen unterschiedliche und einander ergänzende Gaben zum Wohl aller, zum Dienst in der Gemeinschaft und an der Welt (vgl. 1. Kor 12,7 und 2. Kor 9,13). Niemand ist sich selbst genug. Die Jünger sind berufen, eins zu sein, wobei sie durch ihre Verschiedenheit bereichert werden – vollständig vereint, und gleichzeitig die Vielfältigkeit von Personen und gemeinschaftlichen Gruppen respektierend (vgl. Apg 2 und 15; Eph 2,15–16).

61. Es besteht eine reiche Vielfalt an christlichem Leben und Zeugnis, das sich aus der Vielfalt kultureller und historischer Kontexte ergibt. Das Evangelium muss an jedem einzelnen Ort in authentischer Weise verwurzelt sein und gelebt werden. Es muss in Sprache, Symbolen und Bildern verkündet werden, die für bestimmte Zeiten und bestimmte Kontexte relevant sind und zu ihnen sprechen. Die Gemeinschaft der Kirche fordert ein ständiges Wechselspiel zwischen den kulturellen Ausdrucksformen des Evangeliums, wenn der Reichtum, den das Evangelium für das ganze Volk Gottes in sich trägt, angemessen gewürdigt werden soll.[13] Probleme entstehen dann:

- wenn eine Kultur versucht, Besitz vom Evangelium zu ergreifen, und beansprucht, die einzig authentische Art zu sein, das Evangelium zu feiern;
- wenn eine Kultur versucht, den anderen ihre Interpretation des Evangeliums als den einzig authentischen Ausdruck des Evangeliums aufzuerlegen;

[13] Vgl. *Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen – Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik.* Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, hg. von *Dagmar Heller*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1999, §§ 49ff, sowie der aus der Studie von Glauben und Kirchenverfassung über Ethnische Identität, nationale Identität und die Suche nach der Einheit der Kirche hervorgegangene Text: „Participation in God's Mission of Reconciliation: A Resource for Churches in Situations of Conflict", Faith and Order Paper Nr. 201.

– wenn eine Kultur es unmöglich findet, das Evangelium, das in einer anderen Kultur treu verkündet wird, anzuerkennen.

62. Authentische Vielfalt im Leben der Gemeinschaft darf nicht unterdrückt, authentische Einheit darf nicht aufgegeben werden. Jede Ortskirche muss der Ort sein, wo zwei Dinge gleichzeitig garantiert werden: die Wahrung der Einheit und die Entfaltung einer legitimen Vielfalt. Es gibt Grenzen, innerhalb derer Vielfalt eine Bereicherung darstellt, außerhalb derer sie aber nicht nur unannehmbar, sondern für die Gabe der Einheit destruktiv ist. In ähnlicher Weise kann Einheit, besonders wenn sie dazu neigt, mit Uniformität identifiziert zu werden, für authentische Vielfalt destruktiv sein und wird so unannehmbar. Durch den gemeinsamen Glauben an Christus, der in der Verkündigung des Wortes, der Feier der Sakramente und im Leben in Dienst und Zeugnis Ausdruck findet, hat jede örtliche christliche Gemeinschaft teil am Leben und Zeugnis aller christlichen Gemeinschaften an allen Orten und zu allen Zeiten. Ein seelsorgerliches Amt für den Dienst der Einheit und das Aufrechterhalten der Vielfalt ist eines der vielen Charismen, die der Kirche gegeben sind. Es hilft, dass diejenigen mit unterschiedlichen Gaben und Perspektiven innerhalb der Gemeinschaft einander gegenseitig rechenschaftspflichtig bleiben.

63. Vielfalt ist nicht dasselbe wie Spaltung. Innerhalb der Kirche bedrohen Spaltungen (Häresien, Schismen) sowie politische Konflikte und Formen von Hass Gottes Gabe der Gemeinschaft. Christen sind dazu berufen, unermüdlich daraufhin zu arbeiten, Trennungen zu überwinden, zu verhindern, dass legitime Unterschiede Grund zur Trennung werden, und ein Leben der versöhnten Verschiedenheiten zu leben.

Grenzen der Vielfalt?

Während alle die große Vielfalt in der Kirche anerkennen, besteht oft, bewusst oder unbewusst, die Tendenz, auf einige Aspekte dieser Vielfalt mehr Wert als auf andere zu legen. Das trifft besonders im Blick auf die Vielfalt unserer Positionen in bestimmten Fragen, wie z. B. die Vielfalt unseres Gottesdienstlebens, zu.

(a) Vielfalt im Ausdruck des Evangeliums, in Worten und Taten, kann das Leben in Gemeinschaft bereichern. Im Leben und Zeugnis verschiedener Kirchen werden heute spezifische Schwerpunkte betont. Inwieweit stellen die unterschiedlichen Schwerpunkte widersprüchliche Positionen oder aber einen Ausdruck legitimer Verschiedenheit dar? Verdunkelt das auf die verschiedenen Schwerpunkte gelegte Gewicht die Fülle der Botschaft des Evangeliums?

(b) Welches Gewicht messen Christen kirchlicher und konfessioneller Identität bei? Für manche ist die Beibehaltung einer solchen Identität – in der voraussehbaren Zukunft oder sogar für immer – auch innerhalb eines Lebens in *koinonia* notwendig, um spezielle Wahrheiten und reiche legitime Vielfalt zu bewahren, die zu einem Leben in Gemeinschaft gehören. Andere verstehen das Ziel der sichtbaren Gemeinschaft als eines, das über spezifische kirchliche oder

konfessionelle Identitäten hinausreicht – eine Gemeinschaft, in der die Reichtümer, die durch die konfessionellen Traditionen gewährleistet werden, im Zeugnis und in der Erfahrung eines gemeinsamen Glaubens und Lebens zusammengebracht werden. Für andere bleibt das Modell der „versöhnten Verschiedenheit" zwingend. Die meisten jedoch stimmen überein, dass Offenheit gegenüber der Einheit, zu der uns Gott beruft, notwendig ist und dass das Bild der sichtbaren Einheit klarer wird, wenn wir unter der Führung des Heiligen Geistes Schritt für Schritt weitergehen (vgl. Joh 16,13). Kirchen verstehen ihre Beziehung zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche in unterschiedlicher Weise. Das wirkt sich auch darauf aus, wie sie mit anderen Kirchen umgehen und wie sie den Weg zur sichtbaren Einheit wahrnehmen.

(c) Um auf dem Weg zu vollständiger gegenseitiger Anerkennung und voller Gemeinschaft voran zu kommen, müssen die Kirchen sich über ihre eigene kirchliche Identität klar werden und dazu stehen und darüber nachdenken, welchen kirchlichen Status andere Kirchen und Christen in ihrer Sicht haben.

Ein Typ von Ekklesiologie identifiziert die Kirche ausschließlich mit der eigenen Gemeinschaft und verweigert anderen Gemeinschaften oder Personen, die kirchlichen Status für sich beanspruchen, jede ekklesiologische Anerkennung bzw. verweist diese in eine Art ekklesiologisches Niemandsland. Gemäß einer abgeänderten Form dieses Typs können andere Gemeinschaften Elemente von Kirche in sich bergen, die ihren Mitgliedern wirkliche, wenn auch unvollkommene Teilhabe an der Gemeinschaft der Kirche schenken – wenn auch außerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft. Eine andere Variante dieses Typs bietet eine pneumatologische Interpretation der Existenz christlichen Lebens außerhalb der Grenzen der eigenen Gemeinschaft an – etwas, das trotz allem als Kirche angesehen wird.

Ein zweiter Typ von Ekklesiologie beansprucht für die eigene Gemeinschaft einen vollen Platz in der allumfassenden katholischen Kirche und billigt auch einigen anderen Gemeinschaften diesen Status zu (obwohl Grad und Art der zwischen ihr und ihnen tatsächlich bestehenden Gemeinschaft verschieden sein kann). Eine Variante dieses Typs ist die sog. „Zweigtheorie" oder *tropoi*-Theorie, die zur Beschreibung der Lage der unterschiedlichen Kirchen verwendet wird. Eine andere Variante stellt der „Denominationalismus" dar, der es akzeptiert, dass ein relativ breites Spektrum von Kirchen in organisatorischer Unabhängigkeit voneinander koexistiert und gleichzeitig zusammen die „universale Kirche" bildet. Eine weitere Variante bilden die sog. „kulturellen Kirchenfamilien", die alle als gleichwertig angesehen werden.

Ein dritter Typ von Ekklesiologie identifiziert weder die eigene Gemeinschaft mit der Einen Kirche noch spricht er von Elementen oder unterschiedlichen Graden kirchlicher Fülle. Allerdings stellt er auch nicht alle kirchlichen Institutionen auf dieselbe Ebene. Vielmehr erklärt er, dass die eine Kirche Christi überall dort existiert, wo das Evangelium recht verkündet und die Sakramente

ordnungsgemäß verwaltet werden, weil Christus überall dort gegenwärtig und am Werk ist, wo diese Gnadenmittel gegenwärtig sind. Gemäß dieser Position besteht jedoch ein Unterschied zwischen den historischen kirchlichen Institutionen, und zwar hinsichtlich der Übereinstimmung zwischen ihrer offiziellen Praxis und Lehre einerseits und im Blick auf das in ihnen wirksame Evangelium andererseits. Während es diese Übereinstimmung (zwischen Evangelium und Kirche) in einigen Kirchen gibt, wird das Evangelium in anderen Kirchen in offizielle Lehren und Praktiken gehüllt, die ihm zuwiderlaufen. In diesem ekklesiologischen Verständnis können jedoch auch solche Widersprüche die grundsätzliche Gegenwart Christi (in einer Kirche) nicht verhindern, solange die Gnadenmittel Christi dort erkennbar gegenwärtig sind. Ebenso heben diese Widersprüche nicht die grundsätzliche Zugehörigkeit zu seinem Leib, der einen Kirche, auf. Allerdings führen sie dazu, dass es zwischen diesen historischen Kirchen Unterschiede in Rang und Status gibt, die überwunden werden müssen.

d) Eine der dringendsten ökumenischen Fragen ist, ob und wie Kirchen in dieser Phase der ökumenischen Bewegung in gegenseitiger Rechenschaftspflicht leben können, damit sie einander in Einheit und legitimer Vielfalt unterstützen und verhindern können, dass neue Fragen in und zwischen den Kirchen Grund zur Spaltung geben.

D. Die Kirche als eine Gemeinschaft von Ortskirchen

64. Von Anfang an hielt man durch Kollekten, Briefaustausch, Besuche und konkrete Solidaritätsbekundungen Kontakt zwischen den Ortskirchen (vgl. 1. Kor 16; 2. Kor 8,1–9; Gal 2,9f; usw.). In den ersten Jahrhunderten versammelten sich lokale Kirchen von Zeit zu Zeit, um sich gemeinsam zu beraten. Das alles waren Möglichkeiten, Interdependenz und Gemeinschaft zu bewahren.

65. Die Gemeinschaft der Kirche wird in der Gemeinschaft zwischen Ortskirchen zum Ausdruck gebracht, bei denen in jeder die Kirche voll und ganz präsent ist. Die Gemeinschaft der Kirche umfasst Ortskirchen an jedem Ort und an allen Orten zu allen Zeiten. Ortskirchen werden durch das eine Evangelium,[14] die eine Taufe und das eine Herrenmahl, für die ein gemeinsames Amt zuständig ist, in der Gemeinschaft der Kirche gehalten. Diese Gemeinschaft von Ortskirchen ist daher kein fakultatives Extra, sondern ein wesentlicher Aspekt bei der Bedeutungsbestimmung der Kirche.

66. Die Gemeinschaft der Ortskirchen wird mit Hilfe der lebendigen Elemente der Apostolizität und Katholizität zusammengehalten: Schrift, Taufe, Kommunion und der Dienst eines gemeinsamen Amtes. Als „Bande der Gemeinschaft" dienen diese Gaben der authentischen Kontinuität des Lebens der ganzen Kirche und helfen mit, die Ortskirchen in einer Gemeinschaft von Wahrheit und Liebe zusammenzuhalten. Diese Gaben dienen dazu, die Kirche in ihrer Integrität als die eine Kirche Jesu Christi

[14] *Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen*, § 38.

zu bewahren, dieselbe gestern, heute und morgen. Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist verwirklicht, wenn alle Kirchen in der Lage sind, jeweils in der anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer ganzen Fülle zu erkennen. Diese volle Gemeinschaft äußert sich auf der örtlichen und universalen Ebene durch konziliare Lebens- und Handlungsformen. In einer solchen Gemeinschaft von Einheit und authentischer Verschiedenheit sind die Kirchen in all ihren Lebensbereichen auf allen Ebenen zusammengebunden im Bekennen des einen Glaubens und in ihrem Engagement im Gottesdienst und Zeugnis, Denken und Handeln.

Ortskirche

Der Begriff „Ortskirche" wird von den verschiedenen Traditionen unterschiedlich verwendet. Für einige Traditionen bedeutet die „Orts-"Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen vor Ort, die an einem Ort versammelt sind, um das Wort zu hören und die Sakramente zu feiern. Für andere bezieht sich die „Orts-" oder „Partikular-"Kirche auf den Bischof mit dem Volk um den Bischof herum, das versammelt ist, um das Wort zu hören und die Sakramente zu feiern. In einigen Kirchen wird der Begriff „Ortskirche" sowohl für die Diözese als auch für die Gemeinde benutzt. Auf einer anderen Ebene kann sich „Ortskirche" auf mehrere Diözesen oder regionale Kirchen beziehen, die gemeinsam in einer synodalen Struktur unter einem Vorsitz versammelt sind.

Hinter diesen verschiedenen Ausdrucksformen stehen unterschiedliche ekklesiologische Konzepte, doch stimmen die meisten Kirchen darin überein, dass jede Ortskirche – egal, wie sie definiert wird, – mit jeder anderen in der universalen Kirche vereint ist und in sich die Fülle trägt, die sie braucht, um Kirche zu sein. Häufig besteht eine Diskrepanz zwischen der theologischen Beschreibung einer Ortskirche und der Art und Weise, wie die Kirche auf Ortsebene von den Gläubigen erfahren wird.

III. Das Leben in Gemeinschaft in der Welt und für die Welt

67. Gott schenkt der Kirche alle Gaben und Mittel, die für ihr Leben und ihre Sendung in der Welt und für die Welt notwendig sind. Gott verleiht ihr die Gnade des apostolischen Glaubens, der Taufe und der Eucharistie als Gnadenmittel, um die *koinonia* aufzubauen und aufrechtzuerhalten. Diese und andere Mittel dienen dazu, das Volk Gottes in seiner Verkündigung des Reiches und seiner Teilhabe an den Verheißungen Gottes anzutreiben.

A. Der apostolische Glaube

68. Die Kirche ist zu allen Zeiten und an allen Orten dazu berufen, an der Lehre der Apostel festzuhalten (vgl. Apg 2,42). Der Glaube, „der ein für allemal den Heiligen überliefert ist" (Jud 3), ist der Glaube der Kirche durch die Jahrhunderte.

69. Der offenbarte apostolische Glaube wird auf einzigartige Weise in der Heiligen Schrift bezeugt. Dieser Glaube wird im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) zum Ausdruck gebracht[15]. Die Kirche ist berufen, denselben Glauben jeder Generation an jedem und an allen Orten zu verkünden. Jede Kirche ist an ihrem Ort in der Kraft des Heiligen Geistes herausgefordert, diesen Glauben in ihrem spezifischen kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Kontext relevant und lebendig zu machen. Wenn der apostolische Glaube auch im Umfeld der sich ändernden Zeiten und Orte verkündet werden muss,[16] so muss er doch in Kontinuität mit dem ursprünglichen Zeugnis der apostolischen Gemeinde und mit der wahrheitsgetreuen Auslegung dieses Zeugnisses über die Jahrhunderte hinweg stehen.

70. Der apostolische Glaube bezieht sich nicht auf eine fixierte Form oder auf ein spezifisches Stadium in der christlichen Geschichte. Der Glaube, der durch die lebendige Tradition der Kirche übermittelt wird, ist der Glaube, der durch das Wort Gottes hervorgerufen, durch den Heiligen Geist inspiriert und in der Heiligen Schrift bezeugt wird. Der Inhalt des Glaubens wird in den ökumenischen Glaubensbekenntnissen der frühen Kirche ausgelegt und auch in anderen Formen bezeugt. Er wird in vielen Glaubensbekenntnissen der Kirchen verkündet und auf der ganzen Welt gepredigt. Er ist in Kanones und in Büchern der Kirchenzucht vieler Zeitperioden und Stadien im Leben der Kirchen zum Ausdruck gebracht. So wird der apostolische Glaube im Gottesdienst, im Leben, im Dienst und in der Mission – in den lebendigen Traditionen der Kirche bekannt.

71. Die apostolische Tradition der Kirche ist die Kontinuität in bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel: Zeugnis vom apostolischen Glauben, Verkündigung und neue Interpretation des Evangeliums, Feier der Taufe und der Eucharistie, Weitergabe der Verantwortlichkeit der Amtsträger, Gemeinschaft in Gebet, Liebe, Freude und Leiden, Dienst an den Kranken und Bedürftigen, Gemeinschaft unter den Ortskirchen und Miteinanderteilen der göttlichen Gaben, die allen geschenkt wurden.

72. In der apostolischen Tradition ist das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381), das von den frühen Ökumenischen Konzilien verkündet wurde, ein herausragender Ausdruck des apostolischen Glaubens. Zwar ist seine Sprache, wie die aller Texte, zeitlich und kontextuell bedingt, doch bleibt es das von Christen am häufigsten verwendete Glaubensbekenntnis – durch die Jahrhunderte hindurch und auch noch heute. Der Umstand, dass manche Kirchen dieses Bekenntnis nicht ausdrücklich in ihren Liturgien oder Katechesen verwenden, darf nicht als Zeichen ihres Abfalls vom apostolischen Glauben verstanden werden. Allerdings legt das Vorhandensein solcher Unterschiede nahe, dass die Kirchen angesichts der Vielfalt beim Bekennen des einen Glaubens auf die Toleranzgrenzen achten müssen.

73. Der Glaube der Kirche muss in aktiver Antwort auf die Herausforderungen jeder Zeit und jeden Ortes gelebt werden. Er spricht in persönliche und gesell-

---

[15] Siehe *Gemeinsam den einen Glauben bekennen.*

[16] *Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen,* Teil B, 1. (§§ 38–42).

schaftliche Situationen hinein, einschließlich Situationen von Ungerechtigkeit, Verletzung von Menschenwürde und Entwürdigung der Schöpfung. Wenn beispielsweise Christen bekennen, dass Gott der Schöpfer aller Dinge ist, dann erkennen sie das Gute in der Schöpfung an und verpflichten sich, für das Wohlergehen der Menschheit und für alles, was Gott gemacht hat, Sorge zu tragen. Wenn Christen den gekreuzigten und auferstandenen Christus bekennen, dann verpflichten sie sich, in Wort und Tat Zeugnis vom Ostergeheimnis abzulegen. Wenn Christen den Heiligen Geist als den Herrn und Spender des Lebens bekennen, dann wissen sie, dass sie bereits Bürger des Himmels sind, und sie verpflichten sich, die Gaben des Geistes in ihrem Leben zu erkennen. Wenn Christen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche bekennen, dann verpflichten sie sich, die Wirklichkeit dieser Merkmale sichtbar zu machen und zu fördern.[17]

B. Taufe

74. Im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel bekennen Christen die „eine Taufe zur Vergebung der Sünden". Durch die Taufe mit Wasser im Namen des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, werden Christen mit Christus, miteinander und mit der Kirche jeder Zeit und an jedem Ort vereint. So ist unsere gemeinsame Taufe, die uns mit Christus im Glauben eint, ein grundlegendes Band der Einheit. Die Anerkennung der einen Taufe in Christus stellt einen dringenden Aufruf an die Kirchen dar, ihre Spaltungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft im Glauben und durch gegenseitige Rechenschaft in allen Aspekten des christlichen Lebens und Zeugnisses sichtbar zu machen.

75. Die Taufe ist die Feier des neuen Lebens durch Christus und der Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi (vgl. Mt 3,13–17; Röm 6,3–5). Zur Taufe gehören das Sündenbekenntnis, die Umkehr des Herzens, Vergebung, Reinigung und Heiligung. Sie ist die Gabe des Heiligen Geistes, die Eingliederung in den Leib Christi, Teilhabe am Reich Gottes und am Leben der kommenden Welt (vgl. Eph 2,6). Die Taufe weiht den Gläubigen zum Mitglied eines „auserwählten Geschlechts, der königlichen Priesterschaft, des heiligen Volkes" (1. Petr 2,9).

76. „Die Taufe ist nicht nur auf eine augenblickliche Erfahrung bezogen, sondern auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus."[18] Genährt durch Gottesdienst, Zeugnis und Lehre der Kirche wächst der/die Gläubige in seiner/ihrer Beziehung mit Christus und mit anderen Gliedern des Leibes Christi. In diesem Prozess wird der Glaube des/der Gläubigen – egal, ob er oder sie als Säugling oder aufgrund eines persönlichen Glaubensbekenntnisses getauft wurde, – durch den Glauben der Kirche genährt und zugleich auf die Probe gestellt.[19]

---

[17] Vgl. § 12 des vorliegenden Studiendokuments.

[18] *Taufe, Eucharistie und Amt,* Abschnitt über die Taufe, § 9.

[19] Vgl. den vorläufigen Textentwurf der Studie von Glauben und Kirchenverfassung zur Taufe: „Eine Taufe: Auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der christlichen Initiation", (Dok. FO/2004:30, Kuala Lumpur), § 35.

77. Allen Menschen ist ihre Erschaffung durch Gottes Hand und Gottes vorausblickende Fürsorge für sie gemeinsam; sie haben soziale, wirtschaftliche und kulturelle Einrichtungen gemeinsam, die menschliches Leben schützen. Wenn Menschen getauft werden, „ziehen sie Christus an" (vgl. Gal 3,27), sie werden in die *koinonia* des Leibes Christi aufgenommen (vgl. 1. Kor 12,13), sie empfangen den Heiligen Geist, der das Privileg der von Gott angenommenen Kinder ist (vgl. Röm 8,15f), und erfreuen sich so schon jetzt jener Teilhabe am göttlichen Wesen, die Gott verheißt und für die Menschheit vorsieht (vgl. 2. Petr 1,4). Die Solidarität der Christen mit den Freuden und Leiden ihrer Nachbarn und ihr Einsatz im Kampf für die Würde aller Leidenden, aller Ausgeschlossenen, aller Armen in der Gegenwart gehört zu ihrer Taufberufung. So begegnen sie Christus selbst, der sich mit den Unterdrückten und Ausgestoßenen identifiziert.

Taufe

Wenn „Taufe, Eucharistie und Amt" und die Stellungnahmen der Kirchen zu diesem Text auch ein großes Maß an Übereinstimmung über die Taufe zum Ausdruck brachten, bleiben doch weiterhin einige wichtige Fragen offen:[19]

(a) der Unterschied zwischen Kirchen, die Säuglinge taufen, und Kirchen, die nur Menschen taufen, die ein persönliches Glaubensbekenntnis ablegen können;

(b) die Tatsache, dass es einigen Kirchen unmöglich ist, eine Taufe anzuerkennen, die von anderen vorgenommen wurde, und die damit in Zusammenhang stehende Praxis der „Wiedertaufe";

(c) die unterschiedlichen Ausgangspunkte und die geschichtliche Entwicklung der Begriffe „Anordnung" (engl. *ordinance*) und „Sakrament" (obwohl beide als Umschreibung jenes Akts verstanden werden, durch den Menschen neues Leben in Christus erlangen);

(d) ob Taufe so verstanden werden sollte, dass sie die Wirklichkeit des neuen Lebens in Christus herbeiführt oder aber sie widerspiegelt;

(e) der Unterschied zwischen Kirchen, die bei der Taufe auf der trinitarischen Formel gemäß dem Missionsbefehl Jesu (Mt 28,19–29) bestehen, und Kirchen, die darauf beharren, dass die Taufe „auf den Namen Jesu Christi" stärker im Einklang mit der Praxis der Apostel steht (vgl. Apg 2,38);

(f) der Unterschied zwischen Kirchen, die Wasser zum Vollzug der Taufe benutzen, und Kirchen, die glauben, dass die christliche Taufe ein solch materielles Werkzeug nicht braucht;

[20] Es steht zu hoffen, dass die laufende Studie von Glauben und Kirchenverfassung zur Taufe einen Beitrag *zur Lösung dieser noch ungelösten Probleme leisten wird. Vgl. Vorläufiger Textentwurf der Studie* von Glauben und Kirchenverfassung zur Taufe: „Eine Taufe: Auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der christlichen Initiation", (Dok. FO/2004:30, Kuala Lumpur).

(g) der Unterschied zwischen Gemeinschaften, die glauben, dass die Taufe mit Wasser notwendig ist, und Gemeinschaften, die die Taufe nicht vollziehen, von ihrem Selbstverständnis her aber dennoch an der geistlichen Erfahrung des Lebens in Christus teilhaben.

C. Eucharistie

78. Die mit der Taufe entstehende Gemeinschaft wird in der Eucharistie konzentriert und zum Ausdruck gebracht. Es besteht eine dynamische Verbindung zwischen der Taufe und der Eucharistie. Der Glaube der Taufe wird erneut bekräftigt und für die treue Erfüllung der christlichen Berufung wird Gnade zuteil.

79. Das Abendmahl ist die Feier, bei der die um den Tisch des Herrn versammelten Christen und Christinnen den Leib und das Blut Christi empfangen. Es ist eine Form der Verkündigung des Evangeliums und der Verherrlichung des Vaters für alles, was er in der Schöpfung, Erlösung und Heilung vollendet hat (*doxologia*), eine Erinnerung an den Tod und die Auferstehung Jesu Christi und das, was er ein für allemal am Kreuz vollbracht hat (*anamnesis*), eine Anrufung des Heiligen Geistes (*epiklesis*), eine Fürbitte, die Gemeinschaft der Gläubigen und eine Vorwegnahme und ein Vorgeschmack des kommenden Reiches.

80. Im 1. Korinther 10 und 11 hebt Paulus die Verbindung zwischen dem Abendmahl und dem Wesen der Kirche hervor. „Der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot ist's: So sind wir viele ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben" (1. Kor 10,16–17). Er lenkt die Aufmerksamkeit auch auf die moralischen Implikationen der Feier. „Der Mensch prüfe aber sich selbst, und so esse er von diesem Brot und trinke aus diesem Kelch" (1. Kor 11,28).

81. Wie das Glaubensbekenntnis und die Taufe nicht von einem Leben des Dienstes und Zeugnisses getrennt werden können, erfordert auch die Messe Versöhnung und Miteinanderteilen unter allen, die sich als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachten; sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben (vgl. Mt 5,23ff; 1. Kor 10,14; 1. Kor 11,20–22). Da das Herrenmahl das Sakrament ist, das Gemeinschaft aufbaut, werden alle Formen von Ungerechtigkeit, Rassismus, Entfremdung und Mangel an Freiheit radikal in Frage gestellt, wenn wir den Leib und das Blut Christi miteinander teilen. Durch die Heilige Kommunion durchdringt die allerneuernde Gnade Gottes die menschliche Person und stellt ihre Würde wieder her. Deshalb ist die Eucharistie für uns auch die Verpflichtung, uns aktiv an der ständigen Erneuerung der Welt und der menschlichen Daseinsbedingungen zu beteiligen. Gottes Urteil fordert von uns, dass unser Verhalten im Einklang steht mit der versöhnenden Gegenwart Gottes in der menschlichen Geschichte.

Eucharistie

Wenn „Taufe, Eucharistie und Amt" und die Stellungnahmen der Kirchen zu diesem Text auch ein großes Maß an Übereinstimmung hinsichtlich der Eucharistie zum Ausdruck brachten, bestehen doch weiterhin einige signifikante Unterschiede:

Was das Verständnis und die Praxis der Eucharistie angeht, bleibt die Frage, ob es in erster Linie ein Mahl ist, an dem Christen den Leib und das Blut Christi empfangen, oder ob es sich vorwiegend um einen Dankgottesdienst handelt.

Unter denen, für die Eucharistie primär ein Dankgottesdienst ist, gibt es eine wachsende Konvergenz im Blick auf deren Opfercharakter. Bleibende Unstimmigkeiten konzentrieren sich hauptsächlich auf die Frage, wie das Opfer Jesu Christi auf dem Kalvarienberg in der eucharistischen Handlung gegenwärtig wird. Einen Beitrag zur Versöhnung der verschiedenen Einstellungen hat die biblische und patristische Forschung geleistet, mit deren Hilfe die Bedeutung des biblischen Begriffs *anamnesis* tiefer erfasst werden konnte. Einige haben jedoch die Meinung geäußert, dass dem Begriff in theologischen und ökumenischen Texten mehr Gewicht aufgeladen wurde, als er tragen kann.

Unter den Kirchen besteht auch weiterhin keine Einigkeit im Blick auf Wesen und Art der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Einige wichtige Unterschiede bleiben hinsichtlich der Rolle und Anrufung des Heiligen Geistes in der ganzen eucharistischen Feier bestehen.

Es ist ein bleibendes Problem, dass nicht alle Christen gemeinsam am Abendmahl teilnehmen können. Einige Kirchen glauben, dass eucharistisches Miteinanderteilen gleichzeitig sowohl ein Mittel ist, um Gemeinschaft unter gespaltenen Kirchen zu schaffen, wie auch ihr Ziel; andere bieten eucharistische Gastfreundschaft entweder gar nicht oder nur unter begrenzten Bedingungen an. Einige Kirchen laden alle, die an Jesus Christus glauben, zum Empfang des Abendmahls ein, andere nur diejenigen, die an Jesus Christus glauben, getauft sind und in ungebrochener Gemeinschaft mit ihrer jeweiligen Kirchen stehen. In noch anderen Kirchen wird eucharistische Gemeinschaft als der endgültige Ausdruck der Übereinstimmung im Glauben und im gemeinsamen Leben verstanden. Ein solches Verständnis macht das Miteinanderteilen des Herrenmahls mit denjenigen außerhalb ihrer eigenen Tradition zu einer Anomalie. Folglich steht für einige Kirchen die Praxis der „eucharistischen Gastfreundschaft" im Widerspruch zur Verpflichtung, die volle sichtbare Einheit zu verwirklichen.

Hinter der Vielfalt von Praktiken verbergen sich schwerwiegende theologische Probleme, die gegenwärtig noch nicht gelöst sind. Während in den bilateralen und multilateralen theologischen Gesprächen der letzten Jahre bei der Überwindung einiger der traditionellen Meinungsunterschiede viel erreicht worden ist, ist es doch offensichtlich, dass weiterhin eine Notwendigkeit besteht, im Verständnis des tatsächlichen Glaubens und der tatsächlichen Praxis der gespaltenen Kirchen voranzukommen.

D. Das Amt aller Gläubigen

82. Die Kirche ist zu allen Zeiten und an allen Orten dazu berufen, Gott nach dem Beispiel des Herrn zu dienen, der in die Welt gekommen ist, um zu dienen und nicht um sich dienen zu lassen. Der Gedanke des Dienstes ist für jedes biblische Amtsverständnis von zentraler Bedeutung.

83. Der Heilige Geist verleiht jedem Christen und jeder Christin Gaben zum Aufbau der Gemeinschaft der Kirche und zur Teilhabe an der Sendung Christi. Diese Gaben dienen dem Wohle aller (vgl. 1. Kor 12,7) und erlegen jedem Einzelnen und jeder Ortsgemeinde wie auch der Kirche auf allen Ebenen ihres Lebens Pflichten der Verantwortung und gegenseitigen Rechenschaft auf. Gestärkt durch den Geist sind die Christen dazu berufen, ihre Nachfolge in vielfältigen Formen des Dienstes zu leben. Die Unterweisung im Glauben und in seinen moralischen Anforderungen ist in ganz besonderer Weise den Eltern anvertraut, obwohl alle Gläubigen aufgerufen sind, in Wort und Tat Zeugnis vom Evangelium abzulegen. Katecheten/innen und Theologen/innen leisten unschätzbare Dienste, indem sie das christliche Glaubensverständnis weitergeben und vertiefen. Die Nachfolge Christi, der gekommen ist, um den Armen die gute Nachricht zu bringen und die Kranken zu heilen (vgl. Lk 4,18–19), – stellt eine machtvolle und spezifisch christliche Motivation für die Gläubigen dar, den Menschen auch auf andere Art und Weise zu dienen: Bildung und Gesundheitsversorgung, wohltätige Unterstützung der Armen und Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Schutz der Umwelt.

84. Durch ihre Teilhabe an Christus, dem Hohenpriester des neuen Bundes (vgl. Hebr 9,11) sind die Christen als eine königlichen Priesterschaft eingesetzt, die dazu berufen ist, geistliche Opfer (vgl. 1. Petr 2,5) und sich selbst als lebendiges Opfer darzubringen (vgl. Röm 12,1) nach dem Vorbild Jesu selbst. Diese Berufung ist die Grundlage für das unter Umständen Opfer erfordernde Zeugnis der Kirche für Gerechtigkeit und die Pflicht zur Fürbitte.

85. Auf diese Weise sollten jeder Christ und jede Christin aufgrund der einen Taufe in Christus danach streben, der Welt zu dienen, indem sie „den Armen das Evangelium verkündigen, den Gefangenen predigen, dass sie frei sein sollen, den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen". Kurz, es handelt sich um eine Pflicht, die allen gleichermaßen auferlegt wird, „zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn" in all den unterschiedlichen Situationen auf der Welt, wo dies Not tut, und zu allen Zeiten (Lk 4,18–19).

E. Das Amt der Ordinierten

86. Mit der Berufung und Aussendung der Zwölf und seiner anderen Apostel legte Jesus die Grundlage für die fortdauernde Verkündigung des Reiches Gottes und für den Dienst seiner Jünger an der Gemeinschaft. Seinem Beispiel folgend wählte die Gemeinschaft, geleitet vom Heiligen Geist, seit frühesten Zeiten Menschen aus und übertrug ihnen besondere Vollmacht und Verantwortung. Ordinierte

Amtsträger dienen beim Aufbau der Gemeinschaft, rüsten die Heiligen zu und stärken das Zeugnis der Kirche in der Welt (vgl. Eph 4,12–13). Sie können nicht auf die ständige Unterstützung und die Ermutigung der Gemeinschaft verzichten – für die sie gewählt werden und für die sie, vom Heiligen Geist bevollmächtigt, als Repräsentanten handeln. Ordinierte Amtsträger haben eine besondere Verantwortung für den Dienst an Wort und Sakrament. Sie haben ein Amt der Seelsorge, der Unterweisung und tragen Verantwortung für die Mission der Kirche. Auf alle diese Weisen stärken sie die Gemeinschaft im Glauben, Leben und Zeugnis des ganzen Gottesvolkes.

87. Im Neuen Testament gibt es nicht nur ein einziges Modell für die Übertragung des Amtes. Der Geist hat zu verschiedenen Zeiten die Kirche dazu geführt, ihre Ämter den kontextuellen Bedürfnissen anzupassen; unterschiedliche Formen des ordinierten Amtes sind mit den Gaben des Geistes gesegnet worden. Das dreifache Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons war im 3. Jahrhundert das allgemein akzeptierte Modell und wird bis heute in vielen Kirchen beibehalten, obwohl es sich in seiner praktischen Ausgestaltung in der Folge beträchtlich verändert hat und sich in den meisten Kirchen auch heute noch weiter verändert. Andere Kirchen haben unterschiedliche Amtsstrukturen entwickelt.

88. Die wichtigste Verantwortung des ordinierten Amtes ist es, den Leib Christi zu versammeln und aufzubauen, durch Verkündigung und Lehre des Wortes Gottes, durch die Feier der Taufe und der Eucharistie und durch die Leitung des Lebens der Gemeinschaft in ihrem Gottesdienst, ihrer Mission und ihrem Dienst. Für ihr Zeugnis sind nicht nur ihre Worte wesentlich, sondern die gegenseitige Liebe ihrer Glieder, die Qualität ihres Dienstes für die Bedürftigen, ein gerechtes und diszipliniertes Leben und eine gerechte Ausübung von Macht und Autorität.

89. Im Laufe der Geschichte hat die Kirche verschiedene Mittel und Wege entwickelt, um ihre Apostolizität durch die Zeit hindurch unter verschiedenen Umständen und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu bewahren: den Kanon der Schrift, die Lehre, die liturgische Ordnung, Strukturen, die breiter angelegt sind als die Ebene der Ortsgemeinde. Das ordinierte Amt ist dazu da, um auf spezifische Art und Weise der apostolischen Kontinuität der Kirche als Ganzer zu dienen. In diesem Kontext ist die Sukzession im Amt ein Mittel, um der apostolischen Kontinuität der Kirche zu dienen. Das zeigt sich deutlich im Akt der Ordination, wenn die Kirchen als Ganze durch ihre ordinierten Amtsträger an der Ordination derer, die für das Amt des Wortes und des Sakramentes ausgewählt sind, teilnimmt.

Ordiniertes Amt

Obwohl durch „Taufe, Eucharistie und Amt" und die dazu eingegangenen Stellungnahmen, durch multilaterale und bilaterale Gespräche sowie durch Kirchenunionsverhandlungen die Konvergenzpunkte zum Thema des ordinierten Amtes identifiziert worden sind, bleiben noch Probleme, an denen weiter gearbeitet werden muss:

(a) die Stellung des Amtes der Ordinierten in, mit, unter oder über dem Volk Gottes;
(b) der Vorsitz bei der Eucharistie;
(c) das dreifache Amt als ein Mittel für Einheit und als ein Ausdruck von Einheit;
(d) das Sakrament der Ordination;
(e) die Beschränkung der Ordination zum Amt des Wortes und des Sakraments allein auf Männer;
(f) die Beziehung zwischen apostolischer Sukzession des Amtes und der apostolischen Kontinuität der ganzen Kirche;
(g) die unterschiedlichen Weisen, in denen die Ordination als konstitutives Wesensmerkmal der Kirche angesehen wird.

F. Aufsicht: persönlich, gemeinschaftlich, kollegial

90. Die Kirche als der Leib Christi und das eschatologische Gottesvolk werden vom Heiligen Geist auferbaut durch eine Vielfalt von Gaben oder Ämtern. Diese Vielfalt der Gaben Gottes an die Kirche erfordert ein Amt der Koordinierung, damit diese Gaben die ganze Kirche, ihre Einheit und ihren Auftrag bereichern können. Die zuverlässige Ausübung des Amtes der *episkopé* gemäß dem Evangelium ist von grundlegender Bedeutung für das Leben und den Auftrag der Kirche. Die Verantwortung derer, die dazu berufen sind, Aufsicht auszuüben, kann nicht ohne die Zusammenarbeit, Unterstützung und Zustimmung der ganzen Gemeinschaft erfüllt werden. Gleichzeitig dient ein gesondertes Amt der Leitung in Sendung, Lehre und gemeinsamem Leben dem wirksamen und glaubwürdigen Leben der Gemeinschaft.

91. Im Laufe der ersten Jahrhunderte nahm die Gemeinschaft unter den Ortsgemeinden – die durch eine Reihe informeller Verbindungen wie Besuche, Briefe, Kollekten aufrechterhalten worden war – immer mehr institutionelle Formen an. Ziel war es, die Ortsgemeinden in Gemeinschaft zu halten, die apostolische Wahrheit zu sichern und weiterzugeben, sich gegenseitig zu unterstützen und eine führende Rolle beim Bezeugen des Evangeliums zu spielen. Alle diese Funktionen sind im Begriff *episkopé* zusammengefasst.

92. Die spezifische Entwicklung von Strukturen der *episkopé* verlief in verschiedenen Regionen der Kirche unterschiedlich: das gilt sowohl für die kollegiale Form der *episkopé* auf Synodalebene als auch für die persönliche *episkopé* der einzelnen Bischöfe. Die Konzentration der meisten bischöflichen Funktionen in den Händen einer Einzelperson (*episkopos*) geschah an manchen Orten später als an anderen. Was in jedem Fall offensichtlich ist, ist, dass *episkopé* und Episkopat dazu dienen, die Kontinuität in der apostolischen Wahrheit und Einheit des Lebens aufrechtzuerhalten.

93. Im 16. Jahrhundert wurde Aufsicht in den Kirchen, die ihre Identität durch die Reformation auf dem Kontinent fanden, auf unterschiedliche Weise ausgeübt. Diese Reformatoren wollten zur Apostolizität der Kirche zurückkehren, von der sie glaubten, sie sei beschädigt worden. Bei der Verfolgung dieses Ziels sahen sie sich vor die Alternative gestellt, entweder innerhalb der überkommenen Kirchenstrukturen zu bleiben oder der Apostolizität der Kirche treu zu bleiben, und so nahmen sie einen Bruch mit den allumfassenden Strukturen der Kirche, einschließlich des Amts des universalen Primats, in Kauf. Trotzdem waren sie weiterhin von der Notwendigkeit eines Amtes der *episkopé* überzeugt, dass die Kirchen, die die Reformation vollzogen hatten, in unterschiedlicher Weise ordneten. Es gab einige, in denen *episkopé* in synodaler Form ausgeübt wurde. Andere hielten an Ämtern der persönlichen *episkopé* in verschiedenen Formen fest oder entwickelten sie, in einigen Fällen einschließlich des Zeichens der historischen bischöflichen Sukzession.

Episkopé, Bischöfe und apostolische Sukzession

Eine der schwierigsten Fragen, in denen die christlichen Gemeinschaften uneinig sind, ist diese Form des Amtes und seine Beziehung zur Apostolizität der Kirche. Um es genauer zu sagen: Die Kirchen bleiben gespalten in der Frage, ob der historische Episkopat – im Sinne von Bischöfen, die in apostolischer Sukzession ordiniert sind, zurückgehend bis auf die allerersten Generationen der Kirchen, – eine notwendige Komponente der Kirchenordnung ist, wie sie Christus für seine Gemeinschaft wollte, oder lediglich eine Form kirchlicher Struktur, die, weil dies so Tradition ist, für die heutige Gemeinschaft besonders vorteilhaft, aber nicht wesentlich ist. Andere Gemeinschaften sehen keinen besonderen Grund, eine episkopale Struktur zu bevorzugen, oder glauben vielmehr, dass man sie eher vermeiden sollte, weil sie anfällig für Missbrauch ist.

Ökumenisches Nachdenken über das allgemeinere Konzept eines Amtes der episkopé, wie es in den vorstehenden Paragraphen beschrieben wurde, hat dazu beigetragen, bislang unerkannte Parallelen in der Ausübung der Aufsicht zwischen episkopalen und nicht-episkopalen Kirchen ans Licht zu bringen. Darüber hinaus haben beide Kirchentypen in der jeweils anderen ein bestimmtes Maß an Apostolizität anerkennen können, auch wenn über die Notwendigkeit von Bischöfen weiterhin Uneinigkeit besteht.

94. Durch die den ordinierten Amtsträgern aufgetragenen Funktionen der Wortverkündigung, der Sakramentsverwaltung und der Kirchenzucht fördert Gott nicht nur die Ankündigung seines Reiches, sondern enthüllt auch dessen Erfüllung. Dies liegt dem Aspekt des Amtes zugrunde, der als *episkopé* bekannt ist, was sowohl Aufsicht und als auch Visitation bedeutet. Wie jeder andere Aspekt des Amtes, obliegt die *episkopé* der ganzen Kirche und wird zugleich als eine besondere Aufgabe spezifischen Personen übertragen. Deshalb wird häufig unterstrichen, dass das Amt auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens auf persönliche, gemeinschaftliche und kollegiale Weise ausgeübt werden muss. Es sei daran erinnert, dass „persönlich“,

„gemeinschaftlich" und „kollegial" sich nicht allein auf bestimmte Strukturen und Prozesse bezieht, sondern auch die informelle Wirklichkeit der Bande der *koinonia* beschreibt – die gegenseitige Zugehörigkeit und Rechenschaftspflicht innerhalb des fortgesetzten gemeinsamen Lebens der Kirche.

(i) Persönlich

95. Durch die Urteilsbildung der Gemeinschaft und unter der Führung des Heiligen Geistes ruft Gott Personen zur Ausübung des Amtes der Aufsicht. *Episkopé* darf nicht als eine Funktion verstanden werden, die allein den Amtsträgern vorbehalten ist, welche in vielen Kirchen designierte Bischöfe sind. Aufsicht muss immer innnerhalb der Kirche und in Bezug zur ganzen Kirche ausgeübt werden. Der Geist, der diejenigen Gläubigen ermächtigt, die mit der Aufsicht betraut sind, ist derselbe Geist, der das Leben aller Gläubigen beseelt. Deshalb sind die, welche Aufsicht ausüben, untrennbar an alle Gläubige gebunden. Diejenigen, die Aufsicht ausüben, haben eine besondere Pflicht, für die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche Sorge zu tragen. Indem sie Berufungen erkennen und wahrnehmen sowie andere ordinieren, um das Amt des Wortes und Sakraments mit ihnen zu teilen, sorgen sie für die Kontinuität des Lebens der Kirche. Eine wichtige Dimension ihres Aufsichtsamtes ist die Sorge für die Einheit der Gemeinschaft, eine Einheit, zu der nicht nur die gegenseitige Liebe der Mitglieder gehört, sondern auch ihr gemeinsames Bekenntnis des apostolischen Glaubens, ihre Stärkung durch das Wort und ihr Leben des gemeinsamen Dienstes in der Welt.

(ii) Gemeinschaftlich

96. Es gehört zu den Funktionen der *episkopé*, für die Teilhabe der ganzen Gemeinschaft am Aufbau des gemeinsamen Lebens Sorge zu tragen und die Anliegen der Gläubigen wahrzunehmen. Das gemeinschaftliche Leben der Kirche gründet im Sakrament der Taufe. Alle Getauften teilen die Verantwortung für den apostolischen Glauben und das Zeugnis der ganzen Kirche. Die gemeinschaftliche Dimension des Lebens der Kirche bezieht sich auf die Beteiligung des ganzen Leibes der Gläubigen an gemeinsamer Beratung, manchmal durch Vertretung und verfassungsmäßige Strukturen, über das Wohlergehen der Kirche und ihr gemeinsames Engagement am Dienst des Auftrags Gottes in der Welt. Gemeinschaftliches Leben hält alle Getauften in einem Netz der Zugehörigkeit, der gegenseitigen Rechenschaft und Unterstützung zusammen. Daraus erwächst Einheit in Vielfalt, die ihren Ausdruck in der Einigkeit der Herzen und Sinne findet (vgl. Phil 2,1–2). Auf diese Weise werden Christen in Eintracht zusammengehalten und sind gemeinsam als die eine Kirche unterwegs, und die eine Kirche wird manifest im Leben jeder Ortskirche.

(iii) Kollegial

97. Die Kirche zu befähigen, im Einklang mit der Sendung Christi zu leben, ist ein ständiger Prozess, der die ganze Gemeinschaft einschließt, wobei das Zusammenkommen der mit der Aufsicht Beauftragten eine besondere Rolle spielt. Kollegialität bezieht sich auf die korporative, repräsentative Ausübung im Bereich der Leitung, Beratung, kritischen Unterscheidung und Entscheidungsfindung. Kollegialität umfasst das persönliche und relationale Wesen von Leitung und Autorität. Kollegialität geschieht dort, wo immer sich die mit der Aufsicht Beauftragten als Eines im Namen der gesamten Kirche versammeln, kritisch unterscheiden, sprechen und handeln. Das bedeutet, die Kirche mit Hilfe der Weisheit zu leiten, die durch gemeinsames Gebet, Studium und Reflexion erlangt wird, wobei man sich auf die Schrift, Tradition und Vernunft bezieht – die Weisheit und Erfahrung aller kirchlichen Gemeinschaften durch die Jahrhunderte. Zur Aufrechterhaltung der Kollegialität gehört es, den vorzeitigen Abschluss einer Debatte zu verhindern, sicherzugehen, dass verschiedene Stimmen gehört werden, die Meinung von Experten zu hören und angemessene Quellen aus der Forschung in Anspruch zu nehmen. Kollegiale Aufsicht sollte der Kirche helfen, in Gemeinschaft zu leben und den Geist Christi zu erkennen. Dies schafft Raum für die, die anderer Meinung sind, die Einheit zu bewahren und zu verkünden, und sogar Zurückhaltung zu fordern, während man geistliche und moralische Wegweisung gibt. Mit kollegialer Stimme zu sprechen, kann bedeuten, die legitime Vielfalt, die im Leben der Kirche zu jeder gegebenen Zeit existiert, an die Gemeinschaft zurückzuspiegeln.

98. Aufgrund der Trennung der Kirchen ist es relativ selten, dass die Aufsicht oder das Zeugnis in der Gesellschaft von den Amtsträgern und Amtsträgerinnen unserer gespaltenen Gemeinschaften kollegial ausgeübt wird. Die ökumenische Bewegung kann die kirchlichen Verantwortlichen anregen und einladen, die Möglichkeit auszuloten, wie sie in geeigneter Weise zusammenarbeiten können im Namen ihrer Gemeinschaften und als Ausdruck ihrer Sorge für alle Kirchen (vgl. 2. Kor 11,28) wie auch im gemeinsamen Zeugnis gegenüber der Gesellschaft.

G. Konziliarität und Primat

99. Amt und Aufsicht, wie sie in den vorangegangenen zwei Abschnitten behandelt wurden, werden lokal und regional ausgeübt. Darüber hinaus hat der ökumenische Dialog die Kirchen zu der Frage veranlasst, ob, und wenn ja, wie sie innerhalb der Kirche als eine in der ganzen Welt existierende Gemeinschaft funktionieren könnten. Konziliarität und Primat beziehen sich auf die Ausübung des Amtes auf allen Ebenen, einschließlich dieses weiteren Kontextes. Konziliarität ist ein wesentliches Merkmal des Lebens der Kirche und gründet in der gemeinsamen Taufe ihrer Glieder (vgl. 1. Petr 2,9–10; Eph 4,11–16). Unter der Leitung des Heiligen Geistes ist die ganze Kirche konziliar – entweder verstreut oder an einem Ort versammelt. Konziliarität kennzeichnet daher alle Ebenen im Leben der Kirche. Sie ist

bereits in den Beziehungen zwischen den Gliedern kleinster örtlicher Gemeinschaften gegenwärtig; und sie schließt gemäß Gal 3,28 – „ihr seid allesamt einer in Christus Jesus" – alle Spaltungen, Bevormundung, Unterwerfung und alle Formen von Diskriminierung aus. In der eucharistischen Ortsgemeinde ist Konziliarität die tiefgreifende Einheit in Liebe und Wahrheit unter den Gliedern selbst und mit ihrem leitenden Amtsträger. Diese konziliare Dimension kommt auch in größeren Instanzen der christlichen Gemeinschaft zum Ausdruck, von denen einige eher regional sind und andere sogar bemüht, die Beteiligung der ganzen christlichen Gemeinschaft zu gewinnen. Die gegenseitige Verknüpfung des Lebens der Kirche kommt zwischen den christlichen Gemeinschaften auf unterschiedlichen geographischen Ebenen zum Ausdruck, wobei das „alle an jedem Ort" mit dem „alle an allen Orten" verbunden ist.

100. In entscheidenden Situationen kamen und kommen Synoden zusammen, um in speziellen Bedrohungen und Gefahren für das Leben der Kirche die apostolische Wahrheit zu erkennen, im Vertrauen auf den Heiligen Geist, den Jesus zu senden verheißen hat nach Seiner Rückkehr zum Vater (vgl. Joh 16,7; 12–14; Apg 15,28). Wenn Synoden die leitenden Repräsentanten der weltweiten christlichen Gemeinschaft versammelten, nannte man sie „ökumenisch", vorausgesetzt, dass ihre Dekrete von der ganzen Kirche angenommen wurden. Ihre Rezeption durch die gesamte Kirche ist eine Bestätigung des wichtigen Dienstes, den sie zur Förderung und Erhaltung der universalen Gemeinschaft geleistet haben.

101. Wo immer Menschen, Gemeinschaften oder Kirchen zusammenkommen, um miteinander zu beraten und wichtige Entscheidungen zu treffen, wird jemand benötigt, der diese Versammlung einberuft und um der guten Ordnung willen den Vorsitz führt, und der hilft, den Prozess in Gang zu bringen, in dem Konsens gefördert, wahrgenommen und formuliert wird. Diejenigen, die den Vorsitz führen, müssen immer im Dienst derer stehen, in deren Mitte sie den Vorsitz führen zur Erbauung der Kirche Gottes, in Liebe und Wahrheit. Es ist die Pflicht der Vorsitzenden, die Integrität der Ortskirchen zu respektieren, den Stimmlosen eine Stimme zu geben und die Einheit in Vielfalt aufrechtzuerhalten.

102. Mit dem Wort Primat bezeichneten die frühen Ökumenischen Konzile die alte Praxis, bei der die Bischöfe von Alexandria, Rom und Antiochien, später auch Jerusalem und Konstantinopel, ein persönliches Amt der Aufsicht über ein Gebiet ausübten, das wesentlich größer war als ihre jeweiligen Kirchenprovinzen. Das legt nahe, dass sich der Primat auf die persönliche Ausübung des Aufsichtsamtes bezieht, aber auch, da die Konzile diese Ausübung bestätigten, dass eine solche Aufsicht nicht unvereinbar ist mit der Konziliarität, die mehr den gemeinschaftlichen und kollegialen Dienst an der Einheit zum Ausdruck bringt. In der Geschichte hat es Formen des Primats auf verschiedenen Ebenen gegeben, von denen einige weiter gefasst waren, wie im Fall der Patriarchen, während andere begrenzter waren. Gemäß dem 34. Apostolischen Kanon traf der Erste unter den Bischöfen Entscheidungen nur im Einvernehmen mit den anderen Bischöfen und diese wiederum trafen keine wichtige Entscheidung ohne die Zustimmung des Ersten.

103. Selbst in den ersten Jahrhunderten wurde der Primat im Dienst von Mission und Einheit durch Fragen der Jurisdiktion und sogar durch Rivalitäten unter den Patriarchen erschwert. Mit dem sich entwickelnden Papsttum trat eine Polarisierung dieser Probleme ein, da für den Bischof von Rom zunehmend die direkte, unmittelbare und universale Jurisdiktion über die gesamte Kirche eingefordert wurde. In den letzten Jahren ist durch die ökumenische Annäherung und durch die Globalisierung jedoch ein neues Klima entstanden, in dem ein universaler Primat eher als eine Gabe gesehen werden kann denn als Bedrohung für die anderen Kirchen und deren spezifisches Zeugnis.

104. Zum Teil aufgrund der Fortschritte, die bereits in den bilateralen und multilateralen Gesprächen verzeichnet werden konnten, sprach die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung die Frage „eines universalen Amtes der christlichen Einheit" an. Papst Johannes Paul II. zitierte diesen Text in seiner Enzyklika *Ut unum sint*[21] und lud führende Kirchenvertreter und Theologen ein, im Blick auf dieses Amt „in einen geduldigen und brüderlichen Dialog einzutreten". Dies hat zu einer zunehmend offenen Debatte geführt. In den darauf folgenden Diskussionen scheint es trotz fortbestehender Bereiche von Meinungsverschiedenheit eine wachsende Offenheit gegenüber Gesprächen über ein universales Amt zur Unterstützung von Mission und Einheit sowie Übereinstimmung darüber zu geben, dass auch ein solches persönliches Amt zugleich gemeinschaftlich und kollegial ausgeübt werden muss. Da es sich hierbei um ein sensibles ökumenisches Problem handelt, ist es wichtig, zwischen dem Wesen des Primats und den Weisen zu unterscheiden, in denen er ausgeübt wurde bzw. heute ausgeübt wird.[22]

Konziliarität und universaler Primat

Es ist noch viel Arbeit nötig, um zu einer vorläufigen Konvergenz bei diesem Thema zu gelangen. Gegenwärtig stimmen die Christen nicht darin überein, dass ein universales Amt der Konziliarität oder des Primats für die Einheit und Mission der Kirche notwendig oder annehmbar ist. Übereinstimmung fehlt nicht nur zwischen bestimmten Kirchenfamilien, sondern auch innerhalb mancher Kirchen. Um weiter zu kommen, muss ein Konsens sowohl innerhalb jeder Kirche als auch zwischen den Kirchen gefunden werden.

Es gab wichtige Diskussionen über neutestamentliche Hinweise auf ein Amt im Dienst der größeren Einheit der Kirche, wie es Petrus oder Paulus innehatten. Dennoch bleiben Meinungsverschiedenheiten bestehen hinsichtlich der Bedeutung ihrer Ämter und in der Frage, was sie für Gottes Absicht, eine Form des Amtes im Dienst der Einheit und der Mission der Kirche einzurichten, implizieren könnten.

[21] Johannes Paul II., *Ut unum sint, Enzyklika des Heiligen Vaters Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene, § 96.*

[22] Jedes „universale Amt der christlichen Einheit" muss gemeinschaftlich und kollegial ausgeübt werden, in Anlehnung an die Position von Glauben und Kirchenverfassung zum Amt, wie sie im Abschnitt über das Amt, § 26, von *Taufe, Eucharistie und Amt* zum Ausdruck kommt.

H. Autorität

105. Jesu Wirken war gekennzeichnet von Autorität und Heilen, die im Dienst an den Menschen standen. Diese Autorität war Selbstentäußerung, der die „Macht" innewohnte, „sein Leben zu lassen" (vgl. Joh 10,17–18). Ihre Begründung ist eschatologischer Natur (vgl. 1. Kor 15,28).

106. Autorität ist relational und interdependent. Das ekklesiologische Thema der Rezeption unterstreicht die Beziehung zwischen Autorität und Gemeinschaft (vgl. Joh 1,1–12). Die Ausübung von Autorität durch Christus selbst wird mit der Schilderung veranschaulicht, wie er seinen Jüngern die Füße wäscht (vgl. Joh 13,1–17). Mt 28,18–20 bezeugt, dass Jesus seinen Jüngern den Auftrag gab, auf der ganzen Welt zu lehren und diesen Auftrag mit der Feier der christlichen Initiation in der Taufe sowie mit dem Glauben an die Heilige Dreieinigkeit zu verbinden. Zu Beginn der Apostelgeschichte erklärt Jesus, dass die Kraft des Heiligen Geistes über die Jünger kommen und ihnen die Vollmacht geben werde, seine Zeugen zu sein bis an das Ende der Erde (Apg 1,7–8): „Niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den heiligen Geist" (1. Kor 12,3).

107. Alle Autorität in der Kirche kommt von Gott und ist bestimmt durch Gottes Heiligkeit. Diese Autorität ist wirksam, wenn vom Leben der Christen und der geordneten christlichen Gemeinschaft, die der göttlichen Lehre die Treue bewahren, Heiligkeit spürbar und ausgestrahlt wird. Alle Quellen der Autorität, die von den Kirchen in unterschiedlichem Grade anerkannt werden, wie Heilige Schrift, Tradition, Gottesdienst, Synoden, spiegeln auch die Heiligkeit des dreieinigen Gottes wider.

108. Ein Beispiel für die gemeinschaftliche Dimension der Autorität in der Kirche ist der Akt der Ordination. Beim Ordinationsgeschehen sind sowohl die Handlung des ordinierenden Amtsträgers als auch die Zustimmung der Gläubigen notwendige Elemente.

IV. In der Welt und für die Welt

109. Der Grund für die Mission Jesu wird prägnant mit folgenden Worten beschrieben: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab" (Joh 3,16). Gottes erste und oberste Haltung gegenüber der Welt ist daher die Liebe zu jeder Frau, jedem Mann und jedem Kind, die jemals im Laufe der Menschheitsgeschichte geboren wurden.[23] Das Reich Gottes, das Jesus in seinen Gleichnissen predigte und durch seine großen Taten, besonders durch das Ostergeheimnis seines Todes und seiner Auferstehung, einleitete, ist die letzte Bestimmung des

[23] Vgl. Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung zur theologischen Anthropologie: „Christian Perspectives on Theological Anthropology", Faith and Order Paper Nr. 199, ÖRK, Genf 2005, Teil II (ein deutscher Textentwurf zu dieser Studie liegt in einer früheren Fassung des Dokuments vor, die in Kuala Lumpur als Dokument FO/2004:11 [Rev.] vorgelegt wurde).

ganzen Universums. Eine der Überzeugungen, die unsere in diesem Text niedergelegten Reflexionen bestimmt, ist die, dass die Kirche nach dem Willen Gottes nicht für sich selbst existiert, sondern als Werkzeug in Gottes Hand zur Verwandlung der Welt. Daher gehört der Dienst (*diakonia*) wesentlich zum Sein der Kirche.[24]

110. Einer der größten Dienste, den die Christen der Welt leisten, ist die Verkündigung des Evangeliums an „alle Kreatur" (vgl. Mk 16,15). Die Evangelisation ist somit – in Gehorsam gegenüber dem Befehl Jesu in Mt 28,18–20 – die oberste Aufgabe der Kirche. Es gibt keinen Widerspruch zwischen Evangelisation und dem Respekt vor den Werten, die in anderen Religionen gegenwärtig sind.

111. Die Kirche ist die Gemeinschaft von Menschen, die von Gott berufen werden und durch den Heiligen Geist mit Jesus Christus vereint sind und als Jünger und Jüngerinnen ausgesandt wurden, Zeugnis abzulegen von Gottes Versöhnung, Heilung und Verwandlung der Schöpfung. Nachfolge gründet im Leben und in der Lehre Jesu von Nazareth, wie sie in der Schrift bezeugt werden. Die Christen sind aufgerufen, auf das lebendige Wort Gottes zu antworten, indem sie „Gott mehr gehorchen als den Menschen" (vgl. Apg 5,29), Buße tun für sündhaftes Handeln und ein Leben im opferbereiten Dienst führen. Die Quelle ihres leidenschaftlichen Engagements für die Verwandlung der Welt ist in ihrer Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus begründet. Sie glauben, dass Gott, der absolute Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ist, durch sie in der Kraft des Heiligen Geistes am Werk ist.

112. In der Welt, die Gott so sehr geliebt hat (vgl. Joh 3,16), treffen Christen nicht nur auf Situationen, in denen Harmonie und Wohlstand, Fortschritt und Hoffnung herrschen, sondern sie werden auch mit Problemen und Tragödien – manchmal unerträglichen Ausmaßes – konfrontiert, die von ihnen als Jünger und Jüngerinnen des Einen, der die Blinden, die Lahmen und die Aussätzigen geheilt, der die Armen und Ausgestoßenen mit offenen Armen aufgenommen und der Mächte herausgefordert hat, die nur wenig Rücksicht auf die Würde des Menschen oder den Willen Gottes nahmen, eine Antwort erfordern. Christliche Gemeinschaften können gerade aufgrund ihres Glaubens in Notsituationen, die das Leben der Menschen bedrohen, wie in Hungersnöten, Naturkatastrophen und der HIV/AIDS-Pandemie nicht untätig zusehen. Ihr Glaube verlangt von ihnen, dass sie sich für eine gerechtere Gesellschaftsordnung einsetzen, in der die Güter dieser Erde, die für alle da sind, gerechter verteilt werden, das Leiden der Armen gelindert und absolute Entbehrung eines Tages ausgerottet sein werden. Als Jünger und Jüngerinnen des Einen, den sie an jedem Weihnachtsfest als „Friedensfürst" feiern, müssen Christen sich für den Frieden engagieren, insbesondere indem sie versuchen, die Ursachen von Kriegen zu überwinden (zu denen vor allem wirtschaftliche Ungerechtigkeit, Rassismus, ethnisch und religiös motivierter Hass, Nationalismus und Gewaltanwendung zur Lösung von Konflikten und Beendigung von Unterdrückung gehören). Jesus hat gesagt, dass er gekommen sei, damit die Menschen das Leben und volle Genüge haben (vgl. Joh 10,10). Daher müssen alle, die ihm nachfolgen,

[24] Vgl. *Kirche und Welt,* passim.

Leben und Würde des Menschen verteidigen. Jeder Kontext liefert seine eigenen Anhaltspunkte dafür, wie Christen in bestimmten Umständen angemessen reagieren sollten. Selbst heute können getrennte christliche Gemeinschaften solche Entscheidungen gemeinsam fällen – und haben dies bisweilen gemeinsam getan und haben gemeinsam gehandelt, um leidenden Menschen zu helfen und einen Beitrag zur Schaffung einer Gesellschaft zu leisten, die stärker die Würde des Menschen und den Willen des liebenden Vaters im Himmel achtet.

113. Die christliche Gemeinschaft lebt immer in der Sphäre göttlicher Vergebung und Gnade. Diese Gnade ist ein Anstoß für das moralische Leben der Gläubigen und formt es. Jüngerschaft erfordert ethisch-moralisches Engagement. Glieder der Kirche vertrauen auf Gottes Vergebung und erneuernde Gnade in allen Momenten ihres Lebens, sowohl in Treue als auch in Untreue, sowohl in Tugend als auch in Sünde. Die Kirche baut nicht auf moralischer Leistung auf, sondern auf Rechtfertigung, in Gnade durch Glauben. Es ist nicht unerheblich für die Einheit der Kirche, dass die beiden Gemeinschaften, deren Spaltung den Beginn der Reformation prägte, in den vergangenen Jahren zu einem Konsens in der Frage der zentralen Aspekte der Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben gelangt sind, dem wichtigsten Grund für ihre Spaltung.[25] Auf der Grundlage von Glauben und Gnade werden moralisches Engagement und gemeinsames Handeln möglich und können sogar als wesentlich für das Leben und Sein der Kirche bejaht werden.

114. Christliche Ethik in der Nachfolge Jesu Christi bezieht sich sowohl auf die Kirche als auch auf die Welt.[26] Sie wurzelt in Gott, dem Schöpfer und Offenbarer, und nimmt dadurch Gestalt an, dass die Gemeinschaft den Willen Gottes in verschiedenen Umständen von Zeit und Ort zu erkennen sucht. Die Kirche ist nicht vom moralischen Ringen der Menschheit als Ganzer getrennt. Christen können und sollten sich mit den Anhängern anderer Religionen und mit allen Menschen guten Willens zusammenschließen, um nicht nur den persönlichen moralischen Optionen Geltung zu verschaffen, die sie als wesentlich für die authentische Verwirklichung des Menschen ansehen, sondern auch die sozialen Güter der Gerechtigkeit, des Friedens und des Umweltschutzes zu fördern. So fordert die christliche Nachfolge von den Gläubigen, dass sie sich mit komplexen ethischen Fragen auseinandersetzen, die sowohl ihr persönliches Leben betreffen als auch den öffentlichen Bereich der Sozialpolitik, und dass sie ihre Überlegungen in praktisches Handeln umsetzen. Eine Kirche, die unsichtbar sein wollte, würde keine Kirche der Jünger und Jüngerinnen mehr sein.

---

[25] Siehe *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Gemeinsame Offizielle Feststellung,* Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Verlag Otto Lembeck/Bonifatius Verlag, Frankfurt a. M./Paderborn 1999. Online unter: http://www.lutheranworld.org/Events/DE/jd97d.pdf.

[26] Vgl. Vorläufiger Textentwurf der Studie von Glauben und Kirchenverfassung zur Taufe: „Eine Taufe: Auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der christlichen Initiation", (Dok. FO/2004:30, Kuala Lumpur).

115. Die Christen müssen sich nicht nur bemühen, die Werte des Gottesreiches zu fördern, indem sie mit Anhängern anderer Religionen und auch mit Menschen, die keiner Religion zugehören, zusammenarbeiten, sie haben auch die Pflicht, im Bereich der Politik und Wirtschaft Zeugnis vom Reich Gottes abzulegen. Trotz der damit verbundenen Gefahren und Verfälschungen ist besonders das Verhältnis von Kirche und Staat im Laufe der Jahrhunderte ein Bereich gewesen, in dem sich Christen für gesellschaftliche Veränderungen engagiert haben, gemäß dem von Jesus im Evangelium gewiesenen Weg. Das Verhältnis von Kirche und Staat oder von Kirche und Gesellschaft wird von zahlreichen geschichtlichen, kulturellen und demographischen Faktoren bestimmt.[27] Ein Ausdruck für die Vielfalt oder Katholizität der Kirche ist die Vielfalt der Modelle dieser Beziehungen zu den gesellschaftlichen Strukturen. In jedem Fall lädt die ausdrückliche Aufforderung Jesu an seine Jünger, „das Salz der Erde" und „das Licht der Welt" zu sein (vgl. Mt 5,13–16) und das Reich Gottes zu predigen, – dessen Rolle in der Gesellschaft mit der des Sauerteigs verglichen werden kann, welcher den ganzen Teig aufgehen lässt (vgl. Mt 13,33), – die Christen zur Zusammenarbeit mit den politischen und wirtschaftlichen Machthabern ein, um den Werten des Gottesreiches Geltung zu verschaffen und sich politischen Richtungen und Initiativen, die diesen Werten zuwider laufen, entgegenzustellen. Auf diese Weise können Christen in der Tradition der Propheten stehen, die Gottes Verurteilung jeglicher Ungerechtigkeit verkündeten.

116. Es gibt Gelegenheiten, bei denen ethische Fragen die Integrität der christlichen Gemeinschaft selbst hinterfragen und es notwendig machen, gemeinsam Stellung zu beziehen, um ihre Authentizität und Glaubwürdigkeit zu bewahren. Im Blick auf Moral und Ethik bedeutet *koinonia*, dass in der Kirche neben dem Bekennen des Glaubens und der Feier der Sakramente (und als ein untrennbarer Teil davon), die Tradition des Evangeliums fortwährend auf ihre moralischen Einsichten und Inspirationen hin befragt wird. Situationen, in denen Christen oder Kirchen über eine ethische Position unterschiedlicher Meinung sind, verlangen, dass der Dialog mit dem Ziel weitergeführt wird festzustellen, ob solche Unterschiede letztlich überwunden werden können und, falls das nicht der Fall ist, ob sie wirklich kirchentrennend sind.

117. Christen und christliche Gemeinschaften sind aufgerufen, einander im Blick auf ihre ethischen Überlegungen und Entscheidungen Rechenschaft abzulegen. Diese gegenseitige Verbundenheit kommt in ihrer Verpflichtung zu gegenseitiger Partnerschaft im Geben und Nehmen zum Ausdruck (vgl. Phil 4,15). Indem die Kirchen sich gegenseitig in Frage stellen und bestärken, bringen sie das zum Ausdruck, was sie in Christus miteinander teilen. Christen beteiligen sich gemeinsam am Dienst an der Welt, indem sie Gott loben und preisen und jene volle *koino-*

[27] Vgl. den aus der Studie von Glauben und Kirchenverfassung über ethnische Identität, nationale Identität und die Suche nach der Einheit der Kirche hervorgegangenen Text: „Participation in God's Mission of Reconciliation: A Resource for Churches in Situations of Conflict", Faith and Order Paper 201, Abschnitt IV,A.

nia suchen, in der das Leben, das Gott für alle Menschen und die ganze Schöpfung will, Vollendung finden wird.

118. „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde" (Joh 3,17). Das Neue Testament endet mit der Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde, verwandelt durch die Gnade Gottes (vgl. Offb 21,1–22,5). Diese neue Welt wird für das Ende der Geschichte verheißen, doch auch jetzt ruft die Kirche, die auf einer Pilgerreise des Glaubens und der Hoffnung durch die Zeiten unterwegs ist, im Gottesdienst „Komm, Herr Jesus" (Offb 22,20). Christus liebt die Kirche wie der Bräutigam seine Braut liebt (vgl. Eph 5,25) und bis zum Hochzeitsmahl des Lammes im Himmelreich (vgl. Offb 19,7) teilt er mit ihr seinen Auftrag, den Menschen Licht und Heilung zu bringen, bis er in aller Herrlichkeit wiederkommt.

Schluss

119. In den letzten Jahren hat man sich in der ökumenischen Bewegung auf viele Erklärungen geeinigt, die konvergierende Auffassungen im Blick auf den Glauben und die Verfassung der Kirche festhalten. Zu den bekanntesten Texten gehört *Taufe, Eucharistie und Amt*. Diese konvergierenden Auffassungen haben einige Kirchen herausgefordert, den Implikationen ihrer gemeinsamen Erklärungen in ihrem Leben Ausdruck zu verleihen. Wichtige Vorschläge für Schritte auf dem Weg zu einem stärkeren Ausdruck sichtbarer Einheit sind initiiert worden oder warten auf eine Entscheidung der Kirchen in fast jedem Teil der Welt. Diese ökumenische Tatsache verdient, hervorgehoben zu werden.

120. Fortschritte haben sich konkret darin gezeigt, wie sich die Kirchen – mit verschiedenen Kriterien und in unterschiedlichem Maß – an Rezeptionsprozessen beteiligen und so auf dem Weg zu gegenseitiger Anerkennung weitergekommen sind – oder zumindest auf dem Weg zur Anerkennung christlichen Glaubens und Lebens jenseits ihrer vorgegebenen Grenzen, wie sie sie formal verstehen. Einige haben sogar ein Stadium gegenseitiger Anerkennung erreicht.

121. Diese Konvergenz ist jedoch nicht überall rezipiert worden. Es hat in einigen Gebieten signifikante Rückzugsbewegungen gegeben, die sich oft in einer Rekonfessionalisierung oder in einem anti-ökumenischen Geist bemerkbar machen. Es gibt auch Beispiele von Nicht-Rezeption, die ihren Grund entweder in tief greifenden theologischen Überzeugungen oder in Unzulänglichkeiten der ökumenischen Arbeit selbst haben. Alle Kirchen sind auf allen Ebenen ihres Lebens aufgerufen, sich gemeinsam der Aufgabe zu stellen, ein gemeinsames Verständnis christlicher Identität zu artikulieren: des dynamischen Charakters und des Pilgercharakters des Volkes Gottes, das ständig zu Buße und Erneuerung aufgerufen ist.

122. Die Rezeption der Ergebnisse theologischer Konvergenz wird uns schließlich zu dem Ziel führen, zu dem die Canberra-Erklärung aufruft: „Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die

eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können", und dies in einem versöhnten gemeinsamen Leben zum Ausdruck bringen.

123. Auf der Konvergenz früherer Arbeiten aufbauend stellt das vorliegende Dokument den Versuch dar, zum Ausdruck zu bringen, was die Kirchen nun gemeinsam über das Wesen und den Auftrag der Kirche aussagen können, und innerhalb dieser Perspektive die verbleibenden Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten aufzuzeigen. Wenn die Kirchen in der Lage wären, gemeinsam einer Konvergenzerklärung über Wesen und Auftrag der Kirche zuzustimmen, dann würde dies einen signifikanten Beitrag dazu leisten, den Prozess gegenseitiger Anerkennung auf dem Weg zu Versöhnung und sichtbarer Einheit voranzubringen.

Votum der Kirchenleitung der VELKD zum Diskussionsprozess über „Communio Sanctorum"

(1) Im Auftrag der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hat sich ab 1987 die Zweite Bilaterale Arbeitsgruppe mit dem Thema *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* befasst. Nachdem die beteiligten Kirchen der Veröffentlichung des Ertrags der Beratungen zugestimmt hatten, stellten Präsident Friedrich-Otto Scharbau, der damalige Präsident des Kirchenamtes der VELKD, und Bischof Paul-Werner Scheele, der damalige Vorsitzende der Ökumenekommission der DBK, im September 2000 die Studie der Öffentlichkeit vor. Dies war mit dem Aufruf zu einer breiten Diskussion über die Studie und ihre Ergebnisse verbunden. Friedrich-Otto Scharbau sagte damals:

(2) Dieses Papier der Bilateralen Arbeitsgruppe „ist nicht auf Zustimmung kirchlicher Organe angelegt, sondern auf eine breite Diskussion, die zu gegebener Zeit dann zu einem Votum der Kirchenleitung der VELKD und entsprechend der katholischen Bischofskonferenz zusammengefasst werden wird. Diese Stellungnahmen werden Auskunft darüber geben, in welchen Bereichen das Papier ein Beitrag zur Konsensfindung ist, wo möglicherweise Konvergenzen beschrieben wurden und wo Unterschiede bleiben. Wir werden seitens der VELKD das Papier in einen breiten Diskussionsprozess geben, an dem sich nach unserem Wunsch auch die theologischen Fakultäten beteiligen sollen. Deshalb schicken wir es auch den Fakultäten und Kirchlichen Hochschulen mit der Bitte um Beratung und Rückäußerung zu".

(3) Ziel war also eine theologische Debatte über den von der Arbeitsgruppe vorgelegten Gesprächsstand und nicht – wie bei ökumenischen Dialogergebnissen zuvor – eine unmittelbare, formelle Rezeption des gesamten Textes durch kirchenleitende Gremien. Die Studie *Communio Sanctorum* wollte kein abschließendes oder gar abgeschlossenes Dokument sein, sondern eine Bestandsaufnahme auf dem Wege, die das Gespräch in den Kirchen, der Theologenschaft und in den Gemeinden eröffnet.

(4) In den folgenden Jahren gingen zahlreiche Stellungnahmen zu *Communio Sanctorum* ein. Auf römisch-katholischer Seite kam es zu zahlreichen Reaktionen. Die römisch-katholische Deutsche Bischofskonferenz hat bereits im Jahre 2003 ihr offizielles Votum zu *Communio Sanctorum* vorgelegt. Auf evangelischer Seite beteiligten sich kirchenleitende Beratungsgremien, theologische Ausbildungsstätten und Ökumenereferate einzelner Landeskirchen ebenso an der Diskussion wie auch einzelne Theologieprofessorinnen und -professoren und Personen in kirchenleitenden Ämtern. Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass die evangelische Rezeption von *Communio Sanctorum* erheblich durch die zeitgleiche Veröf-

fentlichung der Erklärung *Dominus Iesus* durch die römische Kongregation über die Glaubenslehre beeinflusst und überlagert wurde. Es ist festzustellen, dass die Stellungnahmen zum Teil recht unterschiedlich ausfielen und neben der positiven Würdigung auch deutliche Kritik geäußert wurde.

(5) Die Kirchenleitung hatte daraufhin Frau Prof. Dr. Friederike Nüssel gebeten, die Stellungnahmen zu sichten und den Ertrag der evangelischen Diskussion darzustellen. So ist eine Lesehilfe für das umfangreiche Material entstanden, die zugleich Kernpunkte für eine qualifizierte Weiterarbeit benennt.

(6) Es wurde angekündigt, dass die Diskussion zu gegebener Zeit zusammengefasst werden solle. Dem möchte die Kirchenleitung nun nachkommen. Mit der Veröffentlichung der eingegangenen Stellungnahmen aus dem evangelischen Bereich legt die Kirchenleitung den Diskussionstand der Öffentlichkeit vor. Damit sind die erbetenen Reaktionen auf *Communio Sanctorum* dokumentiert und für die zukünftige Weiterarbeit an den von der Zweiten Bilateralen Arbeitsgruppe aufgeworfenen Fragen leicht zugänglich.

(7) Ohne umfassend auf Einzelheiten eingehen und mit der Reihenfolge eine Gewichtung vornehmen zu wollen, benennt die Kirchenleitung folgende hermeneutischen und inhaltlichen Punkte, die durch den Diskussionsprozess sichtbar geworden sind und auch für die Weiterarbeit wichtig sein könnten:

a) Die Kirchenleitung begrüßt, dass die Bilaterale Arbeitsgruppe sich der Aufgabe angenommen hat, eine ganze Reihe einzelner Fragen, die frühere Stellungnahmen offen gelassen hatten und für die weiterer Klärungsbedarf angemeldet worden war, aufzugreifen und unter einer gemeinsamen Perspektive zu bündeln. Es ist dabei besonders zu würdigen, dass *Communio Sanctorum* den überaus strittigen und offenen kontroverstheologischen Themen im Bereich der Ekklesiologie nicht ausgewichen ist. Die Kirchenleitung hält es für wegweisend, dass die Themen in einen Gedankengang eingebettet wurden, der die konstitutive Bedeutung der Schrift und die Bedeutung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen herausstellt. Die von *Communio Sanctorum* geforderte Diskussion über die Tragfähigkeit der vorgeschlagenen Positionen hat allerdings auch deutlich gemacht, dass die skizzierten Vorschläge zur Annäherung aus Sicht der evangelischen Stellungnahmen weiterer Überlegungen und Klärung bedürfen.

b) Auch wenn das Nebeneinander der teilweise recht unterschiedlichen, evangelischen Bewertungen von *Communio Sanctorum* zunächst vielleicht als unbefriedigend erscheint und den Rezeptionsprozess der Ergebnisse sicherlich erschwert hat, zeigt sich doch hier, wie evangelischerseits Rezeption erfolgt. Die Vielfalt muss als theologische Quelle zur Weiterarbeit fruchtbar gemacht werden. Die Kirchenleitung ist Prof. Nüssel dankbar, dass sie gerade für die Voten der drei VELKD-Ausschüsse (Ökumenischer Studienausschuss, Theologischer Ausschuss und Catholica-Arbeitskreis) aufgezeigt hat, wo es gemeinsame Anliegen gibt, wo Differenzen in den Voten liegen und wie diese aufeinander zu beziehen sind. Gerade in dem Nebeneinander von Übereinstimmungen und Differenzen

in den evangelischen Stellungnahmen werden zudem die innerevangelischen Herausforderungen zur Weiterarbeit sichtbar.

c) Wie Prof. Nüssel herausgearbeitet hat, wurden vor allem in der Bewertung der Bestimmung und Zuordnung der Bezeugungsinstanzen durch *Communio Sanctorum* markante Differenzen deutlich. Besonders die vorgeschlagene Annäherung in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition wurde innerevangelisch unterschiedlich bewertet. Dabei wurde entweder das Dokument der Bilateralen Arbeitsgruppe von jenen Passagen und Grundaussagen her gelesen, die aus evangelischer Sicht geteilt und in der Interpretation stark gemacht werden können, oder aber die einzelnen Formulierungen von *Communio Sanctorum* wurden strikt daran geprüft, wie weit sie in Einklang mit den reformatorischen Grundeinsichten stehen. Wenn hier, wie Prof. Nüssel folgert, ein unterschiedliches Verständnis der Aufgabe ökumenischer Dialogdokumente und der Art, wie sie zu lesen sind, sichtbar wird, dann stellt sich die Aufgabe, in Zukunft noch genauer zu reflektieren, worin die Funktion von Lehrkonsensen nach evangelischem Verständnis besteht.

d) Wie bislang kein anderes evangelisch-katholisches Dialogdokument hat *Communio Sanctorum* sich der Eschatologie, der Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus, zugewandt. In diesem Kontext wird auch die Behandlung der Heiligen- und Marienverehrung verortet. Die evangelischen Stellungnahmen kommentieren vor allem Letzteres, während auf den eschatologischen Kontext kaum Bezug genommen wird. Die Kirchenleitung wertet es als ein ermutigendes Zeichen, dass die weiterhin bestehenden Differenzen in der Heiligen- und Marienverehrung sowohl evangelischer- als auch katholischerseits nicht als hinreichender Grund für eine Kirchentrennung angesehen werden. Darüber hinaus begrüßt die Kirchenleitung, dass die römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Mitglieder der Arbeitsgruppe offensichtlich den allgemeinen eschatologischen Rahmen gemeinsam so beschreiben konnten, dass die Stellungnahmen hier keinerlei weiteren Klärungsbedarf anmelden.

e) Die stärkste Kritik hat *Communio Sanctorum* in den Überlegungen zum Petrusdienst erfahren. In allen evangelischen Stellungnahmen wird deutlich, dass ein solcher universaler Einheitsdienst in der Person des Bischofs von Rom nicht als notwendig behauptet werden kann. Die Kirchenleitung stimmt mit Prof. Nüssel darin überein, dass es jedoch das Verdienst von *Communio Sanctorum* ist, die damit verbundenen, kontroverstheologisch zentralen Fragen thematisiert und einen möglichen Weg zu einer Annäherung zur Diskussion gestellt zu haben. Entscheidend ist dabei die Einbindung der Thematik in einen ekklesiologischen Entwurf, der die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen versteht. Diese ekklesiologische Weichenstellung sollte als Ausgangsbasis weiterer Verständigung festgehalten werden.

f) In den evangelischen Stellungnahmen wurde zum Teil auch eine Kritik an der Anwendung der Methode des differenzierten Konsenses sichtbar. In dieser Fragestellung bekräftigt die Kirchenleitung den bleibenden Wert der Konsensmethode

und teilt die Auffassung der Generalsynode der VELKD: „Die Methode des differenzierten Konsenses stellt ein bewährtes Instrument dar, zunächst die unterschiedlichen konfessionellen Positionen wahrzunehmen und dann gemeinsam verantwortet aufzuzeigen, was gemeinsam gesagt werden kann, wo Übereinstimmung angestrebt werden muss und wo unterschiedliche Sprach- und Denktraditionen die Gemeinschaft im Glauben nicht berühren. Aus dem gegenseitigen Verstehen folgt so ein gemeinsames Verstehen" (Punkt 6 der Entschließung der Generalsynode der VELKD zum Bericht des Catholica-Beauftragten am 14. Oktober 2008 in Zwickau).

(8) Die Kirchenleitung begrüßt, dass eine neue, dritte Runde der Bilateralen Arbeitsgruppe dieses Jahr ihre Arbeit zum Thema „Gott und die Würde des Menschen" aufnimmt. Angesichts der im vorherigen Absatz erwähnten Sachlage haben die Kirchenleitung der VELKD und die römisch-katholische Deutsche Bischofskonferenz angeregt, dass sich die Dritte Bilaterale Arbeitsgruppe auch nochmals mit den hermeneutischen und methodischen Fragen des ökumenischen Dialogs beschäftigen solle. Die Kirchenleitung gibt konkret zu bedenken, ob hier auch die Anregung von Prof. Nüssel aufgegriffen werden könnte, gemeinsam zu formulieren, welche problematischen Formen einer Zuordnung der Bezeugungsinstanzen gemeinsam ausgeschlossen werden, wie beide Seiten vor diesem Hintergrund die Bezeugungsinstanzen jeweils verstehen und welche Differenzen in der Zuordnung geklärt und überwunden werden müssen, damit kontroverstheologische Fragen auf einer gemeinsamen hermeneutischen Grundlage erörtert werden können. Es ist für die zukünftige Konsensökumene hilfreich zu klären, welchen Stellenwert Lehrgespräche für die volle Kirchengemeinschaft besitzen.

(9) Schließlich dankt die Kirchenleitung allen Personen, Ausschüssen und Institutionen, die dem Aufruf zur Diskussion gefolgt sind. Der besondere Dank der Kirchenleitung gilt Prof. Nüssel für die instruktive Analyse der Stellungnahmen. Darüber hinaus hofft die Kirchenleitung, dass es der Dritten Bilateralen Arbeitsgruppe gelingen wird, weitere konstruktive Schritte auf dem Weg der gegenseitigen Verständigung zu gehen.

Hannover, 15. Januar 2009

„Calvins Wirkung auf Kirche und Gesellschaft"

Feier zum 500. Geburtstag von Johannes Calvin

10. Juli 2009 in Berlin[1]

Anrede

Eine Briefmarke ist für Calvin ein sinnvolles Geburtstagsgeschenk. Er war ein großer Briefeschreiber. Mindestens 8500 Briefe hat er geschrieben, mindestens ebenso viele erhalten.[2] Das sind Zahlen, von denen ein heutiger Postchef nur träumen kann. Wie Sie wissen, war der Brief damals das Kommunikationsmittel *par excellence*. Während seiner Genfer Zeit verfasste Calvin durchschnittlich sechs, in der Regel lange Briefe pro Woche. Es ging um die drängenden Fragen der Kirche, Politik und Wissenschaft. Seine Briefpartner befanden sich in ganz Europa. Der Protestantismus wurde maßgeblich durch Calvin zu einer europa- und dann weltweiten kirchlichen Freiheits- und Erneuerungsbewegung. Zu Recht wurde Calvins Reformation als „Reformation der Flüchtlinge" bezeichnet. Sie wurde stärker „von unten" her getragen und war entsprechend mobiler; im Unterschied zur Reformation Luthers, die dadurch, dass sie sich an den Reichsständen und deren Politik orientierte, stärker „von oben her" organisiert und entsprechend ortsgebunden war. Aufs Ganze gesehen aber hatte sich der Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts noch nicht in die engen Grenzen von Konfessionen und Nationalstaaten zurückgezogen. Die Wiederentdeckung des Evangeliums und die Gestaltung einer Kirche, die Gott ehrte und dem Menschen diente, verband Calvin europaweit mit Gelehrten, Regenten und anderen Reformatoren, insbesondere mit Melanchthon und selbstverständlich Luther. Dieser schätzte Calvin, obwohl sie sich nie begegnet waren, und Calvin als eigenständiger und kritischer Schüler Luthers sagte, dass das „Evangelium von Wittenberg ausgegangen" sei. In einem Brief an seinen Genfer Mitstreiter Farel meinte Calvin einmal, er habe keinen größeren Wunsch, als gemeinsam mit allen deutschen Kirchen das Evangelium Christi zu verkündigen und mit allen Mitteln die höchste Einigkeit zu bewahren.

Wenn ich im Folgenden streiflichtartig einige Aspekte von Calvins Wirkung auf Kirche und Gesellschaft nenne, dann geht es also nicht nur um Calvin und den Calvinismus, sondern um ein gemeinsames, protestantisches europäisches Erbe. Wir dürfen Calvin oder Luther nicht in Genf oder Wittenberg einschließen. Vielmehr soll das Bleibende und Verbindende ihres Denkens und Wirkens uns heute

[1] Diese Ansprache wurde anlässlich der Feierstunde zur Übergabe der Calvin-Briefmarke gehalten.

[2] In der Weimarer Ausgabe umfasst der Briefwechsel Luthers 3600 Stücke, darunter ca. 2600 von Luther allein verfasste echte Briefe, Luther-Handbuch, hg. von *Albrecht Beutel*, Tübingen 2005, 430.

gemeinsam herausfordern. Ich bin heute ja nicht nur als Vertreter der reformierten Schweiz unter Ihnen, sondern auch als Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa. Mir ist es ein großes Anliegen, dass wir Calvins Stimme im Chor der Ökumene, zunächst der innerprotestantischen, hören.

Und Calvins Stimme wurde und wird gehört in diesem Calvin-Jahr. Das Interesse an ihm, seinem Denken und Wirken, ist auch bei uns in der Schweiz oder in Frankreich etwa, überhaupt weltweit überraschend groß. Menschen im säkularen Westeuropa fragen im Zuge der Begegnungen mit Angehörigen anderer Religionen ganz neu nach der Bedeutung von Religion für die eigene kulturelle Identität und nach ihrer eigenen religiösen Tradition.

Calvin als einem Reformator der zweiten Generation war es das wichtigste Anliegen, nach der Reformation der Lehre, wie sie an erster Stelle Luther initiiert hatte, die Reformation des Lebens anzupacken. Hinter diesem Anliegen verbarg sich nicht der vielgescholtene Moralist Calvin. Calvin war nicht der Verfechter einer „Tyrannei der Tugend", wie jüngst ein Schweizer Historiker sein Buch über Calvins Reformation in Genf überschrieb. Nach Calvin bedurfte nicht nur der Glaube, sondern das Leben überhaupt der ständigen Erneuerung durch das Wort Gottes. Zu erkennen, wer Gott ist, führt nach Calvin konsequent zur Veränderung der Lebenswirklichkeit des Menschen. Diese positive Veränderung ist Gottes Werk. Ich zitiere dazu Matthias Freudenberg: „Dieses Wirken Gottes zielt auf die menschliche Freiheit, die der christlichen Existenz ihre Signatur gibt. Das Leben zur Ehre Gottes und die christliche Lebens- und Weltgestaltung gründen im Glauben an Gott, der in Jesus Christus sein eigenes Leben zugunsten des Menschen eingesetzt hat. Der Mensch ist dazu geschaffen, mit seinen ihm anvertrauten Gaben dem Schöpfer und Bewahrer seines Lebens zu *antworten*, sich vor ihm zu *verantworten* und ihm *dankbar* zu entsprechen."[3] Die verantwortete Freiheit eines Christenmenschen führt nach Calvin zur Gestaltung dieser Welt, der Gesellschaft und der Beziehungen zu den Mitmenschen. Calvin setzte sich dementsprechend nicht nur für die Reform der Kirche und ihrer Ordnung ein, sondern auch für die Erneuerung der Gesellschaft.

Dabei war er fest davon überzeugt, dass es gefährlich wäre, wenn sich die Kirche zu sehr mit dem Staat verbündete. Calvins Theologie führte zur Reform des Lebens in den Bereichen des Sozial-, Bildungs- und Staatswesens sowie der Wirtschaft. Hier liegen große Leistungen Calvins. Hier liegen aber auch die Angreifbarkeit Calvins und der Ansatzpunkt für Überzeichnungen seines Wirkens. So theologisch motiviert es war, beinhaltete sein reformatorisches Wirken zwangsläufig politische Aussagen, die nicht alle Zeitgenossen gleichermaßen teilten. Und hier liegt auch eine Problematik Calvins, nämlich wenn dem Theologen Calvin der studierte Jurist durchging und er bisweilen Einfluss auf die Genfer Gesetzgebung nahm.

[3] *Matthias Freudenberg*: Themenpapier zur Wirtschafts- und Sozialethik bei Johannes Calvin. Grundlagen – Formulierungen – Wirkungen, www.reformiert.de/Globalisierung/Downloads/Themenpapiere/Freudenberg-Wirtschaftsethik-Calvin.pdf, 2.

Calvins Reform des Lebens war getragen vom Glauben, dass Gott für seine Schöpfung einsteht. Nahrung und Orientierung fand Calvin im Wort Gottes, wie es aus dem Alten und Neuen Testament zu ihm sprach. Jenseits eines fundamentalistischen Bibelverständnisses war Calvin davon überzeugt, dass darin Kriterien und Maßstäbe für die Gestaltung des individuellen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Lebens zu finden sind. Das zeigt sich auch in den zwei Bereichen, auf die ich abschließend beispielhaft hinweisen möchte: sein Leitungs- und Amtsverständnis sowie sein Konzept von Gewissensfreiheit – zwei Themen, die wir heute in die Geschichte der Demokratie einordnen, wohl wissend, dass Calvins politische Theorie eher eine aristokratische war.

Eine besondere Leistung mit nachhaltiger Wirkung liegt zweifellos in Calvins Verständnis der Leitung und des Amtes in der Kirche. Die späteren Konzepte von Machtteilung, Gewaltentrennung, checks and balances, demokratischer Legitimation sowie Repräsentanz von Macht verdanken Calvin viel. Christoph Strohm drückt es folgendermaßen aus: „Mehrere Grundentscheidungen der Theologie Calvins wirkten sich Demokratie fördernd aus."[4] Calvins Leitungs- und Amtsverständnis geht davon aus, dass Christus die Kirche leitet. Weil seine Herrschaft feststeht, braucht die Kirche keine Hierarchie. Eine Wirkung dieser Grundüberzeugung führte dazu, dass das presbyterial-synodale Modell der Kirchenleitung in den evangelischen Kirchen weltweit verbreitet ist. Eine Fernwirkung dieses Prinzips lässt sich auch in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 feststellen, wo es heißt: Die evangelische Kirche ist eine „Gemeinde von Brüdern". Deswegen begründen „die verschiedenen Ämter in der Kirche keine Herrschaft der einen über die andern". Kirche wird als Dienstgemeinschaft verstanden. Christus leitet seine Kirche durch Menschen, die ihn vertreten. Weil Menschen sich mit ihren Gaben ergänzen sollen, und menschliche Machtausübung immer in Gefahr des Missbrauchs steht, konzipierte Calvin das kirchliche Amt als ein kollegiales. Pfarrer, Lehrer, Diakone und Älteste leiten gemeinsam die Kirche. Eine gegenseitige Unterstützung und Kontrolle war damit gegeben. Zweifellos besaß der Pfarrer in Calvins Amtskonzeption eine besondere Stellung, doch wurde mit dem Einbezug der anderen kirchlichen Dienste auch deren Anteil in der Wahrnehmung des kirchlichen Verkündigungs- und Zeugnisauftrages theologisch wertgeschätzt. Mit dem Dienst der Diakone und Ältesten räumte Calvin Menschen, die anders als theologisch gebildet waren („Laien") eine wichtige Rolle in der geistlichen Leitung der Kirche ein. Gemeinsam bildeten sie das Beratungsgremium des *Consistoire*, aus dem später der Dienst des Kirchenvorstands oder des Presbyteriums entstand. Dieses Modell der Kirchenleitung sollte sich in der späteren Geschichte der reformierten Kirchen in den schwierigsten Situationen von Verfolgung und Migration bewähren. Es stellte sicher, dass sich Kirchen ohne Anlehnung an den Staat selber organisieren und ihre prophetische Rolle wahrnehmen konnten.

[4] *Christoph Strohm*: Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators, München 2009, 116.

Einen weiteren Mosaikstein in der Geschichte der Demokratie und eine wichtige Etappe auf dem Weg zu unaufgebbaren Menschenrechten können wir darin erkennen, dass Calvin für die Protestanten die Freiheit des Gewissens vor menschlichen Gesetzen betonte.[5] Im frühen Calvinismus wurde Gewissensfreiheit dann pointierter auf staatliche Gehorsamsansprüche bezogen. Dahinter standen die von Reformierten in Verfolgungssituationen gemachten Erfahrungen. Reformierte Juristen und Theologen gingen von der Differenz zwischen Gewissen und staatlichem Recht aus. Weltliches Recht kann seinen Geltungsbereich nicht auf das Gewissen und die persönlichen Überzeugungen der Menschen beziehen. „Im Konfliktfall entschied man sich unmissverständlich für die Unversehrtheit des Gewissens und gegen Ansprüche der Obrigkeit, die mit dem Gewissen nicht vereinbar sind."

Wo Reformierte leben und sich engagieren – in Frankreich etwa, in der Schweiz oder im angelsächsischen Raum – prägt diese Grundüberzeugung bis heute die Mentalität und die politische Kultur. Autonomie des Denkens, Skepsis gegenüber allem, was sich zwischen Mensch und Gott stellen will, Partizipation, Verantwortungsübernahme und demokratische Legitimation von unten nach oben sind Ausdruck dieser Prägung.

Dieses letzte Beispiel für die Wirkung Calvins macht auch deutlich, dass Impulse seiner Theologie und Ethik in späteren und unterschiedlichen sozialen sowie politischen Kontexten auf fruchtbare Weise weiterentwickelt wurden.

Calvin gibt uns auch heute noch viel zu denken und er kann unsere Reflexion über die Gestaltung des kirchlichen, sozialen und politischen Lebens inspirieren. Das bekannte Diktum Calvins aus seinem Kommentar zum Buch des Propheten Jeremia kann uns dabei wegweisend sein: „Wo Gott erkannt wird, gedeiht auch die Menschlichkeit."[6]

Thomas Wipf

(Pfarrer Thomas Wipf ist Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa [GEKE] und Präsident des Rates des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes [SEK].)

[5] Vgl. hier und im Folgenden *Christoph Strohm*, Art. Recht und Kirchenrecht, in: Calvin Handbuch, hg. von *Herman J. Selderhuis*, Tübingen 2008, 401.

[6] Jeremia 22,16; CO 38,388.

Eine neue Chance für Kirchen in Europa?

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) feierte in Lyon ihr fünfzigjähriges Bestehen. Das ist durchaus ein bemerkenswertes Ereignis. Als Europas Protestanten und Orthodoxe sich zusammenfanden, herrschte Kalter Krieg. Und die KEK wurde neben der Block übergreifenden Friedensbewegung und den ökumenisch orientierten christlichen Laienzentren und Akademien der kirchenoffizielle gesamteuropäische Akteur im Prozess der Ost-West-Entspannung. Ihr Beitrag zum Helsinki-Prozess war signifikant. Die 1. Ökumenische Versammlung der Kirchen in Europa 1989 in Basel – gemeinsam mit Europas Katholiken – bildete den Höhepunkt einer Mobilisierung im Raum der Kirchen, die es überhaupt erst möglich machte, heute halbwegs selbstverständlich von Kirchen als Teil der europäischen Zivilgesellschaft zu reden.

Dann ging die Mauer auf und wurde abgetragen. Und mit ihr der ideologische Antagonismus. Brückenbauer und Begegnungshelfer waren nicht länger nötig. Alle konnten überall hin und die Stärkeren oder Mobileren sich dort positionieren, wo die Schwächeren oder weniger Flexiblen es zulassen mussten. Das galt nicht nur ökonomisch und politisch, sondern auch kirchlich. Die lange Zeit stillgelegte konfessionelle Konkurrenz gewann neue Dynamik, eroberte die Kirchen und ebenso die europäische Ökumene. Schon die 2. Ökumenische Versammlung in Graz (23.–29. Juni 1997) und dann – aus ökumenischer Perspektive als trauriger Höhepunkt dieser Entwicklung – die 3. in Sibiu/ Hermannstadt (4.–9. September 2007) gerieten zu Foren angestrengter konfessioneller Positionierungs- und Profilierungsversuche.

Was auf diesen Versammlungen als Paralyse in Sachen ökumenischer Orientierung wirkte und das Bild über den Zustand der Ökumene in Europa heute bestimmt, charakterisiert jedoch keineswegs die Entwicklung, die in der KEK nach Basel einsetzte. Zwar fällt es schwer, die allgemeinere und die KEK-spezifische Ökumene auseinander zu halten. Wer diese Differenzierung jedoch nicht vornimmt, kann der durch die KEK seit 1990 geleisteten Arbeit nicht gerecht werden.

Diese Arbeit der KEK konzentrierte sich wesentlich auf die EU-Osterweiterung, auf die Umstrukturierung der mittel- und osteuropäischen Gesellschaften, auf die soziale Spreizung in Europa und die Auswirkungen all dessen auf die Kirchen. Die Mitwirkung auch der nationalen Kirchen an dem durch die Ausdehnung der EU notwendig gewordenen neuen Verfassungsvertrag ist ohne die KEK als gemeinsame „Agentur" und insbesondere ihre Kommission für Kirche und Gesellschaft in Brüssel nicht zu denken. Auch dass der interökumenische theologisch-ekklesiologische Dialog zwischen protestantischen und orthodoxen Traditionen noch existiert, ist der KEK und ihrer dafür eingesetzten Kommission in Genf zu danken. Schließlich hätten viele der an der KEK beteiligten Kirchen in Sachen Migration und Flüchtlinge überhaupt keine europäische Kompetenz, wenn nicht die KEK und die unabhängig von ihr existierende Kirchliche Kommission für Migration in

Europa die Weichen auf einen Zusammenschluss gestellt hätten, und in Brüssel praktisch Hand in Hand arbeiteten.

Die in Stab und Gremien der Konferenz Europäischer Kirchen Aktiven haben die Notwendigkeit der Neuorientierung jenseits des politischen Ost-West-Konflikts thematisch und praktisch sehr schnell erkannt und sich auf die neuen Aufgaben eingestellt. Das wurde allerdings konzeptionell und strukturell nicht wirklich und wenn, dann von ihren Mitgliedskirchen nur halbherzig nachvollzogen. Man kann auch sagen, die KEK lebte sich entlang der aus dieser Halbherzigkeit resultierenden konzeptionell-strukturellen Kompromisslinien auseinander.

Dies wird durch ihre zwei hauptsächlichen Residenzorte – leider in sachlich wenig hilfreicher, symbolisch aber umso wirkungsvollerer Weise – begünstigt. Steht der eine, Genf, für die gesamteuropäische Perspektive, für das Verlangen nach sichtbarer Einheit der Kirchen, für die Verbindung zur globalen Ökumene, so steht der andere, Brüssel, für die EU-Ökumene, den Orientierungszwang, der von der Politik auf die Kirchen ausgeht, für das Soziale und die säkularen Problemanzeigen, für Dienstleistung gegenüber den Kirchen und Lobbyarbeit gegenüber der Europäischen Gemeinschaft. Dass dies nicht der ganzen Praxis entsprach und selbst, wenn es das in Teilen täte, falsches Denken prolongierte, spielt in den Auseinandersetzungen zwischen den Parteigängern des Einen und des Anderen keine Rolle.

Manchmal gewinnt man in diesen immer wieder aufflackernden Diskussionen den Eindruck, da artikuliere sich eine Art Phantomschmerz über den Verlust von Eindeutigkeiten, die das selektive historische Gedächtnis zwecks Selbstvergewisserung umso betonter zur Geltung bringen muss. Das wird auch dann nicht produktiver, wenn dagegen eine neue, heutige Komplexität und Unübersichtlichkeit ins Feld geführt wird. Deren Beschreibung fördert so viele notwendig zu bearbeitende oder gar zu lösende prioritäre Problemlagen ans Licht, dass es gar nicht genug Gremien und Stäbe geben kann, die dieses zu leisten imstande sind.

Eine Vollversammlung, die alle sieben Jahre tagt, wählt einen Zentralausschuss, der – ebenso wie sie selbst – die angemessene Repräsentation von Mitgliedskirchen widerspiegeln soll, natürlich „inklusiv" (d.h. nach weiblich/ männlich, jung/ alt und ordiniert/ nicht ordiniert quotenmäßig ausgewogen). Er tagt einmal im Jahr und vertraut dem von ihm gewählten Präsidium die sich ansammelnden Prioritäten an. Daneben arbeiten drei Kommissionen, die von den Mitgliedskirchen – nun aber eher auf Expertise in der Sache bezogen – beschickt werden. Sie sind weitgehend unabhängig vom Prioritätenkorb der Vollversammlung und des Zentralausschusses, setzen ihre eigenen Prioritäten und wählen eigene Moderatoren, die nur den Kommissionen verantwortlich sind. Der Generalsekretär ist den eher repräsentativen Organen zugeordnet. Drei Direktoren arbeiten mit den eher expertiseorientierten Kommissionen. Eine faktisch direktive, nicht kooperative Leitungsstruktur erlaubt zwar, dass alle je für sich gute Arbeit leisten können, im Miteinander jedoch Reibungsverluste produzieren müssen. In jedem Fall aber bleiben die Claims gut voneinander abgesteckt, denn sonst droht auf allen Seiten Kontrollverlust.

Sicher trifft solch genaueres Hinsehen nicht nur die KEK-Struktur, sondern auch die manch anderer kirchlicher und nichtkirchlicher Konsortien. Das aber ist kein Grund, davon abzulassen, sie zu verbessern. Genau dies nun hat sich die Konferenz Europäischer Kirchen auf ihrer Jubiläumsversammlung verordnet. Es ist nicht das schlechteste Geschenk, das man sich selbst machen kann. Lässt man aber das, was man hat, trotz mancher Mängel zu lange Zeit deshalb unangetastet, weil es aufgrund der real existierenden Gemengelage gar nicht besser vorstellbar erscheint, bedarf solche Veränderung eines kräftigen Anstoßes.

So fand das Feuerwerk zum Jubiläum in Lyon nicht während der eigentlichen Feierlichkeiten, sondern schon vorher in den Geschäftssitzungen statt. Gezündet hatte es die deutsche Delegation und sich dafür vom Rat der EKD grünes Licht geholt. Eine konzeptionell durchdachte Strukturreform wurde eingefordert, die auch vor der Verfassung nicht halt macht. Im Gegenteil: Gerade sie und alles sonst, was das Verhältnis der Gremien zueinander, ihre Zusammensetzung, die Zusammenarbeit von legislativer, exekutiver und operativer Ebene regelt, sollte auf den Prüfstand. Und das Neue sollte in zwei Jahren zur Abstimmung fertig sein. Das war den nordischen Kirchen zu schnell. Dann lieber bis zur nächsten Vollversammlung warten. Als Kompromiss wird es nun 2013 den Vorschlag zu einer runderneuerten KEK geben und eine verfassungsgebende Versammlung. Die mit dem Mandat zur Vorbereitung versehene Arbeitsgruppe wurde mit über 90 % der Stimmen beschlossen und eingesetzt.

Die Geschichte wäre aber nicht wirklich rund ohne den Inhalt. Was wird die Zweckbestimmung (manche sagen: die gemeinsame Vision) dieser neu strukturierten Konferenz Europäischer Kirchen sein? Können die Mitglieder sie als den europäischen Ausdruck ihres gemeinsamen Zeugnisses des Evangeliums von Jesus Christus begreifen? Können sie ihr den Auftrag erteilen, im Lichte dieses Zeugnisses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu wirken? Das wäre die Konsequenz aus Basel 1989 und nähme das Momentum wieder auf, das zwischenzeitlich verloren zu gehen drohte. Könnte die Konferenz zugleich darauf gerichtet sein, den europäischen Einigungsprozess kritisch zu begleiten und seine Auswirkungen auf diejenigen, die innerhalb und außerhalb der Europäischen Union damit umzugehen haben, einschließlich der Kirchen selbst?

Können also die Mitgliedskirchen sich damit anfreunden, in der KEK ihre gemeinsame glaubensgegründete zivilgesellschaftliche Repräsentanz auf der gesamteuropäischen Ebene zu sehen und das im Gegenüber zu allen europäischen Institutionen? Das würde den kirchlichen Anspruch der öffentlichen Mit- und Weltverantwortung der Kirchen in europäischen Angelegenheiten untermauern.

Könnte der positive Bezug zur Charta Oecumenica in eine neue KEK-Verfassung aufgenommen und damit die Tür zur katholischen Schwesterkirche offen gehalten, die Notwendigkeit des interkonfessionellen und interreligiösen Dialogs unterstrichen und dem ökumenischen Gedanken insgesamt neue Kraft eingehaucht werden? Das würde den Intentionen gerecht, die nach Basel in Graz und Sibiu/Hermannstadt auf Versöhnung im europäischen Haus zielten, aber zwischen den

Konfessionsfamilien auf der Strecke blieben. Und könnte die KEK schließlich als Instrument der Konfliktbearbeitung zwischen ihren Mitgliedskirchen anerkannt werden, als mediative Instanz? Das würde einen schon in Basel artikulierten, bisher aber praktisch blockierten Vorschlag aufnehmen. Er erforderte allerdings die Bereitschaft, sich der kritischen Außensicht zu öffnen.

Dem allen – so zeigt es die Erfahrung – steht vieles entgegen. Aber die Erfahrung zeigt auch, dass manche Zeiten reifer zur Veränderung sind als vermutet. Zwanzig Jahre kirchlich-konfessionelle Selbstbesinnung jenseits des ideologischen West-Ost-Antagonismus mögen vielleicht ausgereicht haben, um der europäischen Ökumene wieder eine Chance zu eröffnen. Im Zeichen der ökonomisch-finanzwirtschaftlich verursachten allgemeinen globalen Krise, die zur grundsätzlichen, gerade ethischen Neubesinnung anstiftet, täte das Ergreifen dieser Chance nicht nur der KEK und ihren Mitgliedskirchen gut, sondern ebenso den Kirchen insgesamt und Europa sowieso. Vielleicht führt diese Entwicklung die KEK auch dorthin, wo sie jenseits der Bipolarität nach 1989 ihre größte Wirksamkeit entfaltete, von Genf nach Brüssel.

Fritz Erich Anhelm

(Dr. Fritz Erich Anhelm ist Direktor der Evangelischen Akademie Loccum und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.)

To Be One Is To Stand Up For One Another

Bericht vom ÖRK-Zentralausschuss vom 26. August – 2. September 2009

1. Der Rahmen

Der 150-köpfige Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen tagte vom 26. August bis zum 2. September 2009 in Genf, zum dritten Mal seit der Vollversammlung in Porto Alegre im Februar 2006. Seit der letzten Tagung vor achtzehn Monaten im Februar 2008 war der *Plenarsaal* des Ökumenischen Zentrums für eine gute Million Schweizer Franken saniert worden, um neueren Schweizer Bestimmungen zum Brandschutz zu genügen. Dabei wurde die Decke mit abgehangenen weißen Tüchern in Wellenform heller und künstlerisch gestaltet und soll so das Wirken des Heiligen Geistes symbolisieren. Das erklärende Video wurde im Zentralausschuss leider nicht gezeigt – schade, dass sich der Stab in Genf diese Gelegenheit entgehen ließ, um die emotionale Identifikation (vielleicht ist das eine gute Übersetzung für die ökumenische Vokabel „ownership"!) mit dem Rat und seinen Räumlichkeiten zu stärken.

Außerdem wurden in den bisher vom Tageslicht abgeschlossenen Raum zwei hohe, schmale Fenster eingebaut, die öfter Sonne einfallen ließen. Dadurch habe zumindest ich mich deutlich wohler gefühlt – vielleicht ist diese bauliche Veränderung ein Zeichen dafür, dass der Ökumenische Rat sich wieder weiter öffnen will für Impulse aus seinen Mitgliedskirchen und aus der Welt.

Wie immer begann die Tagung mit einem *Gottesdienst*, in dem der anglikanische Erzbischof Bernard Ntahoturi von Burundi predigte. Später wurde berichtet, wie er eine ökumenische Gruppe leitet, die im Bürgerkrieg in Zentralafrika mit den Regierungen und verschiedenen Rebellengruppen verhandelte und die Regierungen zu einem gemeinsamen Vorgehen für die Ordnung im Grenzgebiet zwischen der Demokratischen Republik Kongo und Ruanda bewegt hat.

Zum äußeren Rahmen der Beratungen gehörten neben den täglichen *Andachten* auch die täglichen *Bibelarbeiten* zum Thema Versöhnung, geleitet von dem ebenfalls anglikanischen Bischof Duleep de Chickera von Colombo auf Sri Lanka. Die beiden Referenten deuten weniger auf eine Dominanz der anglikanischen Gemeinschaft hin als auf den Versuch, Kirchen nahe zu sein, die sich in sonst oft vergessenen Konfliktsituationen befinden.

2. Wichtige Entscheidungen: Wahl des Generalsekretärs und des Ortes der 10. Vollversammlung 2013

Die beiden wichtigsten Einzelentscheidungen des Zentralausschusses waren die Wahl des neuen Generalsekretärs und der Ort der nächsten, 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates im Jahr 2013. Beide Entscheidungen sind richtungswei-

send für die Arbeit und das Leben des Ökumenischen Rates in den nächsten Jahren, und in beiden Entscheidungen liefen eine Vielzahl von Argumenten und Motivationen zusammen:

2.1 Wahl des Generalsekretärs: Pfarrer Dr. Olav Fyske Tveit

Als Generalsekretär standen der Koreaner *Seong Won Park* und der Norweger *Olav Fyske Tveit* zur Wahl: Ihre beiden Namen waren vom Findungsausschuss des Zentralausschusses in einem anderthalbjährigen Prozess aus einer Menge von etwa 20 vorgeschlagenen Kandidaten, von denen sechs Namen durch eine Indiskretion bekannt wurden, ausgesucht worden. Während manche kritisierten, dass der Zentralausschuss durch die Benennung von zwei Kandidaten in eine Lage versetzt worden sei, die den Konflikt zwischen den Mitgliedskirchen riskiere, argumentierten andere, dass die Benennung zweier Kandidaten den Zentralausschuss ernst nehme – so werde die Entscheidung nicht im Findungsausschuss vorweggenommen, sondern eine echte Alternative präsentiert. Worin die Alternative genau bestand, musste allerdings jedes Zentralausschussmitglied selbst für sich definieren:

Park war sicher durch seine langjährige Mitarbeit im Reformierten Weltbund der international erfahrenere Kandidat. Durch seine Mitarbeit und Vorbereitung der Erklärung von Accra war er auch mit diesem Prozess identifiziert. Ihn pauschal zu einem Kandidaten des Südens zu erklären, würde allerdings viele Zentralausschussmitglieder aus allen Erdteilen vereinnahmen, die sehr unabhängig (und manchmal notgedrungen mit recht geringer Informationsgrundlage!) ihre Meinung bildeten.

Tveit war mit seinen 48 gegenüber Parks 61 Jahren vor allem der jüngere Kandidat. Auch wenn sein Leben bisher vor allem in Norwegen verlief, hat er dort vielseitige ökumenische Erfahrungen gesammelt, nicht zuletzt im Dialog mit evangelikalen und Pfingstkirchen und mit anderen Religionen. Seine Promotion zum Thema „Mutual Accountability" behandelt eine wichtige Methode des gemeinsamen Lebens als Ökumene und weist möglicherweise über tradierte Einheitsvorstellungen hinaus.

Ausschlaggebend für die Entscheidung könnten die Ansprachen der beiden Kandidaten gewesen sein – zumindest von der vorigen Generalsekretärswahl berichteten einige Mitglieder, dass sie damals aufgrund des Eindrucks der Ansprachen entschieden hätten. Während Park sein Programm sehr konzentriert und sachlich vorstellte, gelang es Tveit, neben einem Überblick über seine sachlichen Anliegen durch eine sehr persönliche Erinnerung an die Trauerfeier für Christian Beyers Naudé einen emotionalen Anschluss an die Tradition des ÖRK herzustellen. Auch seine Bemerkungen zum Führungsstil könnten diejenigen angesprochen haben, die sich vor allem eine organisatorische Erneuerung des ÖRK nach Jahren wünschen, in denen der Leitungsstil in Genf als schwierig empfunden wurde: „I believe the style of leadership must be transparent, involving and motivating, through delega-

tion giving clarity of the tasks and responsibility of each staff member. The only way I can succeed is that they succeed."

So fiel die Wahl mit 81 Stimmen für Tveit und 58 für Park dann klar aus und wurde durch langen und enthusiastischen Beifall aufgenommen, der vermutlich sowohl Hoffnungen spiegelte als auch Erleichterung, dass eine klare Entscheidung gefallen war.

2.2 Wahl des Ortes der 10. Vollversammlung: Busan, Korea

Die zweite wichtige Entscheidung des Zentralausschusses wurde verhaltener aufgenommen: die Auswahl von Busan, der zweitgrößten Stadt Südkoreas, als Ort für die 10. Vollversammlung des ÖRK im Jahr 2013. Diese Verhaltenheit lag wohl daran, dass diese Entscheidung noch schwerer war und dementsprechend noch knapper ausfiel als die Entscheidung über den zukünftigen Generalsekretär. Denn mit den beiden Alternativen, die am Ende zur Wahl standen, verbanden sich jeweils wichtige ökumenische und lokale Anliegen: Nachdem das ursprünglich auch genannte Rhodos seine Kandidatur nicht mehr aufrechterhielt und die Einladung nach Addis Abeba u. a. deswegen wenig Resonanz fand, weil bereits zwei Vollversammlungen in Afrika stattgefunden hatten (Nairobi, 1975, und Harare, 1998), musste sich der Zentralausschuss zwischen der syrischen Hauptstadt Damaskus und Busan entscheiden.

Für *Damaskus* sprachen der Wille, dem Einsatz für den Frieden im Nahen Osten einen hohen Stellenwert einzuräumen, und die Bitte der örtlichen Kirchen, sie in ihrer schwierigen Situation als schwindende Minderheitskirchen zu stärken. Wenn die Vollversammlung jetzt nicht in der Region stattfände, hieß es bei manchen, werde sie in Zukunft dort nie mehr stattfinden können. Auf der anderen Seite gab es Bedenken wegen der möglichen politischen Instrumentalisierung oder Beschränkung durch örtliche politische Kräfte.

Für *Busan* sprach die Auffassung, dass es dort bessere Möglichkeiten für eine Vollversammlung mit einem „erweiterten Raum" für ökumenische Partner gebe, besonders auch für Kirchen aus dem evangelikalen und pfingstlerischen Bereich, die bisher nicht Mitglieder im ÖRK sind. Die Begegnung mit den großen und wachsenden koreanischen Kirchen dieses Spektrums könnten eine wichtige gegenseitige Herausforderung und Inspiration sein. Möglicherweise spielte auch das Gefühl eine Rolle, nicht noch einmal eine südkoreanische Bewerbung ablehnen zu wollen, nachdem Park nicht zum Generalsekretär gewählt worden war.

Die Entscheidung zugunsten von Busan fiel mit gut siebzig gegenüber etwa 60 Stimmen. Die Enttäuschung besonders der orthodoxen Delegierten war im Anschluss sehr spürbar.

2.3 Überlegungen zu einer Vollversammlung mit „erweitertem Raum"

In die Entscheidung über den Ort der Vollversammlung spielte auch die Frage nach dem *Charakter der nächsten Vollversammlung* hinein: Seit der Vollversammlung in Porto Alegre wird die Möglichkeit einer „erweiterten Versammlung" diskutiert, die besser die ganze ökumenische Bewegung abbilden könnte, von der der ÖRK nur noch ein Teil ist. Allerdings verbanden sich mit diesen Begriffen sehr unterschiedliche Vorstellungen:

- Seitens vom Reformierten und Lutherischen Weltbund wurde eine Zusammenlegung bzw. Verkoppelung der ÖRK-Vollversammlung mit den entsprechenden Versammlungen der konfessionellen Weltbünde aus inhaltlichen wie aus finanziellen Gründen angeregt. Allerdings nahmen die übrigen, sehr unterschiedlich organisierten Weltbünde diese Anregung nicht auf
- Seitens des ÖRK-Stabes und des Ausschusses für Ökumenismus im 21. Jahrhundert war vor allem die bessere Einbeziehung und gegenseitige Abstimmung mit den internationalen ökumenischen Organisationen von Nationalen und Regionalen Kirchenräten bis hin zu den in ihrer Summe milliardenschweren Hilfswerken im Blick.
- Interessierte am Dialog mit den evangelikalen und Pfingstkirchen im Umfeld des Global Christian Forum (GCF) hofften auf eine Plattform zur Intensivierung der Zusammenarbeit mit diesem Teil der Weltchristenheit.
- Europäische Vertreterinnen und Vertreter wollten wiederum Möglichkeiten der Beteiligung für Basisgruppen und die allgemeine Öffentlichkeit in der Weise verbessern, dass bei einem „Global Christian Festival" mit Elementen eines Weltkirchentages die Identifikation mit der Ökumene in den Kirchen und die Öffentlichkeitswirkung gesteigert werden sollten.

In einem seit dem vergangenen Zentralausschuss tagenden *Ausschuss zur Konzeption der Vollversammlung* wurden diese verschiedenen Vorstellungen bedacht, allerdings auch starke, v.a. orthodoxe Vorbehalte gegen Erweiterungen der Vollversammlung: Hier besteht die Sorge, dass die bereits erreichte Gemeinschaft im ÖRK so relativiert und entwertet und orthodoxe Anliegen geringer gewichtet werden könnten.

Im Zusammenhang mit der Entscheidung für Busan wurde der Bericht des Ausschusses aufgenommen: Er nimmt zwar die o.g. Anliegen auf und will durch eine stärkere Trennung zwischen inhaltlichen Beratungen und institutionellen Beschlüssen bei der Vollversammlung die Möglichkeiten verbessern, weitere Partner in die Vollversammlung einzubeziehen. Inwieweit das tatsächlich gelingt, wird aber in der Arbeit des nun auf dem Zentralausschuss gewählten Ausschusses zur Vorbereitung der nächsten Vollversammlung entschieden. Aus dem Bereich der EKD wurde Pfn. Heike Bosien, Mitglied im Zentralausschuss, in diesen Ausschuss gewählt.

Der Vertreter des griechisch-orthodoxen Patriarchats in Jerusalem stellte bereits die Teilnahme seiner Kirche an der Vollversammlung in Frage, falls ihre Bedenken nicht ernst genommen und berücksichtigt würden.

3. Weitere Themen: Friedenskonvokation, Kirchen in Konfliktsituationen, Erklärungen und Protokollpunkte

Zwei Plenarsitzungen zu besonderen inhaltlichen Themen fanden während der Tagung statt: Bei der ersten wurde der aktuelle Stand der Vorbereitung der *Friedenskonvokation* zum Abschluss der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt vorgestellt. Deutlich wurde, dass während die inhaltlichen Vorbereitungen sich auf einem guten Weg befinden, noch erhebliche organisatorische und finanzielle Anstrengungen unternommen werden müssen, damit die Konvokation gelingen kann.

Im zweiten besonderen Plenum zu *„Kirche und Gesellschaft"* berichteten Kirchen aus Fidschi, dem Nahen Osten und Zentralafrika (Demokratische Republik Kongo, Ruanda und Burundi) von gesellschaftlichen Konflikten, die ihre Kirchen und ihre Kirchenglieder direkt betrafen.

In weiteren Erklärungen und Protokollpunkten wurden darüber hinaus die Situationen in Indien (Erklärung zur Diskriminierung aufgrund von Kastenzugehörigkeit), im Sudan (Erklärung zur Darfur-Krise im Kontext des Sudan), in Pakistan (Erklärung zur missbräuchlichen Verwendung des Blasphemiegesetzes und zur Sicherheit religiöser Minderheiten in Pakistan), sowie allgemein von verfolgten Kirchen (Protokollpunkt zur Verantwortung der Kirchen für Gemeinschaften, die gegen Christen gerichtete Gewalt erleiden) angesprochen.

Nicht so sehr das Urteil über Konflikte anderer, wie das aktive Eintreten für Geschwister, die selbst Betroffene von Konflikten werden, war der inhaltliche Fokus dieser Erklärungen, wobei dazu natürlich auch gehörte, die Konflikte zu analysieren und Auswege für alle Betroffenen zu suchen.

To be one is to stand up for one another – dieser Satz aus der Bewerbungsrede von Olaf Fyske Tveit ist inzwischen verschiedentlich zitiert worden. In ihm findet dieser starke Diskussionsstrang aus dem Zentralausschuss eine prägnante Zusammenfassung.

Weitere *Erklärungen und Protokollpunkte* (insgesamt elf wurden verabschiedet!) nahmen die weltweite Finanzkrise, die Frage der ökologischen Schuld, das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen sowie den weiteren Einsatz für eine atomwaffenfreie Welt im Anschluss an die Initiative von US-Präsident Obama auf.

Dabei kam besonders die *UN-Klimakonferenz in Kopenhagen vom 7.–18. Dezember* in den Blick und der Aufruf, aus diesem Anlass am 13. Dezember um 15 Uhr die Kirchenglocken 350 Mal läuten zu lassen als Zeichen für den Einsatz für die Absenkung des CO_2 in der Atmosphäre auf 350 ppm (Teilchen pro Million).

4. Strukturen und Finanzen

Auch hinsichtlich der Weltfinanzkrise ist die Gemeinschaft des ÖRK nicht nur Kommentator, sondern selbst Betroffene: Sowohl eigene Anlagen als auch die Anlagen von Mitgliedskirchen wurden so getroffen, dass wiederum ein starker Rückgang von Einnahmen stattfindet. Der neue Generalsekretär wird auch vor diesem Hintergrund die Arbeit in Genf nochmals überprüfen und gegebenenfalls entsprechend anpassen müssen. Auch wenn die verschiedenen Programmgebiete in ihren Arbeitsberichten festhalten mussten, welche Einschnitte gemacht werden könnten, ist hier noch kein klarer Weg absehbar.

Die kommende Sitzung des Zentralausschusses wird sich sicher auch stark mit den Ergebnissen der *Arbeitsgruppe für Leitungsfragen, Rechenschaftspflicht und Personalpolitik* befassen, die im Anschluss an den vorigen Zentralausschuss und die Vorgänge um die Wieder- oder Neuwahl des Generalsekretärs eingesetzt wurde. Dabei geht es unter anderem um die Frage einer möglichst partizipatorischen und effektiven Leitung des Ökumenischen Rats im Spannungsfeld zwischen siebenjährlicher Vollversammlung, anderthalbjährlichem Zentral- und halbjährlichem Exekutivausschuss und der operativen Leitung durch den Generalsekretär und die Stabsleitung in Genf.

5. Abschied von Generalsekretär Samuel Kobia

Schließlich war die aktuelle Tagung des Zentralausschusses auch der Ort der Verabschiedung vom scheidenden Generalsekretär Samuel Kobia. Nach einem Gottesdienst mit einer bewegenden Predigt von Pfn. Bernice Powell Jackson, Präsidentin des ÖRK für Nordamerika, über Jesaja 55,1–9 und Johannes 10,10 im afro-amerikanischen Stil gab es einen Empfang in Bossey, wo die Delegationen der verschiedenen Kontinente Samuel Kobia würdigten und ehrten. Kobia selbst blickte auf vierzig Jahre Dienst in der ökumenischen Bewegung zurück und stellte die Gelegenheiten in den Mittelpunkt, wo die Ökumene wie im Fall eines jungen christlichen politischen Gefangenen auf den Philippinen durch ihren Einsatz direkt und lebenserhaltend helfen konnte.

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.)

Inklusives, weil zukunftsorientiertes Gedenken: Über die gemeinsame Suche nach dem Sinn und Zweck des Holocaust[1]

In Deutschland wird heute [27.01.2009] ein nationaler Feiertag, der Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus begangen, an dem die Lager in Auschwitz 1945 befreit wurden. Vor kurzem, nämlich am 9. November, ist hier vielerorts auch der Reichskristallnacht 1938 gedacht worden. Während der 9. November 1938 eine wichtige Zäsur auf dem Weg in die Tiefe des Bösen darstellt, bildet der 27. Januar 1945 eine Zäsur auf dem Weg aus dem Bösen heraus. Zu gleicher Zeit, d.h. zwischen den beiden Gedenktagen des Jahres 2008 und 2009, stehen im jüdischen Kalender des Jahres 5769 jene Wochenabschnitte, die uns vom Weg in die Versklavung in Ägypten, aber auch von der Erlösung aus diesem Schicksal erzählen.

Dieser Zusammenhang lädt uns zum Vergleich ein: Was dachten sich die Kinder Israels bei der Verfolgung, als die Ägypter sie versklavten und deren Söhne, wie uns die Bibel mitzuteilen weiß, ermordeten? „Und sie schrien", erzählt uns die Bibel (Ex 2:23) und deutet an, dass sie sich fragten, was sie denn getan hätten, aufgrund dessen sie jetzt so sehr bestraft werden müssten. So könnte man auch heute noch fragen, worauf denn Gott damals noch wartete, warum er solch ein Schicksal überhaupt zuließ.

An dieser Stelle erhebt sich jedoch eine schwierige Frage: Hat Gott wirklich alles zu vertreten, was auf Erden geschieht? Oder hat der Mensch, etwa die ägyptischen Täter zur damaligen Zeit, die freie Wahl zwischen Gut und Böse?

Inwiefern der Mensch sich wirklich frei für das eine Vorhaben und gegen das andere entscheiden kann, wird heutzutage nicht nur von Theologen und Philosophen, sondern nunmehr auch von Hirnforschern untersucht. Außer Zweifel steht jedoch, dass im Ermessen des Menschen noch längst nicht die Entscheidung darüber liegt, ob die Verwirklichung seiner Absicht ihm auch gelingen würde, d.h. ob er sein womöglich frei gewähltes Vorhaben erfolgreich durchführen dürfte.

Dass Einzelpersonen für ihre jeweiligen Absichten verantwortlich sind, erklärt mithin noch nicht, warum es bei der Versklavung in Ägypten und anderen Katastrophen so vielen Tätern gelungen ist, ihre bösen Absichten während so langer Zeit mit so großem Erfolg in die Tat umzusetzen. So betrachtet kann man Gott also

[1] Ansprache gehalten: 1. In der Tübinger Martinskirche anlässlich des 70. Jahrestages der Reichskristallnacht 1938 und im Rahmen des erstmals begangenen Gedenktages „Erinnerung und Umkehr" am 9. November 2008, organisiert durch die Evangelische Landeskirche in Württemberg. 2. In der Heidelberger Johanneskirche im Rahmen des nationalen Gedenktages an die Opfer des Nationalsozialismus am 27. Januar 2009 und anlässlich der Beauftragung von Pfr. Prof. Dr. Klaus Müller mit der Zuständigkeit für das christlich-jüdische Gespräch durch die Evangelische Landeskirche in Baden.

nicht ganz freisprechen. Will sagen: Aus solchen Sachverhalten lässt sich Gott nicht so einfach hinaustreiben. Ganz im Gegenteil: *Man muss Gott seine eigene Schöpfung zumuten, und zwar samt allem, was dazugehört, das Gute wie auch das Böse.*

Vor diesem Hintergrund fordert uns die Geschichte von der Versklavung in Ägypten umso mehr heraus: Warum ließ es Gott überhaupt zu?

Diese Schwierigkeit wird noch verstärkt, wenn wir bei der Lektüre der Bibel erfahren, dass es gerade Gott war, der das Herz des Pharao immer und immer wieder verhärtete und verstockte (Ex 7:3, 10:1, 10:20, 10:27, 14:4, 14:8 u.v.a.) und somit mittels des Pharao die Verfolgung seines eigenen Volkes verschlimmerte. Diese ganze Katastrophe war laut der Bibel mithin eine rein göttliche Produktion! Aber was soll denn die Sünde des Volkes gewesen sein, die eine solche Katastrophe erklären könnte?

Manche meinen freilich, dass es Begebenheiten gibt, die sich einfach nicht erklären lassen, so etwa der Holocaust, dessen wir heute gedenken. Muss man also für die Verfolgung in Ägypten unbedingt eine Erklärung finden?

In der Tat können wir im Pentateuch keine Sünde finden, für die Gott die Kinder Israels bestraft hätte, geschweige denn eine so schlimme Sünde, um damit die Verfolgung in Ägypten erklären zu können.

Nichtsdestoweniger sind wir in der Lage, dieses Rätsel zu lösen.

Dazu müssen wir mehrere Jahrhunderte, bis in die Zeit des ersten Erzvaters Abraham zurückgehen. Im Wochenabschnitt „Lech Lecha", der am Vortag des letzten 9. November weltweit in den jüdischen Bethäusern vorgelesen worden ist, wird uns von Abrahams – der damals noch Awram hieß – erstem Bundesschluss mit Gott erzählt (Genesis 15). Dabei verspricht ihm Gott unter anderem, dass seine Nachkommenschaft im Exil wird leben müssen und dort verfolgt und versklavt werden wird.

Wichtig ist in unserem Zusammenhang nicht nur, dass jene Katastrophe von Gott vorherbestimmt, sondern vor allem auch, dass sie vom Initiator selbst auf keine Ursache zurückgeführt wurde! Im Gegenteil, denn Gott verspricht an jener Stelle ferner, dass die Opfer dieser Verfolgung später »mit großer Habe« aus der Sklaverei ausziehen werden. Der Sinn der Katastrophe ist folglich nicht in deren Vergangenheit, sondern in deren damaliger Zukunft zu suchen.

Tatsächlich lesen wir dann in den Wochenabschnitten „Wa'era" und „Bo", die heuer zufälligerweise – oder auch nicht – unmittelbar vor und nach dem 27. Januar gelesen werden und somit den heutigen Gedenktag umrahmen, dass Gott den Pharao immer wieder dazu bringt, die Gräuel der Verfolgung fortzusetzen und sogar zu verstärken. Dies tut Gott jedoch nicht wegen einer Ursache, sondern zu einem Zweck – und zwar um sein Volk mit vielen „Zeichen und Wundern" (Ex 7:3) aus Ägypten herauszuführen.

Mit diesem mythologischen Musterbeispiel will uns die Bibel lehren, dass der Schlüssel zum Verständnis der Geschichte von einem gläubigen Blickpunkt aus

nicht in der Vergangenheit, sondern vielmehr in der Zukunft der jeweiligen Begebenheit liegt.

Kehren wir nun zum heutigen Gedenkanlass zurück: Warum hat es also den Holocaust gegeben? Diese Frage teilt sich, wie wir nun wissen, in zwei: „Weshalb?" und „Wozu?", d.h. in Ursachen einerseits und Zwecke andererseits. Um die Ursachen bemüht sich noch die Geschichtswissenschaft, die schon sehr interessante Interpretationsversuche anbieten kann. Nach dem bzw. den Zwecken dieser jüngeren Katastrophe muss jedoch jeder von uns selbst suchen.

Womöglich ist es noch zu früh, Antworten zu geben, weil wir noch nicht genügend Abstand haben und selbst das Schicksal des wieder auferstandenen Jerusalem, also die Zukunft des modernen Staates Israel, eines der wichtigsten Ergebnisse der europäischen Katastrophe, nicht mehr so sicher erscheint wie früher. Vielleicht werden erst künftige Generationen beurteilen können, welche der vielen Vermutungen bezüglich des Sinns und Zwecks des Holocaust in Anbetracht der Entfaltung der Geschichte sinnvoll erscheinen.

Nichtsdestoweniger obliegt es uns, unseren Nachkommen Deutungsmöglichkeiten zu hinterlassen. Unsere Aufgabe ist es, die kräftigen Worte des Propheten Jesaja (II.) nunmehr auf unsere Zeit anzuwenden; jenes Propheten also, der auf den ersten Untergang Jerusalems – jene traumatische Katastrophe, die das Judentum ein für allemal veränderte – zurückblickt und zugleich auch die Wiederkehr nach Zion voraussieht (Jesaja 45:7):

»Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt!«

Wir müssen also gemeinsam den Rückblick in die Katastrophe hinein wagen, in die Tiefe des Bösen, und dort nach Gott suchen, nach dem Göttlichen an der Katastrophe, um uns mit Gott als Ganzem versöhnen zu können – und somit unsere eigenen Erwartungen an ihn und an unsere Zukunft zu heilen.

Yoav Sapir

(Yoav Sapir M. A. ist studierter Historiker und angehender Rabbiner.)

Gestern – heute – morgen

Vom 27. Juli bis zum 8. August trat im „High Leigh Conference Centre" in Hoddesdon (nahe London), die alle sieben Jahre tagende Unitätssynode zusammen. Das höchste Leitungsgremium der weltweiten Brüder-Unität vereint mehr als 70 Delegierte aus über 20 Ländern. Unter dem Thema *„Discerning God's mission through our Unity"* (Erkennen, wozu Gott unsere Unität braucht) berieten die Delegierten über die Zukunft der Brüder-Unität. Im Mittelpunkt standen dabei das starke Kirchenwachstum im Süden (vor allem in Ostafrika) und die damit verbundenen Auswirkungen auf die gesamte Unität sowie theologische Fragen.

Auf der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) vom 26. August bis 2. September in Genf wurde der Norweger Olav Fykse Tveit zum 7. Generalsekretär des ÖRK gewählt. Weiterhin wurde die Stadt Busan in der Republik Korea zum Tagungsort der 10. Vollversammlung des ÖRK im Jahr 2013 ausgewählt. (S. Bericht i.d. Heft S. 576 f.)

Vom 8. bis 14. September fand das jährliche Bischofstreffen der ökumenischen Fokolar-Bewegung unter dem Motto „Ich bin bei Euch alle Tage – von der Zukunft der Kirche" in Eisleben (Sachsen-Anhalt) statt. Im Mittelpunkt standen Vorträge über die Situation von Kirche und Gesellschaft „in der Heimat Luthers" und der Austausch zwischen den Teilnehmern. Die Laien-Initiative setzt sich für interreligiösen Dialog, soziale Gerechtigkeit und christliche Nächstenliebe im Alltag ein.

Vom 14. bis 16. September veranstaltete die Evangelische Akademie Loccum in Kooperation mit der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft eine Tagung zum Thema *Mission – rückwärts gewandt oder im Aufbruch? 99 Jahre nach der Weltmissionskonferenz in Edinburgh*. Diskussionspunkte waren u. a. *Gewandelte Aufgaben von Mission 100 Jahre nach Edinburgh, Mission im Aufwind – Perspektiven aus Kirche, Theologie und ökumenischen Netzwerken*. Edinburgh 1910–2010 Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie – Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen (*Robert Schreiter*); Begegnung auf Augenhöhe? – Mission seit der Entkolonialisierung und im Zeitalter ökumenischer Netzwerke (*Fidon R. Mwombeki, Generalsekretär VEM*), Mission und interreligiöser Dialog.

Mit einem Festgottesdienst am 27. September in Frankfurt am Main wurde das Mehrjahresprogramm (2009–2012) des Evangelischen Missionswerks in Südwestdeutschland (EMS) eröffnet. Das Thema des Fokus-Programms ist *Rechenschaft geben von unserer Hoffnung – Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Welt*. Herausforderungen des Glaubens in einer Welt voller Gegensätze und seine Tragfähigkeit angesichts von Entwurzelung und vielfacher Ungerechtigkeit kommen zum Ausdruck.

Die *Ökumenische FriedensDekade*, die vom 8. bis 18. November begangen wird, steht unter dem Motto *Mauern überwinden*. Die Materialien, die vom Gesprächsforum für Ökumenische FriedensDekade herausgegeben werden, können bestellt werden bei Knotenpunkt e.V., Beller Weg 6, 56290 Buch/Hunsrück, material@friedensdekade.de, Tel. 06762–2261, Fax 06762–2995.

Die Tagung des Plenums der *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, das alle sieben Jahre zusammenkommt, fand vom 7. bis 14. Oktober in Kolympari auf der Insel Kreta (Griechenland) statt. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. hielt die Eröffnungsansprache. Die Kommission konzentrierte sich in ihrer theologischen Suche nach christlicher Einheit auf drei Hauptthemen: was verstehen die Kirchen unter der „einen Kirche" (Ekklesiologie), wie beziehen sie sich auf ihre Quellen der Autorität und wie nutzen sie diese Quellen, um im Bereich der ethisch-moralischen Urteilsbildung Entscheidungen zu treffen? Das Gesamtthema der Tagung lautet *„Berufen, die eine Kirche zu sein: Sodass sie eins werden in deiner Hand"*.

Die katholische Kirche widmet den nächsten *Weltfriedenstag* dem Umweltschutz. Der Vatikan stellt den 1. Januar 2010 unter das Motto „Bewahre die Schöpfung, wenn du den Frieden fördern willst". Das Thema soll das Bewusstsein der engen Verbindung zwischen Umweltschutz und Frieden in der globalisierten Welt stärken.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* steht im Jahr 2010 unter einem Motto aus dem Lukasevangelium: „Er ist auferstanden – und ihr seid Zeugen" (Lk 24,48). Den Entwurf für den Gottesdienst und die Abende der Gebetswoche wurden von den Kirchen Schottlands erarbeitet. Damit wird an die erste Weltmissionskonferenz erinnert, bei der sich vor hundert Jahren, im Sommer 1910 Delegierte verschiedener Missionsgesellschaften im schottischen Edinburgh trafen. Diese Konferenz gilt als Anfang der ökumenischen Bewegung. Der Eröffnungsgottesdienst zur Gebetswoche soll am 17. Januar 2010 in der St. Nikolai-Kirche in Kiel stattfinden.

Der Rat des Lutherischen Weltbundes (LWB), der vom 22. bis 27. Oktober in Chavannes-de-Bogis bei Genf (Schweiz) tagte, hat eine Erklärung verabschiedet, die als Vorbereitung dient für Versöhnungsakte mit den anabaptistischen Kirchen. Mit diesem Statement wird der Elften LWB-Vollversammlung, die im Juli 2010 in Stuttgart (Deutschland) stattfinden wird, empfohlen, die *Erklärung „Beschlussfassung zum lutherischen Erbe der Verfolgung der ‚Anabaptisten'"* zu verabschieden. Dieser Beschluss des LWB-Rates basiert auf der Arbeit der Internationalen lutherischen-mennonitischen Studienkommission, die von 2005 bis 2009 tagte. Der Bericht dieser Kommission mit dem Titel „Heilung der Erinnerungen, Versöhnung in Christus" wurde vom Rat, der der Kommission für ihre „gründliche und wichtige Arbeit" Anerkennung aussprach, entgegengenommen.

Von Personen

Roland Gertz ist seit Anfang August neuer Direktor des Evangelischen Presseverbandes für Bayern. Er ist Nachfolger von Kirchenrat *Hartmut Joisten*, der nach 15 Jahren im Amt des EPV-Direktors als Lehrbeauftragter an die Universität Erlangen gewechselt ist.

Olav Fykse Tveit, Generalsekretär des Rates für ökumenische und internationale Beziehungen der lutherischen Kirche von Norwegen seit 2002, ist auf der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK zum neuen Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen als

Nachfolger von *Samuel Kobia* gewählt worden.

Gabriele Kölling ist seit 1. Oktober für Öffentlichkeits- und Bildungsarbeit für den Bereich Ostdeutschland bei der Herrnhuter Missionshilfe (HMH) tätig. Sie wird u. a. den Kontakt zu den zahlreichen Freunden der HMH in Ostdeutschland pflegen, die Zusammenarbeit mit den Schulen der Brüdergemeine entwickeln und Jugendliche für Auslandseinsätze motivieren und vorbereiten.

Renate Ehlers, Elisabeth von Thadden, Beatrice von Weizsäcker, Marion von Wartenberg, Michael Zürn sind von der Präsidialversammlung des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT) neu in das Präsidium des DEKT gewählt worden. *Thomas de Maizière und Harald Schroeter-Wittke* werden dem Präsidium des DEKT für weitere sechs Jahre angehören. *Katrin Göring-Eckardt* hat das Amt der Kirchentagspräsidentin von *Karin von Welck* übernommen.

Martin Junge ist zum achten Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (LWB) gewählt worden. Er tritt am 1. November 2010 die Nachfolge von *Ishmael Noko* an, der seit Juni 1994 dieses Amt innehatte.

Margot Käßmann, Landesbischöfin der Evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers, wurde von Synode und Kirchenkonferenz der EKD am 28. Oktober in Ulm mit deutlicher Mehrheit zur Nachfolgerin von *Wolfgang Huber* gewählt, der in den Ruhestand tritt. Käßmann ist mit 51 Jahren die jüngste Ratsvorsitzende und die erste Frau in diesem Amt. Sie war viele Jahre lang Mitglied im ÖRK-Zentralausschuss und -Exekutivausschuss, bevor sie im Jahr 2002 von diesen Ämtern zurücktrat. Zu ihrem Stellvertreter wurde der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, *Nikolaus Schneider*, gewählt.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Robert Leicht, Journalist, gehörte von 1997 bis 2003 dem Rat der EKD an und viele Jahre der Synode, von 1999 bis Juli 2009 war er ehrenamtlicher Präsident der Evangelischen Akademie zu Berlin, früherer Chefredakteur der Wochenzeitung Die Zeit, am 10. August;

das 70. Lebensjahr:

Wolfgang A. Bienert, Professor em. für Kirchengeschichte im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Marburg, war Mitglied der Kommission für den Dialog der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, von 1988 bis 2005 Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (seit 1993 Vorsitzender), seit 1989 Mitglied und von 1989 bis 2007 Moderator des Facharbeitskreises Orthodoxie der EKD, am 19. Juni;

Volker Kreß, sächsischer Altbischof (1994–2004); von 1997 bis 2003 auch stellvertretender Ratsvorsitzer der Evangelischen Kirche in Deutschland, am 25. Juli;

das 75. Lebensjahr:

Anastasios Kallis, einer der bekanntesten ostkirchlichen Wissenschaftler in Europa, von 1979 bis 1999 Professor für Orthodoxe Theologie an

der Universität Münster, veranlasste 1994 die Gründung der Kommission der Orthodoxen Kirche (KOKiD) und wurde deren erster Vorsitzender, am 14. August;

Helmut Reihlen, früherer Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, am 14. August;

das 80. Lebensjahr:

Josef Homeyer, Hildesheimer katholischer Altbischof, maßgeblicher Mitautor des Sozialworts der Kirchen von 1997, Präsident der Kommission der Bischofskonferenzen in der Europäischen Union, arbeitete in weiteren internationalen und ökumenischen Gremien mit, am 1. August.

Verstorben sind:

Werner Krusche, von 1968 bis 1983 Bischof der evangelischen Kirchenprovinz Sachsen, früherer Vorsitzender des DDR-Kirchenbundes, im Alter von 91 Jahren, am 24. Juli;

Isa Vermehren, ehemalige Sprecherin des „Worts zum Sonntag", eine der bekanntesten deutschen Ordensfrauen, gehörte von 1979 bis 1987 dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) an, im Alter von 91 Jahren, am 15. Juli;

Hermann Geber, früherer Filmbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im Alter von 99 Jahren, am 5. August.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Interview: „Deutliche Gegenbewegung". ACK-Vorsitzender Bischof Weber hofft auf Unterstützung für multilaterale Ökumene, KNA-ÖKI 30/09, 3–5;

Esther R. Suter und Caroline Schulke, Blick zurück und nach vorn. Die Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Lyon, KNA-ÖKI 31/09, 5–6;

Die Gemeinsame Erklärung von 1984. Theologische Aussage und ökumenische Bedeutung des syrisch-orthodox/katholischen Papiers. KNA-ÖKI 30/09, Thema der Woche, 1–12;

Johannes Oeldemann, Mit „Hoffnung" auf dem Weg nach München. Überlegungen zum Leitwort des 2. Ökumenischen Kirchentags, KNA-ÖKI 27/09, Thema der Woche, 1–8;

Hans Joachim Meyer, Gleich, ähnlich oder verschieden? Nachdenken über Kirchentage und Katholikentage, Catholica 2/09, 143–160;

Anja Kordik, Gelebte Ökumene. Katholische und syrisch-orthodoxe Gemeinden in Deutschland arbeiten eng zusammen, KNA-ÖKI 27/09, 7–8;

Peter Gemeinhardt, Der biblische Kanon als ökumenisches Problem. Wolfgang A. Bienert zum 70. Geburtstag, MDKonfInst 4/09, 63–68;

Friederike Nüssel, Ökumenisch aufgeschlossen in konfessioneller Differenziertheit. Zum lutherischen Ökumene-Programm von Gunther Wenz, Kerygma und Dogma 3/09, 217–229.

II. Kirche und Ökologie

Leonardo Boff, Die Erde als Gaia: Eine ethische und spirituelle Herausforderung, concilium 3/09, 276–285;

Alirio Cáceres Aguirre, Ökotheologie. Epistemologische Annäherungen, concilium 3/09, 308–319;

Jacques Haers, Umwelttheologien als Prozesse der Ekklesiogenese und des gemeinsamen Urteilens, concilium 3/09, 319–328.

III. Weitere interessante Beiträge

Bernd Buchner, „Ihr Blut floss ineinander". Die Lübecker Geistlichen und der ökumenische Widerstand gegen das NS-Regime (Teil 1+2), KNA-ÖKI 31/09, Thema der Woche, 1–12, und 32/09, Thema der Woche, 1–10;

Theodor Nikolaou, Die erste Inkulturation. Zur Rolle von Judentum, Hellenismus und Römerreich im frühen Christentum, KNA-ÖKI 33/09, Thema der Woche, 1–15;

Friedrich Weber, Geist der Aufgeschlossenheit. Kommentar zur Papst-Enzyklika „Caritas in veritate", KNA-ÖKI 29/09, 5–6;

Barbara Hallensleben, Nikolaus Wyrwoll und Guido Vergauwen, Zur Ambivalenz der Menschenrechte. Missverständnisse der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), KNA-ÖKI 29/09, Thema der Woche, 1–10;

Marianne Heimbach-Steins, Die Sozialverkündigung der Kirche angesichts der Globalisierung. Zur Sozialenzyklika Caritas in veritate, MDKonfInst 4/09, 61–62;

Athanasios Despotis, Die Rolle der Frau im 2. Makkabäerbuch und im lukanischen Doppelwerk, OrthForum 1/09, 5–22;

Assaad Elias Kattan, „Dann werden wir ihm gehorchen … wie dem Heiland selbst". Zur Einstellung Symeons von Thessaloniki in der Frage nach dem Primat des römischen Papstes. OrthForum 1/09, 23–28;

Georgios Martzelos, Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auf der Basis der Dokumente von München (1980), Bari (1987), Neu Valamo (1988) und Ravenna (2007), OrthForum 1/09, 39–51;

Radu Constantin Miron, Über das Wahrnehmen: Beobachtungen zur Begegnung zwischen Ost- und Westkirche, OrthForum 1/09, 53–63;

Karl Kardinal Lehmann, Kriterien des interreligiösen Dialogs, StdZ 9/09, 579–595;

Christian Beck, Die Sozialenzyklika Caritas in veritate, StdZ 9/09, 631–637;

Bernd Oberdorfer, Geschichtlichkeit und Geltung. Zur theologischen Interpretation der lutherischen Bekenntnisschriften, Kerygma und Dogma 3/09, 199–216.

IV. Dokumentationen

Themenheft: Die Pfingstbewegung und der Pluralismus der Kirchen, mit Beiträgen von *Michael Bergunder*, Der „Cultural Turn" und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, 245–269; *Margaret M. Poloma*, Die Zukunft der amerikanischen Pfingstidentität. Die Assemblies of God am Scheideweg, 270–285; *Frank D. Macchia*, Das Reich und die Kraft. Geistestaufe in pfingstlerischer und ökumenischer Perspektive, 286–299; *Theo Sundermeier*, Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen. Ein Stück pfingstlerische Anamnese, 300–311; EvTheol 4/09.

Kirche im Aufbruch. Der Beitrag der Theologie in den gegenwärtigen kirchlichen Herausforderungen. Überarbeitete Referate und weitere Texte eines Symposions der Evangelischen Kirche in Deutschland, Wuppertal 23.–25. Januar, epd-Dok 35/09.

Neue Bücher

REFORMATION

Georg Plasger, Johannes Calvins Theologie – Eine Einführung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009. 157 Seiten. Gb. EUR 16,90

Wilhelm H. Neuser, Johann Calvin – Leben und Werk in seiner Frühzeit 1509–1541. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2009. 352 Seiten. Gb. EUR 79,90.

Wären Jubiläen aufgrund ihres kontingenten Zustandekommens nicht so schwer manipulierbar, man käme glatt auf den Gedanken, hier habe einer noch eine Rechnung zu begleichen. Oder wie anders sollte man den fast schon ironisch anmutenden Umstand deuten, dass an den Anfang der Lutherdekade 2007–2017 das große Calvin-Jubiläum (1509–2009) fällt. Johannes Calvin, oder wie wir aus historischer Gerechtigkeit eigentlich besser sagen müssten: Jean Cauvin hätte allerdings kein großes Interesse an derartigen Boshaftigkeiten gehabt. Viel zu sehr verstand sich dieser Reformator der zweiten Generation zumindest auch als Schüler Luthers, freilich mit allen Freiheiten, die ein solches Verhältnis mit sich bringt.

Dem ersten Anschein nach könnten die beiden hier anzuzeigenden Bücher unterschiedlicher nicht sein. Zwar entstammen sie beide der Feder akademischer Gelehrsamkeit; was nicht heißt, sie wären schlecht geschrieben. Im Gegenteil, beide sind in sicherem Stil verfasst. Doch erweist sich das Genre der ersten Schrift als das eines Einführungswerkes, während hingegen das zweite Buch eine wissenschaftliche Monographie darstellt. Dabei treibt *Georg Plasger* und *Wilhelm H. Neuser* ein ähnliches Anliegen um. Beiden geht es vor allem um den Theologen in Calvin. Das ist schon deswegen begrüßenswert, weil wir ohnehin schon genug einseitige Calvinbilder dieser Tage in den Feuilletons vorgeführt bekommen haben. Wobei dabei noch nicht ganz ausgemacht zu sein scheint, ob Calvin eher ein frühneuzeitlicher Tugendterrorist ist oder ein frühbürgerlicher Kapitalist *avant la lettre*. Dagegen belehrt ein kurzer Blick in die wenigen biographischen Details, die wir aus dem Leben des Genfer Reformators kennen, wie sehr dessen Anliegen vor allem ein religiöses und ein theologisches war. Wer Calvin kennen lernen will, der muss seine Schriften lesen, insbesondere die großen Bibelkommentare, den Genfer Katechismus und natürlich die Institutio Christianae Religionis, das heimliche Hauptwerk.

Plasgers Einführung in die Theologie Calvins orientiert sich am klassischen Aufbau der Dogmatik, wie wir ihn ebenfalls Calvin mit verdanken. Dabei gelingt es ihm, die Eigenarten des Calvinschen Denkens herauszustellen – seine Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis, den Gesetzesbegriff, die Ämterlehre oder auch seine Form der Christozentrik. Zugleich ist er darauf bedacht, Calvin als eine gleichberechtigte Variante reformatorischer Theologie neben Luther zu positionieren. Dies mag an manchen Stellen Lutherexperten bisweilen etwas überspitzt erscheinen, schaden kann dies im ohnehin Luther dominierten deutschsprachigen Raum jedoch nicht. Darüber hinaus stellt das Büchlein eine exemplarische Einleitung in die Dogmatik dar, die mit den Zusammenfas-

sungen am Beginn der Kapitel den Einstieg in eine Laien nicht immer auf Anhieb verständliche Argumentationskunst erleichtert. Die hilfreichen Literaturverweise fügen sich gut in dieses Konzept ein.

Hingegen ist es *Wilhelm Neuser*, einem lang gedienten und hoch geachteten Calvinexperten zu verdanken, dass mit seiner Untersuchung zur Frühphase des Werkes eine wichtige Forschungslücke geschlossen werden konnte. Denn im Gegensatz zu Luther oder Melanchthon mussten wir bis dato auf eine große Studie zu den Anfängen und der Genese der Theologie Calvins verzichten. Dabei sind gerade die frühen Phasen seiner geistigen Entwicklung sowie die massiven Umbrüche in seinem Leben für seinen weiteren Denkweg prägend gewesen. Man versteht die Besonderheiten des Theologen und Kirchenpolitikers Calvin nicht, wenn man nicht auf die Einflüsse des französischen Humanismus oder die Begegnung mit Größen wie Farel und Bucer achtet; wenn man nicht bedenkt, wie dieser Mann zeitlebens von der Erfahrung des Exils und der Verfolgung geprägt war; wie sehr bei ihm, dem gelernten Juristen, in der Entfaltung seiner Theologie stringenter Argumentationsaufbau mit biblischer Tiefenschärfe kombiniert wird. Paris-Basel-Genf-Straßburg sind die entscheidenden Stationen vor der zweiten, endgültigen Niederlassung in Genf. Im Zeitraum von 1535 bis 1541 werden alle wichtigen Grundtexte der Theologie Calvins verfasst bzw. in Angriff genommen, u. a. die ersten beiden Auflagen der erwähnten *Institutio*, der Genfer Katechismus und der große Römerbrief-Kommentar. Alledem wird in Neusers Studie mit historisch-theologischer Gründlichkeit, die nie langweilig zu werden droht, nachgegangen.

Selbst der Calvin kundige Theologe wird nach der Lektüre dieser beiden Bücher erstaunt sein, wie wenig er zuvor über die Feinheiten dieses Denkers informiert war. Darum, wer in dieser kleinen Rezension Stellenverweise, Inhaltsangaben oder eingehendere Kritik vermisst, dem sei abschließend und nicht ohne Augenzwinkern gesagt: Es gibt bisweilen Situationen, in denen der zu würdigende Autor so in Vergessenheit geraten war, dass – ehe man zur Kritik seiner Interpreten übergeht – man ihren Expertisen zunächst Glauben schenken sollte. Den Rest besorgen zwei Dinge: Buchkauf und *principle of charity*.

Christian Polke

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Jutta Koslowski, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog. Lit Verlag, Berlin 2008. 589 Seiten. Pb. EUR 49,90.

1. Sich der Gesamtperspektive der Ökumene, den Einheitsmodellen, zuzuwenden, bedeutet ökumenisches Engagement für das ureigene Thema ökumenischer Forschung, ökumenischer Arbeit und ökumenischen Lebens. Dem hat sich Jutta Koslowski von erfahrungsgedeckten Voraussetzungen her zugewandt. Sie tut dies in der spannungsvollen Diskussion zwischen Vertretern der Konsensökumene, denen sich die Vfn. zuzählt, und der Differenzökumene, zwischen denen einer „Ökumene der Profile" und einer „profilierten Ökumene", zwischen den Positionen der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" und der „sichtbaren Einheit".

Gut 10 Jahre nach Harding Meyer, „Ökumenische Zielvorstellungen", Göttingen 1996, geht die Autorin dieses Thema in umfassender Darbietung, aber auch prospektiv, als „eine der wichtigsten Aufgaben" ökumenischer Theologie an (493, 3).

2. Die Autorin analysiert in einem 1. Teil zur Methode und im 2. Teil aus den ökumenischen Dokumenten von ÖRK und F&O die historischen Entwicklungsprozesse der wichtigsten Einheitsmodelle.

Sachgemäß unterscheidet sie zwischen Einheitsvorstellungen und Einheitsmodellen. Aus dem Quellenstudium entfaltet sie jeweils die Genese und die Theorieelemente sowie die „weitere Diskussion" zu den Einheitsmodellen: „organische Union", „konziliare Gemeinschaft", „versöhnte Verschiedenheit", „Kirchengemeinschaft", „Koinonia".

Zusätzlich geht die Vfn. auf die evangelischerseits eingebrachten Vorschläge zur „föderativen Union", „korporativen Union", „Abendmahlsgemeinschaft", „gegenseitigen Anerkennung", „praktischen Zusammenarbeit" ein und ebenso auf die römisch-katholischerseits genannten Vorschläge zur „Gemeinschaft von Gemeinschaften" und zu „Schwesterkirchen".

Schließlich nimmt sie kurz Bezug auf die Diskussionsbeiträge einzelner Theologen: Jan Willebrands ekklesiale Typenlehre, Heinrich Tenhumbergs Ziel einer korporativen Wiedervereinigung, den Heinrich Fries/Karl Rahner-Plan „erkenntnistheoretischer Toleranz", Eilert Herms „Dialog über die Differenz", Oscar Cullmanns Modell der „Einheit in Vielheit", Erich Geldbachs „Ökumene in Gegensätzen", Konrad Raisers Vorschlag zur „Ökumene als universaler Haushalt Gottes" und Wolfgang Thönissens gestuftes Teilhabe-Modell.

Im 3. Hauptteil werden die „ekklesiologischen Grundlagen der Einheitsdiskussion" in der evangelischen und römisch-katholischen Theologie von den biblischen Quellen her in den evangelischen Bekenntnissen und in den lehramtlichen Texten des II. Vatikanums und der nachkonziliaren Zeit bedacht mit der Zuspitzung auf die brisanten Themen „Apostolische Sukzession und das Amt des Bischofs" und „Der universale Jurisdiktionsprimat und die Infallibilität des Papstes".

Im 4. Teil „Ausblick: Mögliche Konvergenzen in der Einheitsdiskussion" schlägt die Autorin in einem „Epilog" einen „eigenständigen Entwurf" als „Impuls" vor. Er sei „theologisch verantwortbar wie auch ökumenisch konsensfähig" und durch die von der Vfn. angestrebte Begriffsklärung im historischen Überblick abgesichert. Es handelt sich um die „Einheit in Vielheit" als Synthese des Modells „versöhnte Verschiedenheit" mit ihren spirituellen Grundlagen und Traditionen und des Modells der „organischen Union" mit den strukturellen Konsequenzen. Als „konkrete Vision" schlägt Jutta Koslowski ihr Modell der „Einheit in Vielheit" vor. In anregender Weise beschreibt sie 1. „die Idee: Strukturelle Einheit und spirituelle Vielheit", 2. „die Voraussetzung: Aufhebung der Lehrverurteilungen", 3. „die Grundlage: Gemeinsames Glaubensbekenntnis", 4. „der Vollzug: Gemeinschaft der Kirchen", 5. „die Folge: Institutionelle Gestalt", 6. „Schluss: Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Kircheneinheit", die heute vor allem und mehr gewollt werden muss.

3. Nicht nur wegen der umfangreichen Stoffsammlung und Textanalysen zum Thema wird jeder, der sich mit dem Themenfeld „Einheit der Kirche und Einheitsmodelle“ beschäftigt, an dieser Arbeit nicht vorbeikommen. Gerade auch der mutige Vorschlag für eine eigene „konkrete Vision“ im Modell „Einheit in Vielheit“ mit den sechs genannten Konstitutionselementen wird zur Auseinandersetzung und zum Weiterdenken dieses wichtigen Themas ökumenischer Forschung herausfordern. Dabei werden gewiss die strukturellen, institutionellen und rechtlichen Folgen kontrovers zu diskutieren und weiter zu bedenken sein. Insofern stellt die Arbeit weit über die Stoffsammlung hinaus einen ökumenischen Impuls dar.

Michael Plathow

Fernando Enns / Martin Hailer / Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches (Festschrift für Dietrich Ritschl zum 80. Geburtstag), Beih. zur ÖR Nr. 84. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 2009. 314 Seiten. Kt. EUR 24,–.

Das Programmwort von einer „Ökumene der Profile“ hat im Jahrzehnt nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre eine beachtliche Karriere gemacht. Als atmosphärischer Gradmesser scheint es den Zustand nach der bisweilen belächelten „Konsens-Ökumene“ angemessen zu erfassen. Dass sich diese Ökumene über eine theoretisch elaborierte Hermeneutik von Differenzen entwickelt hat, geriet demgegenüber in den Hintergrund – wie die Dringlichkeit des ökumenischen Anliegens selbst.

Demgegenüber setzt die Festschrift für Dietrich Ritschl, die Fernando Enns, Martin Hailer und Ulrike Link-Wieczorek unter dem Gegentitel „Profilierte Ökumene“ herausgegeben haben, ein bemerkenswertes Ausrufezeichen. Basierend auf theologischen Anliegen ihres Lehrers, gehen sie Ökumene unter dem Vorzeichen ihrer notwendigen und bedrängenden Gegenwart an. Drei Differenzfaktoren, die sich mit dem Werk Dietrich Ritschls verbinden, orientieren ihr Interesse: der dialogische und zugleich pragmatische Überschuss jeder Theologie, der nicht zuletzt das ökumenische Handeln erkenntnistheoretisch zu evaluieren erlaubt; die Einsicht in die sprachliche Modellierung unserer theologischen Konzepte und also der metaphorischen Sprengung jeder Form von Univizität; schließlich die Bestimmung jener „impliziten Axiome“, die Ritschl zum Ausgangspunkt seiner theologischen Denkform-Analysen gemacht hat (8f). Mit jedem dieser Aspekte geht eine notwendige Relativierung einher – und ohne sie kann Ökumene weder aus- noch vorwärtskommen. Abweichende Lebensweisen, unterschiedliche Sprachen und divergierende Wissensformen konstellieren nicht nur die Beziehungen zwischen den Konfessionen, sondern sind in ihnen selbst als unausweichliche theologische Konstitutionsfaktoren aufzuweisen. Auf ihrer Basis ergeben sich die Möglichkeiten, das ökumenische Gespräch mit modifizierten Konsenserwartungen anders und neu aufzusetzen – im Modus eines Verstehens in jenen Differenzen, die man wertschätzen kann, weil sie den Reichtum anderer Perspektiven einschließen. Sie müssen dabei keineswegs trennenden, erneut ausschließenden Charakter besitzen.

Darauf legt es diese Festschrift an. Sie riskiert in ihrem ersten Teil eine ökumenische Programmatik für das 21. Jahrhundert, die Ulrike Link-Wieczorek mit dem Kennwort einer „transkonfessionellen Dogmatik" aufsetzt (21–47). Ihr Ausgangspunkt nimmt den pastoralen Druck ernst, den die Auflösung konfessioneller Grenzen in den Gemeinden und Kirchen hervorruft. Das Christentum muss sich unter postkonfessionellen Bedingungen im Zuge einer „Ökumene des dritten Weges" vermitteln (45). Sie zeichnet sich in den Konsequenzen jener ökumenischen Begegnungen ab, die ein verändertes Verständnis der eigenen wie der anderen Konfessionalität erlauben und zu einer reziprok offenen, genau darin aber bestimmten kirchlichen Identität anleiten. Sie ist nicht beliebig, sondern durch eine entscheidende Herausforderung justiert: sich „mit Gott und vor Gott" auszuweisen (44). Das kommt zur Geltung, wo eine christliche Koinonia heute relevanter Gottes-Stellvertretung entsteht. Mit anderen Worten: wo das Evangelium gelebt wird. Das führt in den Kirchen zu einer praktisch geteilten „Kirchlichkeit" vor den konkreten Kirchen. Die Konsequenz, die Link-Wieczorek zieht, ist aufregend: „Die Ökumene der Zukunft wird sich daran entscheiden, wie es gelingen wird, die hier vor-ekklesiologische Gemeinschaftserfahrung bei bestehender Differenz als Erfahrung von Gemeinsamkeit nicht nur ernst zu nehmen, sondern in irgendeiner Weise zu ‚institutionalisieren', so dass sich an ihr dann doch die Sichtbarkeit der universalen Kirche zeigen kann" (47).

Diese ökumenische Differenzhermeneutik und -pragmatik bedarf weiterer theoretischer Entfaltung. Ansätze liefern die Beiträge von Peter Scherle („Zur Logik der Ökumenik", 48–75), Rudolf von Sinner („Ökumene im 21. Jahrhundert", 79–93) sowie von Thomas Wabel, der seine Überlegungen zu einer ökumenischen Grammatik sprachspieltheoretisch grundiert und mit dem Doppelbezug auf George Lindbeck und Ludwig Wittgenstein weitere Begründungsoptionen auf der projektierten hermeneutischen Linie einführt („Sprachspiel und Wirklichkeit", 94–123).

Der Übergang zum zweiten Teil, der sich „konfessionellen und kontextuellen Herausforderungen" (127ff) stellt, schließt folgerichtig an. Das gilt material für die Beiträge von Michael Preiss (184–207), der aus ozeanischem Kontext heraus das theologische Grundsymbol des „neuen Menschen" interpretiert, und von Uwe Gräbe (208–225), der die bedrängende Situation palästinensischer Christen zum Ausgangspunkt einer ökumenischen Problemanzeige im Rücken der „offiziellen" Ökumene macht: an der Schnittstelle (zu wenig gelebter) innerchristlicher wie (politisch aufgeladener) „abrahamitischer" Religionsökumene. Wie in formal-hermeneutischer Kontextualisierung die Bearbeitung von Differenzen zu wachsendem ökumenischem Verständnis und zu Handlungsoptionen verhelfen kann, belegen die beiden tauftheologischen Aufsätze von Fernand Enns („Die gegenseitig Anerkennung der Taufe als bleibende ökumenische Herausforderung", 127–158) und Martin Hailer („Taufanerkennung bei bleibend unterschiedlicher Lehre?", 159–183), die mit dem divergierenden Taufverständnis aus mennonitischer und lutherischer Tradition heraus die Unterschiede auf der Grundlage einer

„Hermeneutik des Vertrauens" (158) genauer präparieren. Der Vorschlag von Hailer bestätigt dabei die Valenz der ökumenischen Perspektivik, mit der Link-Wieczorek den Band ausgerichtet hat. Nach Hailer bleiben die Differenzen der mennonitisch-lutherischen Tauflehre bestehen. Ihre Aufhebung sei aber auch nicht projektiert. „Das Ziel der Bemühungen ist vielmehr, mit hinreichend guten Gründen die Taufpraxis in der jeweils anderen Konfession anerkennen zu können" (182). Damit zeichnet sich erneut ab, dass eine differenz- und handlungstheoretische Umstellung der ökumenischen Hermeneutik ansteht – und dass erst auf dieser Basis das ungelöste Problem der ökumenischen Zielvorstellungen und Einheitserwartungen angemessen erfasst werden kann.

Die Kontextualisierung der ökumenischen Theoriebildung wird auch mit den beiden abschließenden Hauptteilen des Bandes forciert („Zum jüdisch-christlichen Dialog", 229ff, mit Beiträgen von Reinhold Bernhardt, Barbara U. Meyer und Gesine von Kloeden-Freudenberg); „Zum Dialog der Religionen", 279ff mit Aufsätzen von Wolfram Weiße und Thomas Niedballa). Als eine besondere theologische Leistung muss der Akzent gewertet werden, den Dietrich Ritschl auf die Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs für die innerchristliche Ökumene gesetzt hat. Bis heute bleibt die „Ökumene in drei Dimensionen" (Thomas Fornet-Ponse) ein Desiderat der ökumenischen Erkenntnistheorie. Der Aufsatz von Reinhold Bernhardt führt in diesem Interesse die Unterscheidung zwischen Christus als Weg zum Heil und dem eschatologischen Ziel der Gottesherrschaft ein, die er – exegetisch über Helmut Merklein und Marlis Gielen vermittelt – an der paulinischen Theozentrik festmacht. Die Christologie wird Gott funktional zugeordnet. Das führt Bernhardt zu der These, dass die Nichtchristen „zwar auf dem von Christus eröffneten Weg in die Gottesherrschaft eingehen (vgl. Röm 5,18f), sich aber nicht auf Christus als Ziel dieses endzeitlichen Weges zubewegen" (246). Im Horizont des religionspluralistischen Paradigmas wie der – zumal katholisch – neu entbrannten Debatte um die sogenannte „Judenmission" gewinnt diese These den Status einer notwendigen *quaestio disputata* – mit Klärungsbedarf wie Anregungspotential. Letzteres verspricht der vorliegende Band in mancher Hinsicht – und so ist eine Festschrift entstanden, die ist, was sie anonnciert: *profilierte Ökumene*.

Gregor Maria Hoff

BIBELÜBERSETZUNG

Walter Klaiber / Martin Rösel, Streitpunkt Bibel in gerechter Sprache. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008. 127 Seiten. Br. EUR 9,80.

Die „Bibel in *gerechter* Sprache" erschien mit begleitenden Werbemaßnahmen im Herbst 2006 und erreichte schnell hohe Verkaufszahlen, schon bald waren Neuauflagen nötig. Die Übersetzung rief sofort heftigen Widerspruch hervor, der sich bis in Tageszeitungen hinein artikulierte. Mehrere Sammelbände zu dieser Übersetzung wurden von hochkarätigen Autoren publiziert, es fanden Tagungen dazu statt, Kongresse mit anderen Themen wurden von Fragen zu ihr förmlich überrollt. Dabei wurde die Debatte, ungeachtet aller Emotionalität und Heftigkeit, doch auf einem hohen theologischen, herme-

neutischen und philologischen Niveau geführt. Es wurden ebenso subtile wie harsche Urteile gefällt.

Nun, da die Hitze der Diskussion längst gewichen ist, erscheint im Herbst 2008 ein schmales Bändchen, das sich an ein breites Publikum wendet, vor allem an Nichttheologen und Nichttheologinnen in den Gemeinden. Seine Sprache ist verständlich, der Ton sachlich und unaufgeregt.

In einer kurzen Einleitung führen die Autoren in die allgemeine Problemlage des Bibelübersetzens ein, nennen verschiedene mögliche Übersetzungsabsichten (wirkungstreu, strukturtreu, kommunikativ, philologisch) und ordnen diesen die gebräuchlichsten Übersetzungen zu. Die über die Texttreue hinausgehenden Anliegen der „Bibel in *gerechter* Sprache" – nämlich Geschlechtergerechtigkeit, Gerechtigkeit im Blick auf den christlich-jüdischen Dialog und soziale Gerechtigkeit – seien ernst zu nehmen und grundsätzlich berechtigt. Diese Anliegen geben den Hauptteilen des Bändchens im Wesentlichen die Gliederung vor. Da wäre es richtig gewesen, in der Einleitung den Aspekt der sozialen Gerechtigkeit nicht durch den Grundsatz der „gegenwärtig verstehbaren Sprache" zu ersetzen (der sich auf Kirchentagsübersetzungen bezieht).

In den zwei Hauptabschnitten des Bändchens geben Martin Rösel, Alttestamentler an der Universität Rostock, und Walter Klaiber, ausgewiesener Neutestamentler und Bischof i.R., eine große Zahl von Anmerkungen zu vielen einzelnen Versen des Alten und des Neuen Testamentes. Sie greifen dabei einerseits die drei Gerechtigkeitsanliegen der Übersetzungen auf und orientieren sich andererseits an theologischen Kernfragen. So wirft in beiden Bibelteilen der Umgang mit dem Gottesnamen, der eng mit dem Aspekt der Geschlechtergerechtigkeit verbunden ist, mehr Fragen auf, als dass Probleme gelöst wären (Rösel 39). „Der Eindruck einer Beliebigkeit der Benennung Gottes verstärkt sich. [...] Das Verfahren [...] ist völlig von außen in die Texte eingetragen" (Klaiber, 93). Theologisch gravierender ist dies bei der Übersetzung der christologischen Hoheitstitel (Christus, Herr, Sohn, Menschensohn), die tendenziell auf eine eher mitmenschliche Ebene nivelliert werden (Klaiber, 114), während andererseits durch die Meidung des Wortes „Vater" besonders in den johanneischen Schriften eine „Entpersönlichung der Rede von Gott" spürbar ist (Klaiber, 91).

In einem lehrreichen Abschnitt erläutert Rösel, dass Auswahl und Anordnung der Schriften (AT und Apokryphen) ungewöhnlich, problematisch und in der Absicht nicht nachvollziehbar seien (40–44).

Dagegen kommt Klaiber an mehreren Stellen auf die paulinische Rechtfertigungslehre zu sprechen und kommentiert die Übersetzung des herausragenden Verses Röm 3,28: „Das ist ziemlich genau das Gegenteil von dem, was Paulus sagen wollte" (82).

Beiden Autoren ist ihr ehrliches Bemühen um Fairness in ihren Urteilen abzuspüren. So unterstreichen sie mehrfach, dass es „Passagen gibt, die glänzend übersetzt sind (Rösel, 57), dass „an manchen Stellen hilfreiche Lösungen" präsentiert werden (Klaiber, 114), dass jedenfalls die gute Absicht anzuerkennen sei (121).

Das Urteil, das sich aus den Einzelanmerkungen ergibt, fällt aber doch sehr kritisch aus: Rösel äußert das

schwerwiegende Bedenken, dass „Dinge in den Text projiziert werden, die dort nicht stehen" (61); Klaiber beobachtet mehrfach „das Phänomen, dass eine Übersetzung eher dem Neuschreiben eines Textes gleicht" (69, vgl. 79, 82, 83, 103, 106, 112, 113). Treffende Übersetzungen findet Klaiber eher dort, wo die vorgegebenen Gerechtigkeitsprinzipien nicht berührt werden (114).

Schließlich kommen beide Autoren gemeinsam zu dem folgenden Urteil:

- Oft werden Leser durch die Übersetzung „als Gesprächspartner bevormundet".
- Es gibt „eine Fülle von handwerklichen Schwächen", besonders im Blick auf Einheitlichkeit und theologische Zusammenhänge.
- „Bei einer großen Anzahl von Stellen wird der Sinn des Textes verändert." Mit Zustimmung wird Michael Moxter zitiert: „Die gute Gesinnung überflutet den Sinn des Textes."
- Die Übersetzung „erscheint in hermeneutischer Hinsicht unausgewogen", es „wird ständig gegen diesen Text [den Urtext] übersetzt".
- Die durchaus heikle paulinische Abgrenzung gegenüber dem Judentum dürfe nicht verwischt werden, sondern müsse als historisch bedingt erkennbar bleiben.
- Auch eine Interpretation der Rechtfertigungslehre, die sich von Luthers reformatorischem Verständnis lösen will, braucht eine konturierte, sinngetreue Übersetzung des Textes (121–123).

Und dann fragen sich die Autoren sogar, ob es nicht eine gruppendynamische oder sozialpsychologische Studie wert wäre zu erforschen, wie sich kompetente Bibelwissenschaftler und -wissenschaftlerinnen „in einen Prozess verstrickt" und „gegen ein kritisches Feedback immunisiert" haben können (123).

Der Rezensent erlaubt sich drei abschließende Anmerkungen:

1. Die Einleitung des Bändchens behandelt die Frage, was eine „gute" Bibelübersetzung sei, und nennt einige Maßstäbe: Sie übersetzt aus dem Urtext, zielt auf Einheitlichkeit und Lesbarkeit, enthält sich möglichst eigener Deutung und gibt nötigenfalls Erläuterungen (16f). Nun ist aber schon zuvor mitgeteilt worden: „Ob es wirklich ‚gute' Übersetzungen geben kann, ist grundsätzlich umstritten" (13) Aus rein wissenschaftslogischen Gründen drängt sich hier eher die folgende Frage auf: „Gibt es schlechte Übersetzungen?"

2. Die Autoren bringen die Fülle ihrer Einzelanmerkungen unter sechs Spiegelstrichen mit höchst kritischen Schlussfolgerungen (121ff; s.o.). Eine überraschende Volte lässt sie das Buch dann mit dem folgenden Satz beschließen: „Eine interessante Ergänzung, über die zu diskutieren sich lohnt, ist sie [die BigS] aber in jedem Fall" (125). Da fragen sich der Leser und die Leserin, ob die Autoren sich Bedingungen vorstellen können, unter denen sie zu einem anderen Abschlussurteil gekommen wären.

3. Gleich im Vorwort heißt es, „dass die theologische Wissenschaft sich zu wenig um die Kommunikation ihrer Forschungsergebnisse in die Kirche hinein bemüht hat" (8). Dies ist eine weitreichende Kritik, an die sich zwei Jahre nach Erscheinen der „Bibel in *gerechter* Sprache" gerade für die genannte Zielgruppe des Bändchens die Überlegung hätte anschließen lassen, warum in den heftigen Auseinandersetzungen „das Werk von Fachleuten aller theolo-

gischen Lager heftig kritisiert wird", während es „offensichtlich nicht wenige Bibelleser und -leserinnen" anspricht (17).

Christof Voigt

KIRCHE UND THEOLOGIE

Peter Gemeinhardt / Bernd Oberdorfer (Hg.), Gebundene Freiheit? Bekenntnistradition und theologische Lehre im Luthertum. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008. 292 Seiten. Kt. EUR 49,95.

Das lutherische Verständnis von Kirche und Theologie ist entscheidend dadurch geprägt, dass die Schrift als *norma normans* der Tradition als *norma normata* vorgeordnet wird. Was das aber im Einzelnen heißt – welche Begründungsmodelle für das normative Gefälle von Schrift und Tradition in der Reformationszeit entwickelt wurden, inwieweit der Traditionsbezug bei aller Traditionskritik tatsächlich bestehen bleibt, wie Lehrbildung unter Voraussetzung des lutherischen Normengefüges geschehen kann, diesen Fragen nachzugehen, unternimmt der vorliegende Sammelband. Für die Herausgeber war dabei ausdrücklich das Konzept einer „Ökumene der Profile" (Wolfgang Huber) leitend (vgl. 12), ohne dass allerdings das Unterscheidende betont würde. Über verschiedene Beiträge des Sammelbandes wird vielmehr deutlich, wie gerade in den Anfängen der Reformation das „evangelische" Selbstverständnis ein zutiefst „katholisches" war: wie „Konfessionalisierung" hier Abgrenzung von einer Tradition bedeutete, die als Engführung und Abweichung von dem „consensus Catholicae Ecclesiae Die" verstanden wurde.

Die Eigenart von Sammelbänden besteht oft darin, unter einer weiten Themenstellung Beiträge zu vereinen, von denen bei einem spezifischeren Interesse allenfalls zwei oder drei interessant sind. Mit diesem Sammelband hingegen, der auf eine Tagung an der Universität Jena zurückgeht, die im Oktober 2006 unter gleichnamigem Titel stattfand, gelingt es, das Thema „Bekenntnistradition und theologische Lehre" aus unterschiedlichen Perspektiven zu beleuchten, sodass ein differenziertes Gesamtbild entsteht: Es wird ein Bogen von den Ursprüngen (Teil I: Traditionsbindung und Traditionskritik in der Wittenberger Reformation) über das durch tief greifende Umbrüche markierte 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein (Teil II: Bekenntniskritik und Traditionsanschluss im neuzeitlichen Luthertum) geschlagen. Die Frage der Normativität der Schrift, die angesichts der weithin diagnostizierten Krise des Schriftprinzips noch einmal besondere Brisanz besitzt, wird unter historischem, systematischem und exegetischem Gesichtspunkt eigens erörtert (Teil III: Schriftprinzip und Bekenntnisbindung). Schließlich erfolgt eine Reflexion der institutionstheoretischen Bedingungen, die für den Prozess der Traditionsaneignung und -vermittlung maßgeblich sind und den lutherischen Lehrbegriff formieren (Teil IV: Lehrbildung und Lehrbeurteilung in der lutherischen Kirche).

Aufgrund dieser Anordnung vermögen die einzelnen Beiträge des Sammelbandes die Komplexität des Traditionsbegriffes immer mehr zu entfalten, d. h., die dem lutherischen Verständnis eigentümliche Dialektik von Traditionsverneinung, Traditionsbejahung und Traditionsbildung. Im Ergebnis kommt dabei weniger der kontroverstheologische Kontext als vielmehr der histo-

rische Befund zum Tragen, dass die lutherische Traditionskritik ihrerseits eine starke Traditionsbindung zur Voraussetzung hat. Dies aber ist ein Ergebnis, das den Sammelband, in dem sich überwiegend die jüngere Forschergeneration zu Wort meldet, gerade auch in ökumenischer Hinsicht besonders interessant macht.

Zwischen den einzelnen Beiträgen bleiben allerdings erkennbare Spannungen bestehen. Dies betrifft beispielsweise den gegenwärtigen Umgang mit der lutherischen Bekenntnistradition – sollte diese, um nur zwei der Alternativen zu nennen, in Aufnahme der theologischen Grundanliegen des Konkordienbuches fortgeführt oder im Gefolge der Harnackschen Bekenntniskritik auf einige wenige „zeitgemäße" Glaubenssätze reduziert werden? Dies betrifft beispielsweise aber auch das lutherische Verständnis von Lehre – handelt es sich hierbei um eine Größe, die zwar den historischen Umständen entsprechend um- und ausformuliert werden kann, mithin keinen fixierten Textbestand darstellt, in der Substanz jedoch unverändert bleibt? Das war immerhin die reformatorische Position, weshalb Philipp Melanchthon die zeitgenössische Kritik, er würde immer das gleiche Lied singen, positiv aufgenommen hat. Oder aber ist Lehre als prozesshaftes Geschehen zu denken, als „Fortschreibung" und „Weiterentwicklung"? Und welcher Stellenwert kommt in diesem Zusammenhang der lutherischen Lehre selbst zu – wird sie ihrem eigenen Anspruch, das Evangelium zur Sprache zu bringen, gerecht, oder stellt sie nur eine, historisch bedingt, zugespitzte theologische Position dar, die vom Zeugnis der Schrift oder aber, auch das eine Frage, von den gegenwärtigen Herausforderungen her zu verändern wäre? Hier besteht weiterer Klärungsbedarf. Ihn aufzuzeigen und damit zu weiteren Forschungen anzuregen, gerade darin besteht das besondere Verdienst dieses Sammelbandes.

Jennifer Wasmuth

Dr. Fritz Erich Anhelm, Evangelische Akademie Loccum, Münchehäger Straße 6, D-31547 Rehburg-Loccum / Dr. Christos Garidis, Blumenstraße 9, D-70182 Stuttgart / Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg / Prof. Dr. Michael Plathow, Beintweg 4, D-69181 Leimen / Dr. Christian Polke, SCAS Linneanum, Thunbergsvägen 2, S-75 238 Uppsala, Schweden / Yoav Sapir, Bergstraße 53, 69120 Heidelberg / Superintendent Frank Schürer-Behrmann, Ev. Kirchenkreis Fürstenwalde-Strausberg, Domplatz 4, D-15517 Fürstenwalde / Dr. Phillip Tolliday, School of Theology, Faculty of Education, Humanities, Law & Theology, Flinders University, GPO Box 2100, Adelaide SA 5001, Australia / Prof. Dr. Christof Voigt, Straußweg 31, D-70184 Stuttgart / Jennifer Wasmuth, Klöppelnstraße 1, 38444 Wolfsburg / Präsident Pfarrer Thomas Wipf, Präsidium Rat, Sulgenauweg 26, 3000 Bern 23.

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; Walter Klaiber / Tübingen; Rolf Koppe / Göttingen; Grigorios Larentzakis / Graz; Ulrike Link-Wieczorek / Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Christine Lienemann-Perrin / Basel/Bern; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Johanna Rahner / Bamberg (Redaktion); Konrad Raiser / Berlin; Stefanie Schardien / Hildesheim (Redaktion); Johann Schneider / Hannover (Redaktion); Oliver Schuegraf / Hannover (Redaktion); Barbara Rudolph / Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler / Münster.

Redaktion: Barbara Rudolph / Düsseldorf (presserechtlich verantwortlich)

Redaktionssekretärin: Gisela Sahm

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Redaktion: Ludolfusstraße 2–4, 60487 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: 1.1.2009)

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