N12<526800739 021
ubTÜBINGEN

Ökumenische Rundschau

Januar 2010 · 59. Jahrgang · Heft 1

Das Eis schmilzt – Wider die Ökumenische Eiszeit

mit Beiträgen zum Ökumenischen Kirchentag 2010
von Christoph Kähler, Günter Ruddat, Dorothea Sattler

Konvergenzdokument **„Voneinander lernen – miteinander glauben"**
(Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe)

Beiträge zur Taufanerkennung und Kirchengemeinschaft
von Urs von Arx, Matthias Haudel, Ivo Huber, Kim Strübind, Karl Heinz Voigt

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

INHALT Seite

Zu diesem Heft 1

Christoph Kähler, Hoffnung und Zuversicht 3

Günter Ruddat, Give me hope, Munich. Fünfmal Hoffnung (für die Ökumene) im Zwischenraum. Zum 2. Ökumenischen Kirchentag München 2010 6

Dorothea Sattler, In Zwischenzeiten. Nach dem ersten und vor dem zweiten Ökumenischen Kirchentag 17

Matthias Haudel, Die Taufe als ökumenischer Hoffnungsträger. Ein wachsender Konsens: seine Grundlagen und Perspektiven 37

Urs von Arx, Taufanerkennung und Kirchengemeinschaft. Kann und muss das zweite aus dem ersten folgen? Zugleich ein Aufruf zur Reform der Taufpraxis 60

DOKUMENTE UND BERICHTE

Ein Herr, ein Glaube – und darum auch: eine Taufe! Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben" aus lutherischer Sicht **(Ivo Huber)** 87

Ein Herr, ein Glaube – und darum auch: eine Taufe! Baptistische Anliegen im Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben" **(Kim Strübind)** 89

Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" (Eph 4,5) Konvergenzdokument der **Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)** 93

Bewegung in der innerdeutschen Ökumene. Kirchengemeinschaft zwischen Baptisten und Lutheranern in Bayern empfohlen **(Karl Heinz Voigt)** 120

Bericht von der Plenartagung der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung **(Stefanie Schardien)** 129

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

In memoriam. Professorin Dr. Fairy v. Lilienfeld (1917-2009) **(Dagmar Heller)** 133

Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher 136

Dieser Ausgabe liegt das Jahresinhaltsverzeichnis 2009 bei.

theol

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 2010 59. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Themen des 59. Jahrgangs:

Das Eis schmilzt – Wider die Ökumenische Eiszeit (Heft 1, S. 1-152)
Der dreieine Gott – ein Gott des Friedens und des Dialogs? (Heft 2, S. 153-304)
Konfession, Kultur und Menschenwürde (Heft 3, S. 305-464)
Der „Neue Atheismus" in der ökumenischen Diskussion (Heft 4, S. 465-600)

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Urs von Arx	Taufanerkennung und Kirchengemeinschaft. Kann und muss das zweite aus dem ersten folgen? Zugleich ein Aufruf zur Reform der Taufpraxis	60
Johannes Ehmann	„Seditio ad dexteram?" Luthers trinitarisch-christologische antiislamische Apologetik	219
Matthias Haudel	Die Taufe als ökumenischer Hoffnungsträger. Ein wachsender Konsens: seine Grundlagen und Perspektiven	37
Dagmar Heller	Menschenrechte, Menschenwürde und sittliche Verantwortung im kirchlichen Dialog zwischen Ost und West	308
Heinz-Gerhard Justenhoven	Gibt es eine orthodoxe Friedensethik?	415
Christoph Kähler	Hoffnung und Zuversicht	3
Rebekka A. Klein	Können wir auf den Frieden der Worte vertrauen? Eine Antwort auf Nicholas Sagovsky	182
Judith Könemann	Neuer Atheismus – intellektuelles Spiel oder gesellschaftliche Realität?	480
Ulrike Link-Wieczorek	Wider den „Gottprotz": Der „Neue Atheismus" als Herausforderung für eine ökumenische katechetische Theologie	492
Otto Luchterhandt	Menschenrechte, Religionsfreiheit und Orthodoxie. Leitsätze. (45. Essener Gespräche „Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie")	378
Hamideh Mohagheghi	Menschenrechte und Islam	403
Peter Neuner	Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche. Ein katholischer Ansatz	190
Andrew Pierce	Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche. Eine anglikanische Perspektive (Antwort auf Peter Neuner)	206

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4521

Günter Ruddat — Give me hope, Munich. Fünfmal Hoffnung (für die Ökumene) im Zwischenraum. Zum 2. Ökumenischen Kirchentag München 2010 — 6

Nicholas Sagovsky — Der dreieine Gott – Ein Gott des Friedens, der Gerechtigkeit und des Dialogs — 155

Dorothea Sattler — In Zwischenzeiten. Nach dem ersten und vor dem zweiten Ökumenischen Kirchentag — 17

Stefanie Schardien — Was nicht sein kann und doch sein soll. Christliche Einwürfe zur Machbarkeit des Glaubens — 510

Oliver Schuegraf — Deutsche Identität im neuen Europa aus christlicher Perspektive. Gedanken anlässlich einer Gedenktagung zum 100. Jahrestag des ersten Austausches englischer und deutscher Kirchen 1908/1909 — 242

Marina Shishova — Geistliche und politische Dimensionen des Verständnisses von Würde, Freiheit und Menschenrechten in der Russisch-Orthodoxen Kirche — 330

Uwe Swarat — (Trinitarischer) Monotheismus und gesellschaftlicher Pluralismus. Eine freikirchliche Perspektive (Antwort auf Peter Neuner) — 213

Stefan Tobler — Rezeption und Bedeutung der Menschenrechtsidee in der evangelischen Kirche — 388

Athanasios Vletsis — Der Krieg oder der „Dia-Logos" als Vater von allen? Von einer verfeindeten zu einer dialogischen Gemeinschaft in der Geschichte des Dreieinen Gottes (Antwort auf Nicholas Sagovsky) — 176

Athanasios Vletsis — Die letzte Bastion einer byzantinischen „Symphonie"? Die Deklaration der Russisch-Orthodoxen Kirche zu Menschenrechten (2008) als Ausdruck einer vormodernen Kirche-Staat Beziehung — 346

Saskia Wendel — Der „peinliche Vorfall" Religion. Positionen des „Neuen Atheismus" — 468

Werner Wolbert — Christentum und Menschenrechte im Konflikt? Zur Diskussion um die russisch-orthodoxe Erklärung zu den Menschenrechten — 363

Junge Ökumenikerinnen und Ökumeniker

Joane Beuker — Die Bedeutung von Kindern für die Ehe – eine Analyse der religiösen Begründungen für den deutschen und den afrikanischen Kontext — 525

Dokumente und Berichte

Ein Herr, ein Glaube – und darum auch: eine Taufe! Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben" aus lutherischer Sicht (*Ivo Huber*) 87

Ein Herr, ein Glaube – und darum auch eine Taufe! Baptistische Anliegen im Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben" (*Kim Strübind*) 89

Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" (Eph 4,5). Konvergenzdokument der *Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe* (*BALUBAG*) 93

Bewegung in der innerdeutschen Ökumene. Kirchengemeinschaft zwischen Baptisten und Lutheranern in Bayern empfohlen (*Karl Heinz Voigt*) 120

Bericht von der Plenartagung der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (*Stefanie Schardien*) 129

Die Stunde der Wahrheit. *Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen* 259

Das sog. „Kairos-Dokument" der Christen in Palästina. Versuch einer differenzierten Würdigung (*Stefan Meißner*) 275

Menschenrechte und christliche Moral. Eine Antwort der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (*GEKE*) auf die Grundsätze der russisch-orthodoxen Kirche über „menschliche Würde, Freiheit und Rechte" 423

Erfahrungen als Minderheitskirche. Eingangsstatement beim Podium „Minderheitenkirchen in der Ökumene" auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag in München, am 15. Mai 2010 (*Christoph Klein*) 431

„Religiöse Kultur im Kontext weltlicher Bildung." XVI. Internationale Kyrill-und-Method-Vorlesungen vom 26. bis 28. Mai 2010 in Minsk (*Marina Kiroudi*) 436

„Unser tägliches Brot gib uns heute." Rückblick auf die Elfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) (*Martin Junge*) 543

Botschaft der Elften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (*LWB*) 547

Erklärung. Beschlussfassung zum lutherischen Erbe der Verfolgung der „Täufer" (*Elfte Vollversammlung des LWB*) 554

Antwort der Mennonitischen Weltkonferenz auf die Beschlussfassung des Lutherischen Weltbundes zum Erbe der Verfolgung von TäuferInnen durch LutheranerInnen. Vorgetragen von *Präsident Danisa Ndlovu* (Simbabwe) 556

Edinburgh 2010. Gemeinsamer Aufruf (*Weltmissionskonferenz,* 2. bis 6. Juni 2010) 559

Die ökumenische Bewegung des Kreuzes. Predigt für den Gottesdienst zur Einführung von Olav Fykse Tveit in sein Amt als Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (*Olav Fykse Tveit*) 561

War das das Ende von allem? (*Duncan Reid*) 566

Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit (*Walter Klaiber*) 573

Zur Diskussion

„We hear the cry of our children." Bericht vom jährlichen Treffen des Koordinierungskomitees (COCOP) für die Zusammenarbeit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien und im Heiligen Lande (ELCJHL), 4. bis 6. Mai 2010 (*Inken Wöhlbrand*) 438

Erklärung des EMOK-Exekutivausschusses zu: Die Stunde der Wahrheit. Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen (*Evangelische Mittelostkommission*) 443

Die Laien vernachlässigen, heißt nichts anderes, als den Frühling aus der Ökumene hinwegzunehmen (*Fritz Erich Anhelm*) 537

Dekade zur Überwindung von Gewalt

Ökumenische Agenda. „Ehre sei Gott und Friede auf Erden". Herausforderungen durch die Internationale Ökumenische Friedenskonvokation (IÖFK) (*Redaktionsgruppe der Konsultation*) 283

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam. Professorin Dr. Fairy von Lilienfeld (1917–2009) (*Dagmar Heller*) 133

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Alkier, Stefan / Deuser, Hermann / Linde, Gesche (Hg.)	Religiöser Fundamentalismus – Analysen und Kritiken	149
–	*Die Bibel in kurzen Erzählungen* – für den Orthodoxen Religionsunterricht. Hg. v. Österreichische Bibelgesellschaft	454
Bertelsmann Stiftung (Hg.)	Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008	591
Biewald, Roland (Hg.)	Die christlichen Konfessionen. Geschichte, Hintergründe und Glaubensinhalte	150
Dörr, Elfriede	Lernort Weltgebetstag. Zugänge zum ökumenischen Gebet durch den Weltgebetstag der Frauen	461
Gestrich, Christof	Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung	594
Hartlapp, Johannes	Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus unter Berücksichtigung der geschichtlichen und theologischen Entwicklung in Deutschland von 1875 bis 1950	299
Jung, Martin H.	Die Reformation. Theologen, Politiker, Künstler	297
Krötke, Wolf	Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie	295
Küster, Volker	„Gott/Terror – ein Diptychon"	458
Kyrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus'	Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, hg. v. Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen, Klaus Wyrwoll	451
Lehmann, Hartmut (Hg.)	Transatlantische Religionsgeschichte. 18. bis 20. Jahrhundert	589
Oeldemann, Johannes	Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? Kleine Einführung in die Ökumene	460
Orth, Gottfried	Friedensarbeit mit der Bibel. Eva, Kain & Co.	457
Pochoshajew, Igor (Hg.)	Für mich sind alle Menschen Gottes Kinder. Theologie, Ökumene und geistliche Praxis bei Aleksandr Men'	455
Raiser, Konrad	Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung	599
Riecker, Siegbert	Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung	597

Sattler, Dorothea / Wenz, Gunther (Hg.)	Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. III. Verständigungen und Differenzen	143
Schäfer, Heinrich Wilhelm	Kampf der Fundamentalismen – Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne	588
Schneider, Margarete	Paul Schneider. Der Prediger von Buchenwald	300
Skibbe, Eugene M.	Edmund Schlink. Bekenner im Kirchenkampf – Lehrer der Kirche – Vordenker der Ökumene	296
Synek, Eva M. (Hg.)	Frauenrollen und Frauenrechte in der europäischen Orthodoxie	145
Tamcke, Martin	Im Geist des Ostens leben. Orthodoxe Spiritualität und ihre Aufnahme im Westen. Eine Einführung	302
Vereinigte Evangelische Mission (Hg.)	„It takes two. The ordination of women in the member churches of the United Evangelical Mission“	147
Weinrich, Michael & Burgess, John (Ed.)	What is Justification About? Reformed Contributions to an Ecumenical Theme	595



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

mit einer großen Taufgedächtnisfeier endete der 1. Ökumenische Kirchentag im Jahre 2003 in Berlin. Die hohen Erwartungen, dass mit der Jahrtausendwende auch eine Wende in der Geschichte der getrennten Kirchen eintreten könnte und die Kirchen sich gegenseitig zum Tisch des Herrn einladen würden, hatten sich nicht bestätigt. Aber das Gedächtnis der Taufe im großen Abschlussgottesdienst erinnerte daran, dass die Kirchen in all ihren Unterschieden einen gemeinsamen Grund und ein gemeinsames Ziel haben. In Christus getauft, in seine Nachfolge gerufen, in die Verheißung seiner Auferstehung hineingenommen, das eint Christinnen und Christen über alle Konfessionsgrenzen hinweg.

Noch während des Kirchentages wurde die Forderung nach einem 2. Ökumenischen Kirchentag laut. Ihre Hoffnung, ihren Willen zu einem gemeinsamen Weg, ihr Wissen um die Verantwortung in der Welt haben Menschen aus den verschiedenen Kirchen auch nach dem Ökumenischen Kirchentag zusammen gehalten. Es zeigt sich, dass der ökumenische Weg unumkehrbar ist.

Dorothea Sattler geht die Wegstrecke vom 1. zum 2. Ökumenischen Kirchentag ab und zeigt auf, wie die ökumenische Landschaft sich weiter entfaltet und entwickelt hat. Sie spricht von Zwischenzeiten, *Günter Ruddat* in seinem Beitrag vom Zwischenraum. Beides deutet das Unfertige, noch Offene an, das „schon jetzt" aber „noch nicht", das die Haltung des Hoffenden ist. Das Motto des Ökumenischen Kirchentages „Damit ihr Hoffnung habt" ist ein Motto für Menschen, die auf dem Weg sind, die es sich gefallen lassen, in diesen Zwischenzeiten und Zwischenräumen das Ziel noch nicht erreicht zu haben.

Darum ist dieses Heft, das den 2. Ökumenischen Kirchentag in den Fokus nimmt, ein Plädoyer für die Hoffnung und gegen die ökumenischen Negativ-Analysen.

Die biblische Grundlage für dieses Plädoyer entfaltet *Christoph Kähler*, der dem Motto des 2. Ökumenischen Kirchentages aus dem 1. Petrusbrief nachgeht.

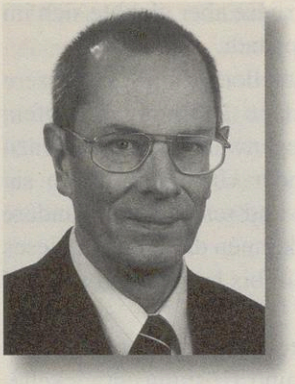
Der zweite Schwerpunkt des Heftes nimmt ebenfalls auf den Ökumenischen Kirchentag Bezug und greift die Taufgedächtnisfeier des Schlussgottesdienstes aus dem Jahre 2003 auf. Seit dem 1. Ökumenischen Kirchentag und vor allem seit der wechselseitigen Taufanerkennung von Magdeburg 2007 hat sich das Interesse an den theologischen Implikationen der Taufe neu entwickelt. Es zeigt, dass auch die klassischen Topoi der ökumenischen Theologie, wie sie seit der Lima-Erklärung diskutiert werden, nicht einfach abgeschlossen sind. Nicht umsonst formuliert *Matthias Haudel* „Die Taufe als ökumenischer Hoffnungsträger" in seinem Beitrag. Und der alt-katholische Theologe *Urs von Arx*, der ebenfalls die Taufanerkennung von Magdeburg aufgreift, fragt nach einer Taufekklesiologie, die weit über den Wasserritus hinaus geht, den wir gemeinhin als Taufe bezeichnen, und plädiert für eine Reform der Taufe im Sinne der ostkirchlichen und täuferischen Tradition einer ganzheitlichen christlichen Initiation.

Ein besonderer Schritt in der Tauftheologie ist das in Bayern entstandene Konvergenzdokument der Lutheraner und Baptisten, das unter dem originellen Namen BALUBAG (Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe) bekannt geworden ist. Wir drucken es hier im Wortlaut ab, zusammen mit einer kurzen Einführung der beiden Vorsitzenden der mehrjährigen theologischen Arbeitsgruppe *Ivo Huber* und *Kim Strübind* und einem ersten Kommentar des Methodisten *Karl Heinz Voigt*. Das Dokument hat direkt nach der Veröffentlichung große Aufmerksamkeit gefunden, wurde in beiden Kirchen schon intensiv diskutiert und wird, vor allem im kongregationalistisch geordneten Bund der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden (Baptisten) einen längeren Rezeptionsprozess durchlaufen. Es ist dem theologischen Gehalt des Dokumentes zu wünschen, dass es aufmerksam gelesen und in seiner Intention aufgenommen wird.

Zuletzt bleibt noch zu sagen, dass im Herausgeber- und Redaktionskreis der Ökumenischen Rundschau vor allem durch den Eintritt in den Ruhestand ein größerer personeller Wechsel stattfindet, ohne dass sich die Konzeption der Zeitschrift grundsätzlich ändert. Allen, die sich mit diesem Jahr aus der Mitarbeit der Ökumenischen Rundschau zurückziehen, ohne sich gänzlich aus der Ökumene zu verabschieden, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Den Leserinnen und Lesern wünsche ich eine interessante Lektüre und im Sinne des Mottos des Ökumenischen Kirchentages eine kräftige ökumenische Hoffnung!

Ihre Barbara Rudolph



Hoffnung und Zuversicht

VON CHRISTOPH KÄHLER[1]

Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. (1Petr 1,3)

Wer hat Hoffnung nötig? Wann ist sie nötig? Was hilft sie?

Hoffnung und Zuversicht sind so nötig wie das tägliche Brot für die, die ihren Alltag kaum oder gar nicht bewältigen. Menschen brauchen sie, die fürchten müssen, den nächsten Tag nicht zu überstehen, weil sie – in welcher Zeit auch immer und in welcher Form auch immer – in einer feindlichen Fremde leben. Wer meint, im Schlaraffenland zu leben (und sich doch eigentlich schon in der Hölle materieller Erfüllung der eigenen Wünsche befindet), dem muss Hoffnung ein Fremdwort bleiben.

Der erste Petrusbrief wird erfahrungsgemäß dann intensiv gelesen und hilft Glaubenden, wenn Menschen und Gemeinden den Eindruck haben, dass sie schon wieder im „babylonischen Exil" leben oder sogar vegetieren müssen. „Babylon" dient dem Verfasser wie auch späteren Generationen der Kirchengeschichte als Deckname für die jeweilige politische Herrschaft und ihre evangeliumsfeindlichen Auswirkungen. Damals am Ende des ersten Jahrhunderts dürfte Babylon der Deckname für das Römische Reich und seinen religiösen Anspruch an alle Bürger und Einwohner sein. Die Gemeinden jedenfalls, die der Brief anspricht und tröstet, haben reichliche Verfolgungserfahrungen. Die waren besonders schmerzhaft, weil sie vor

[1] Prof. Dr. Christoph Kähler war von 2001 bis 2008 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen. Vom 1. Januar bis zum 1. Juni 2009 war er einer von zwei Bischöfen der fusionierten Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland. Außerdem war er bis Oktober 2009 stellvertretender Ratsvorsitzender der EKD und ist seit April 2008 auch Mitglied im Deutschen Ethikrat. 1992 wurde er zum Professor an der Theologischen Fakultät der Leipziger Universität berufen und war dort von 1997 bis 2000 Prorektor für Lehre und Studium.

allem von der eigenen Nachbarschaft ausgingen; diese aber glaubte sich im Einvernehmen mit der großen Politik in der Hauptstadt.

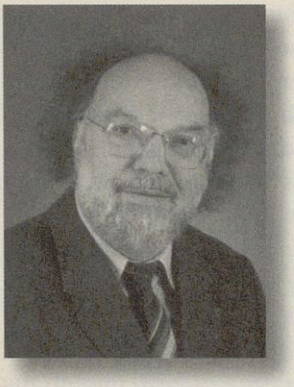
Die Gemeinden in Kleinasien haben keinen aktuellen Grund, auf bessere Zeiten zu warten, und können überhaupt nur dann Hoffnung schöpfen, wenn sie sich dazu das totale Gegenteil ihrer Gegenwart vorstellen. Dazu sind sie offenbar in der Lage! Trotz verheerender Umstände haben sie offenbar dieses Trostbuch für sich angenommen und reichen es an andere Mitchristen in ähnlicher Lage weiter. Nur darum können die Kirchen dieses Dokument der Hoffnung gegen allen Augenschein bis heute lesen und auf Gottes überraschende Hilfe vertrauen lernen.

Kein Wunder, wenn Martin Luther seiner Wittenberger Gemeinde 1523 aus diesem Brief in stürmischen Zeiten Zuspruch und Tröstung entwickelte. Verständlich, dass er Spott und Hohn über seine Gegner ausgoss. Aber auch in viel jüngeren Zeiten haben sich verfolgte und diskriminierte Christen immer wieder zu diesem Brief und seinem Evangelium geflüchtet. Da waren es dann, wie in der DDR, in der Regel keine innerkirchlichen Gegner, sondern da bot dieser Brief mit seiner Hoffnungsbotschaft so etwas wie ein gemeinsames Dach für alle Schutzsuchenden. Denn aus dem gemeinsamen Hören in einer prekären Lage ergaben sich auch wieder neue Übereinstimmungen und Entdeckungen einer Ökumene der Bedrängten. Es war gut, die Gemeinschaft derer zu spüren, die sich ebenfalls nicht an dem befohlenen Jubel beteiligen konnten und wollten, ja dafür schwere persönliche Nachteile in Kauf nahmen.

Der Grund jeder Hoffnung besteht zunächst und grundsätzlich für den ersten Petrusbrief allein im Sieg Gottes über den Tod, dort also, wo nichts mehr zu hoffen ist, in der Auferstehung Jesu. Nicht die eigenen Kräfte, auch nicht die Unterstützung durch die Gleichgesinnten, nicht einmal die Hoffnung auf das künftige Scheitern der Verfolger begründen die lebenssichernde Zuversicht. Der Briefschreiber erinnert die Gemeinden an die Wunder, die das Volk Gottes im Lauf seiner Geschichte erlebt hat und konzentriert diese in dem Schicksal Jesu Christi. Das durchbricht die entscheidende Schranke für alle Lebenden und erweist die Sehnsüchte derer, die Gott auch noch im Reich des Todes die Herrschaft zutrauen.

Diesem Glauben folgen Konsequenzen im Alltag, in dem die Gemeinden dieses Briefes offensichtlich an ihrem Lebensstil als andersartig, als Christen zu erkennen sind. Sie leiden dafür, nehmen die Entfremdung zwischen Heiden und christlicher Gemeinde hin und weigern sich Mitläufer zu werden.

Daran wird zumindest eines deutlich: Hoffnung, ein von Hoffnung gekennzeichnetes Leben, versteht sich nicht von selbst, muss sich oft gegen erhebliche Widerstände behaupten, braucht einen langen Atem und wird nicht mit kurzfristigen Erfolgen rechnen. Doch zugleich erinnern sich Christen untereinander an erfüllte Hoffnungen, an Durchbrechungen des trostlosen Alltags und an den Ostertag. Denn es kann alles ganz anders werden, weil einer alles verwandeln kann, Gegenwart und Zukunft.



Give me hope, Munich

Fünfmal Hoffnung (für die Ökumene) im Zwischenraum

Zum 2. Ökumenischen Kirchentag München 2010

VON GÜNTER RUDDAT[1]

Spielraum Hoffnung[2]

Hoffnungslos
Hoffnungslose
Lose Hoffnung
Los Hoffnung

Offen
Hoffen
Hoffentlich

1. Hoffnung zwischen Resignation und Utopie

Gimme me hope, Jo'anna, dieser überraschend politische Popsong des aus Guayana stammenden Eddy Grant (* 1948), fiel mir als erstes ein, als klar war, für welches Leitwort sich das Präsidium des 2. Ökumenischen Kirchentags München 2010 hoffnungsvoll entschieden hatte … und damit

[1] Günter Ruddat arbeitet als Professor für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/ Bethel, seit 1997 ist er Vorsitzender des Ständigen Ausschusses Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier (AGoFF) beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, Mitglied des Präsidiums des 2. Ökumenischen Kirchentags München 2010 und evangelischer Vorsitzender der Koordinierungsgruppe Gottesdienste.

[2] Die den Abschnitten dieses Beitrags jeweils voran- oder nachgestellten Texte stammen aus meiner Feder und sind dem Materialheft: *Kirchentagssonntag 31. Januar 2010* entnommen, zum Herunterladen: http://www.oekt-zeichenderhoffnung.de/index.php?inc=kirchentagssonntag.

war dann auch eine erste Annäherung an dieses (theologische) Schlüsselwort[3] des Mensch- und Christseins angesagt:

Dieser Reggae-Titel aus dem Jahr 1988, ein Hit kurz vor der Wende in Deutschland, forderte damals das Ende der Apartheid in Südafrika und machte das fest an einer „führenden" Stadt des Landes: Johannesburg. Diese vielschichtige Metropole wird wie eine unglückliche Liebe angesprochen, die nur wenige Menschen glücklich macht und sich um den Rest nicht kümmert, die ihr Gold einsetzt, um Waffen zu kaufen, und dafür in Kauf nimmt, dass Menschen, die Söhne der Mütter von Soweto, auf der Strecke bleiben; eine Stadt, die nicht wahrnimmt, wie deren hochgestellte Freunde ihre Fahnen nach dem Wind drehen und alles und jedes erklären können. Dagegen bleibt mit denen, die für Jesus arbeiten (wie der „friedvolle Erzbischof", gemeint: Desmond Tutu) die ungebrochene und ungeduldige Hoffnung, *„before the morning come"* (bevor der Morgen anbricht), dass vielleicht etwas Druck helfen kann, um begreifen zu lernen, wie Menschen in Eintracht leben können, damit sich das Blatt wendet und die blinden Augen der Stadt endlich geöffnet werden.

Mir geht dieser Song nach, nicht nur im Blick auf andere Metropolen, etwa Ruhr 2010 oder eben München, sondern gerade auch im Blick auf gelebte Ökumene, wie viel offensichtliche und ausgesprochene Hoffnung, wie viel augenscheinliche und unausgesprochene Apartheid noch immer grassiert – gerade auch unter Christinnen und Christen.

Und mir kommt dieses Lied der Hoffnung immer wieder in den Sinn, wenn ich all die Bedenken höre, wenn ich an die aktuellen Urteile und Vorurteile denke, die sich mit der Fußballweltmeisterschaft am Kap der Guten Hoffnung im Sommer 2010 verbinden, nur kurze Zeit nach dem Ökumenischen Kirchentag, und die so leichtfertig verdrängen, was auch in unseren Breitengraden etwa vor der Feldherrnhalle 1923 oder bei den Olympischen Spielen 1972 oder in der U-Bahn 2009 in München geschehen konnte.

Eröffnung I
... damit ihr Hoffnung habt,
kommen wir zusammen
im Namen Gottes,
... damit ihr Hoffnung habt,

[3] Vgl. zur Kurzinformation z. B. *Werner H. Ritter*: Hoffnung/Ewiges Leben, in: *Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Werner H. Ritter:* Theologische Schlüsselbegriffe: biblisch, systematisch, didaktisch. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, Band 1) Göttingen 1999, 154–166.

feiern wir gemeinsam
Jesus Christus,
... damit ihr Hoffnung habt,
teilen wir miteinander
Gottes guten Geist.

2. Zwischen Liebe und Hoffnung

Bevor sich das Präsidium für das Leitwort des 2. Ökumenischen Kirchentags entscheiden konnte, versuchte es, in einem eigenen Beratungsprozess eine inhaltliche Verständigung darüber zu erzielen, worum es eigentlich in München 2010 gehen könnte und gehen sollte. Eine „Orientierungshilfe"[4] fasst diesen Prozess in der Spannung zwischen „Christsein in der Gesellschaft – Christsein für die Gesellschaft" zusammen und stellt als Eckdaten einer möglichen Agenda, was denn gegenwärtig „Christsein heißt" drei Punkte vor: „Ökumene vorantreiben – die Vielfalt achten – Verantwortung übernehmen."

Auf diesem vor Ort dann zu konkretisierenden Hintergrund werden von einem kleinen Kreis bis zum abschließenden Plenum mögliche biblische Konkretionen und Perspektiven angedacht, die zugleich ansprechend und konzentrierend geraten sollten. Dabei kristallisieren sich auf dem Weg zum Leitwort zwei bedeutende Brennpunkte des Christseins im Alltag heraus: Liebe und Hoffnung. Die Trias aus dem neutestamentlichen Hohelied der Liebe des Paulus (1Kor 13,13) steht da in besonderer Weise Pate und wird in allen Variationen sprachlich bewegt – nicht weniger das Motiv der Hoffnung, vorzugsweise im Kontext des 1. Petrusbriefes[5]. Die Erinnerung an die offene Einladung „Ihr sollt ein Segen sein", das Leitwort des 1. Ökumenischen Kirchentags Berlin 2003, stiftet schließlich an, keine plakative Formulierung zu wählen, die sich nicht auch nach außen öffnet und für Menschen verständlich ist, die nicht von vornherein als Christinnen und Christen anzusprechen sind, wie es etwa für das exklusive „weil *wir* Hoffnung haben" gelten würde. Vielmehr sollte ein Motto gefunden werden, mit dem der Ökumenische Kirchentag und die hinter ihm stehenden Christenmenschen und Kirchen sich öffnen, auf die Menschen zugehen und zur Begegnung und zum gemeinsamen Weiterdenken und Handeln einladen: „... damit *ihr* Hoffnung habt", eine der Übersetzung Martin

[4] Zum Herunterladen als pdf-Datei: http://www.oekt.de/programm/orientierungshilfe.html.
[5] Vgl. aktuell: *Thomas Söding* (Hg.): Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief, Stuttgart 2009.

Luthers entlehnte Formulierung aus dem 1. Petrusbrief (1,21), oder wie es dann vom Präsidium erläutert wird, „in einer Zeit von Umbrüchen und einer tiefgreifenden Vertrauenskrise … mit dem Verweis auf die gemeinsame Hoffnung aller Christinnen und Christen ein Signal der Ermutigung (zu) geben".

So hat am Ende dieses Prozesses in großer Übereinstimmung die Hoffnung das letzte Wort. Der Horizont von „Gimme me hope, Jo'anna" weitet sich und wird auch musikalisch lebendig, wenn die Kölner a-capella-Band *Wise Guys*, die schon auf dem XX. Weltjugendtag in Köln 2005 aufgetreten ist und zu den Evangelischen Kirchentagen in Köln 2007 und Bremen 2009 die Motto-Songs beigetragen hat, auch 2010 wieder mit von der Partie ist und ein neues Lied der Hoffnung anstimmt (im ÖKT-Liederbuch: Gemeinsam weitergehen. Lieder und Gesänge zur Ökumene, München 2010, Nr. 14):

Damit ihr Hoffnung habt[6]

Die Hoffnung bleibt, dass „die da oben" bald begreifen, dass ihnen diese Erde nicht gehört.

Die Hoffnung bleibt, dass die Wirtschaft mal kapiert, dass sie nicht wachsen kann, wenn sie die Welt zerstört.

Auch wenn die Welt verrückt spielt: Glaubt weiter fest daran, dass vieles sich zum Guten wenden kann.

Damit ihr Hoffnung habt, damit ihr Hoffnung habt.
Feiert, lacht und singt, damit ihr Hoffnung habt.
Damit ihr Hoffnung habt, damit ihr Hoffnung habt,
und dass die Sonne scheint für jeden, der im Dunkeln tappt.
Damit ihr Hoffnung habt.

Die Hoffnung bleibt, dass einmal alle Religionen in Frieden mit Respekt koexistiern.

Die Hoffnung bleibt, dass die, die was zu sagen haben, die Wichtigkeit von Kindern realisiern.

Auch wenn die Welt verrückt spielt: Die Hoffnung stirbt zuletzt.

Zu glauben hat schon manchen Berg versetzt.

Damit ihr Hoffnung habt …

Die Hoffnung bleibt, dass mancher Amts- und Würdenträger eines Tages seine Eitelkeit vergisst.

Die Hoffnung bleibt, dass „evangelisch" und „katholisch" irgendwann kein Unterschied mehr ist.

Damit ihr Hoffnung habt …

---

[6] T: Daniel „Dän" Dickopf 2009. M: Edzard Hüneke 2009. © Edition WISE GUYS 2009. Der ÖKT-Song findet sich zum Herunterladen mit Noten und Gitarrengriffen auf http://www.oekt.de/service/download/toene.html.

Schon mit diesem Song wie mit den anderen Liedern zum Leitwort weitet sich – wie sich im Kontext der biblischen Zuspitzungen zeigen wird – der Spannungsbogen der Hoffnungsträgerinnen und -träger von dem bewahrenden und tröstenden Briefschreiber im Gewand des Petrus über die Protest-Sängerin in Gestalt der Maria bis in gegenwärtige Milieus und Szenen.

Eröffnung II
Gott, du hast Hoffnung,
Gott, du machst Hoffnung,
Gott, du bist unsere Hoffnung.

Hoffnung hat uns ins Leben gerufen,
Hoffnung begleitet uns alle Tage,
Hoffnung reicht über uns hinaus.

Wer macht uns Hoffnung?
Wer ist unsere Hoffnung?
Auf den setzen wir.

3. Zwischen Petrus und Maria

Kaum ist das Leitwort gefunden, da wollen die biblischen Texte für Gottesdienste und Bibelarbeiten ausgewählt und bedacht werden. Eine zweite Runde des Nachdenkens setzt ein, wieder vom kleinen Kreis bis ins Plenum des Präsidiums. Dabei geht der 2. Ökumenische Kirchentag einen Schritt über die entsprechende Vorbereitung für Berlin 2003 hinaus:

„Eine ökumenische Gruppe aus Bibelspezialisten und Menschen, die mit gottesdienstlicher und anderweitig praktischer Umsetzung und Übertragung biblischer Texte befasst sind, haben die Texte ausgesucht, die als biblische Stützpfeiler den 2. Ökumenischen Kirchentag stärken sollen. Sehr rasch kam es zu einem intensiven, regen Austausch, als wäre ein eingespieltes Team am Werk. Die unterschiedlichen Perspektiven behinderten einander nicht beim Sehen, sondern weiteten den Horizont und förderten das gegenseitige Verstehen. Daraus wuchs die Idee, … neben die exegetischen Hilfen auch Texte zu stellen, die Anregungen für die praktische Umsetzung geben."[7]

Dabei lädt das Leitwort aus dem 1. Kapitel des 1. Petrusbriefs (1,3–25) im Eröffnungsgottesdienst am Mittwochabend zu einem liturgischen Weg

[7] So Ellen Ueberschär und Detlef Staeps in der einleitenden Empfehlung des entsprechenden Kooperationsheftes von *Junge Kirche* und *Bibel heute* (zur Jahreswende 2009/2010 erschienen) mit einer Einführung in die Texte der Bibelarbeiten und Gottesdienste, einschließlich des ÖKT-Psalms 121.

ein, der in der zentralen Feier zu Christi Himmelfahrt mit Jesaja 57,14–21 einen Neuanfang für alle „Erniedrigten und Zerschlagenen" markiert und in den Bibelarbeiten von Donnerstag bis Samstag das Hoffnungszeichen des Regenbogens im Noah-Bund (Gen 9,8–17) aufnimmt, die Hoffnung auf Gerechtigkeit (Röm 8,16–25) mit Paulus reklamiert und mit der Rede vom Weltgericht (Mt 25,31–46) ein ökumenisches Kriterium nicht nur für Caritas und Diakonie heraushebt: Jesus wohnt in München und überall. Hoffnung ist präsent. In den konfessionellen Gottesdiensten am Samstagabend wird – nur auf den ersten Blick überraschend – das aktuell Fragmentarische und das vorläufig Menschenmögliche einer „Einheit in der Liebe" (Joh 17,20–26) liturgisch spürbar und sichtbar. So werden unterschiedliche Dimensionen biblisch gefüllter Hoffnung hoffentlich nachdrücklich erinnert und durchbuchstabiert, bevor dann im Schlussgottesdienst am Sonntag das Magnifikat, das revolutionäre Lied der Maria (Lk 1,46–55), angestimmt wird, das gemeinsam mit dem sich durchziehenden „ökumenischen Pilgerlied" des Psalm 121 die Menschen zurück in ihren Alltag begleiten wird.

Psalm 121 (Paraphrase)[8]
Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen:
Woher kommt mir Hilfe,
wer macht mir Hoffnung?

Ich setze meine Hoffnung auf den,
der mich anspricht und aufrichtet.
Das macht mir Mut – Tag für Tag.

Ich setze meine Hoffnung auf den,
der zu mir steht und mich nicht fallen lässt.
Das gibt mir Kraft – Tag und Nacht.

Ich setze meine Hoffnung auf den,
der mich begleitet und behütet.
Das ist ein Segen – ein Leben lang.

In dieser biblischen Linie gestaltet das im Sommer 2009 in Berlin gestartete *Pilgerprojekt* (siehe www.pilger-portal.de) nicht nur eine neue ökume-

[8] Diese Paraphrase des Psalms aus meiner Feder findet sich ebenfalls unter den „Liturgischen Bausteinen" im Materialheft: *Kirchentagssonntag 31. Januar 2010*, zum Herunterladen: http://www.oekt-zeichenderhoffnung.de/index.php?inc=kirchentagssonntag; vgl. auch das Pilgerprojekt des ÖKT.

nische Perspektive der Vorbereitung auf dem Weg von Berlin nach München, sondern auch ein Wahrnehmen des Ökumenischen Kirchentags als wegweisende Wallfahrt von vielen Orten.

Gebet zum Tag
Lasst uns beten ...
Du Gott, du bist die Hoffnung.
Ohne Hoffnung kann kein Mensch leben,
von Kindesbeinen an sind wir darauf angewiesen.
Du Gott, du bist Mensch geworden
in Jesus Christus, unserem Bruder,
er zeigt uns den Weg deiner Hoffnung.
Du Gott, du stiftest uns an,
deine Hoffnung zu erkennen und zu ihr zu stehen,
damit dein guter Geist, damit Leben sich ausbreitet –
heute und alle Zeit.

4. Zwischen Wasser und Brot[9]

Über das Wasser zu gehen, dazu laden die Plakate des 2. Ökumenischen Kirchentags 2010 in München ein, die biblische Anspielung (vgl. Mt 14,22–33) ist offensichtlich gedacht als eine Einladung zu weiteren mutigen Schritten auf dem langen Weg der kleinen und der großen Ökumene – gegen alle (allzu oft auch ökumenische) Hoffnungslosigkeit. Nicht nur der Weg des Petrus über das Wasser, sondern im Kontext der ausgewählten biblischen Texte auch der Weg Noahs und seiner Leute, der Weg des Gottesvolkes, der gequälten Kinder Gottes, der Weg des Josef mit der Maria und dem Kind sind gefährdet. Da ist es wichtig zu erinnern, zu wiederholen und durchzuarbeiten: „Ihr sollt, ihr könnt Hoffnung haben" – Gott geht unter allen Umständen mit. Da können sich Menschen gemeinsam auf den Weg machen, die Steine zu suchen, die auf dem Weg durch die Tiefen und Untiefen der Ökumene wie des ganzen Lebens festen Halt versprechen. Es gilt, nicht in Hoffnungslosigkeit zu versinken, sondern miteinander vertrauensvoll weiter zu gehen.

[9] In Anlehnung an den Beitrag von *Günter Ruddat / Dorothea Sattler*: Ökumene bei Wasser und Brot. Gottesdienstliche Feiern beim 2. Ökumenischen Kirchentag in München 2010, in: ZGP 28, 2010, H. 02, 19–20. Für die gestalterische Planung der Gottesdienste des 2. ÖKT zeichnen wie schon in Berlin 2003 Dorothea Sattler und ich in Zusammenarbeit mit mehreren Projektkommissionen als kath. bzw. ev. bzw. Vorsitzende der „Koordinierungsgruppe Gottesdienste" des ÖKT verantwortlich.

Die fünf liturgisch geprägten Tage vom 12.–16. Mai 2010 sollen mit ihren verschiedenen biblischen Zugängen diesen Spannungsbogen einer Gemeinschaft auf Hoffnung hin erfahrbar machen und nachvollziehen lassen. Dabei knüpft das Wasser an das Segenszeichen des 1. Ökumenischen Kirchentags in Berlin 2003 an: Beim Schlussgottesdienst vor dem Reichstag teilten bei einer Feier des Taufgedächtnisses mehr als 200.000 Menschen miteinander das Wasser und segneten einander mit dem Kreuzzeichen. Dieses eindrückliche Hoffnungszeichen versucht, die Gesamtliturgie des 2. Ökumenischen Kirchentags weiterzuentwickeln. Dazu stimmen an der Schwelle zum 2. Ökumenischen Kirchentag am Mittwochabend drei *Eröffnungsgottesdienste* ein – auf der Theresienwiese, auf dem Odeonsplatz (vor der Feldherrnhalle) und auf dem Marienplatz (vor dem Rathaus – in einfacher Sprache). Das anklingende Leitwort des 2. ÖKT aus dem 1. Petrusbrief und die Variation des Kirchentagspsalms fragen nachdrücklich: „Woher kommt meine Hilfe, woher kommt unsere Hoffnung?" (vgl. 1 Petr 1,21/Psalm 121) und führen über den *Abend der Begegnung* in der Münchener Innenstadt hinaus zur *zentralen Feier am Fest Christi Himmelfahrt.* Die Rede von „Gottes Himmel" unterstreicht dabei die globale ökumenische Perspektive, auf der Erde Frieden und Gerechtigkeit aufleben zu lassen und im Namen Jesu Christi zu bewirken. Gemeinsam erinnern sich die liturgischen Traditionen der christlichen Kirchen zu Christi Himmelfahrt an den Auftrag: Ehre sei Gott auf der Erde! Im Anschluss an drei konfessionelle eucharistische Gottesdienste (orthodox, evangelisch und römisch-katholisch) werden sich von drei Kirchen der Münchener Innenstadt aus Prozessionszüge zum Odeonsplatz bewegen, um sich dort gemeinsam unter ein Schriftwort zu stellen, das die Sorge für die Armen und die Bewahrung der Schöpfung als Dienst der Kirche auf der Erde anmahnt.

Ein *orthodoxer Vespergottesdienst in ökumenischer Gemeinschaft*, zu dem die orthodoxen Kirchen in München auf dem Odeonsplatz einladen, setzt dann in der Mitte des Kirchentags am Freitagabend unter der Überschrift: „Gesegnetes Brot miteinander teilen" den Pilgerweg dieser Tage fort. Dabei erweitert sich der orthodoxe Ritus der Artoklasia (Brotsegnung) zu einem ökumenischen Teilen des gesegneten Brotes, von Äpfeln und Wasser an 1000 Tischen in der Ludwigstraße. Menschen, die hier Platz nehmen, werden in dieser Feier miteinander Gemeinschaft leben, auf biblische Texte hören, singen, beten und ins Gespräch kommen.

Wie viel Übereinstimmungen in der liturgischen Gestaltung der Feiern von Abendmahl und Eucharistie bereits möglich sind, das soll sich auch in

München 2010 zeigen. Im Februar 2010 wird ein Materialheft erscheinen (Gemeindeinfo 3 mit dem Titel „Damit sie alle eins seien", erhältlich über http://www.oekt.de), in dem ein entsprechender Entwurf für die *konfessionellen* eucharistischen *Liturgien am Samstagabend* enthalten ist, den die gastgebenden Gemeinden in München vorbereiten. Nahezu alle liturgischen Elemente der Feier von Abendmahl und Eucharistie können im Wortlaut gemeinsam an getrennten Orten gefeiert werden: alle Lieder, die biblischen Schrifttexte und deren Auslegung, das Kyrie, das Gloria, das Glaubensbekenntnis, die Fürbitten, das Sanctus, das Vaterunser und der Segen.

Das Magnifikat – der Lobpreis Gottes im Mund von Maria (vgl. Lk 1,46–55) – erfährt in allen Konfessionen Anerkennung und Aufmerksamkeit. Die beiden Seiten des Christseins sind hier miteinander verbunden: die Doxologie (der Lobpreis Gottes) und die Anamnese (das Gedächtnis der Leidenden und die anrufende Klage vor Gott). Im Sinne der Grundausrichtung des 2. ÖKT wird der Schlussgottesdienst diese Spannung im Leben der christlichen Gemeinden aufnehmen: das Vertrauen auf Gott feiern und zugleich an die Not der Geschöpfe und der Schöpfung erinnern, und am Ende eine Wegzehrung, „Brot" mitgeben. Über die Tage in München hinaus soll damit ein Impuls wirksam werden, der angesichts der Sorge um die Ärmsten der Armen – auf Haiti und anderswo – alle Überlegungen zur Gestaltwerdung der Einheit der Kirchen auf institutioneller Ebene in den Hintergrund drängt. Der 2. Ökumenische Kirchentag könnte angesichts der Leiden in der Schöpfung ein stiller und sehr nachdenklicher werden.

Diese Linie eines Gottesdienstes im Alltag werden gegenüber Berlin 2003 auch die zunehmend vertrauten ökumenischen *Tagzeitengebete* in den gastgebenden Gemeindekirchen und an zentralen Orten deutlich machen, erwartend am Morgen, innehaltend am Mittag, dankbar am Abend und nachdenklich vor der Nacht. Über diesen geistlichen Schatz der Ökumene hinaus hat der 2. Ökumenische Kirchentag dazu eingeladen, Anregungen aus den Gemeinden und Initiativen aufzunehmen, Gottesdienste lebendig und vielfältig über die Konfessionsgrenzen hinweg zu feiern. Für die erstmals eingerichtete *Ökumenische Gottesdienstwerkstatt* (anknüpfend an ähnliche Initiativen auf Evangelischen Kirchentagen seit Hannover 2005) wurden aus einer Vielzahl von Gottesdienstbewerbungen bewährte und innovative Gottesdienstformen ausgewählt, die ökumenisch gefeiert werden können und die die Vielfalt des gottesdienstlichen Lebens in den Kirchen aufzeigen. Die ausgewählten Gottesdienste werden in fünf Werkstattkirchen gefeiert.

Gebet zum Credo
(in Anlehnung an 1. Kor 13,13)
Schöpfer der Liebe,
du lässt *Glauben* im Leben vor dir wachsen,
schenk unserem Glauben offene Arme.
Geist der Liebe,
du machst *Hoffnung* mitten im Leben, das wartet auf dich,
schenk unserer Hoffnung langen Atem.
Bruder und Schwester der Liebe,
du lebst *Liebe* in uns und mitten in unserer Welt,
schenk unserer Liebe große Augen.

5. Zwischen Orientierung und Verpflichtung

Über das gottesdienstliche und darüber hinaus reichhaltige kulturelle Programm hinaus wird Hoffnung auch nachhaltig in den Themenbereichen und der zugeordneten Agora (Markt der Möglichkeiten) zu buchstabieren sein:

- Verantwortlich handeln – Christsein in der einen Welt
- Miteinander leben – Christsein in der offenen Gesellschaft
- Suchen und finden – Christsein in pluralen Lebenswelten
- Glauben leben – Christsein in der Vielfalt der Kirchen

Das damit eröffnete Thementableau wird sich in einer Vielzahl von Projekten ausdifferenzieren und wird zeigen müssen, was Ökumene zu bewegen vermag in Zeiten der Globalisierung und der Ökonomisierung, der wachsenden Migration und eines zunehmenden Religionsgestöbers, in der Auseinandersetzung um Generationen und Geschlechter, um Ressourcen und zukunftsfähige Lebensstile – und nicht zuletzt um eine Ökumene, die sich gerade nicht auf das Miteinander von Evangelisch und Katholisch reduziert.

Die Erfahrung der Katholiken- und Evangelischen Kirchentage und nicht zuletzt des 1. Ökumenischen Kirchentages kann hoffnungsvoll stimmen, dass dies in einem Klima des Vertrauens und einer Kultur des Gesprächs sich vollziehen kann und so weit wie möglich „barrierefrei" geschieht und weiter geht – trotz aller immer wieder anzutreffender Dissonanzen. Hoffentlich werden am Ende Verpflichtungen entwickelt, die für Einzelne wie für ganze Kirchen auch Hoffnung einlösen, d.h. Gott und die Welt ins

Gebet nehmen. Das kann manchmal auch in einem Gedicht[10] oder einem Lied sich ausdrücken. Auf jeden Fall empfiehlt es sich nicht nur fünf Tage einzustimmen: Give me hope, Munich!

Danken und Bitten
(zum Weiterbeten)
Gott, Du Ursprung des Lebens,
wir danken Dir …
Gott, Du Atem des Menschen,
wir bitten Dich …
Gott, Du Hoffnung der Welt,
mach uns Mut …

[10] Vom 1. Januar 2010 bis zum Abschluss des ÖKT wird im Internet Tag für Tag ein Gedicht zu finden sein und so eine zeitgenössische Anthologie der Hoffnung entstehen lassen, die Anton G. Leitner, Herausgeber der Zeitschrift „Das Gedicht", initiiert hat (www.oekt.de), den Auftakt machte das Gedicht von *Kerstin Hensel:* „Die Hoffnung fährt schwarz."



In Zwischenzeiten

Nach dem ersten und vor dem zweiten Ökumenischen Kirchentag

VON DOROTHEA SATTLER[1]

I. Erläuterungen zur Themenwahl

Wer in einem Wörterbuch die Etymologie von „zwischen" herauszufinden versucht, wird – wie es zu erwarten ist – auf den Begriff „zwei" verwiesen.[2] Wer von Zwischenzeiten spricht, weiß um mindestens zwei Ereignisse. Es war in den Zeiten der Vorbereitung des Ökumenischen Kirchentages 2003 in Berlin (ÖKT 1) jedoch noch keineswegs selbstverständlich, dass auf dieses Geschehen ein zweites folgen wird, das mit dem ersten in eine Reihe gestellt werden kann, somit eine Folge begründet. Erst während der Tage von Berlin festigte sich die Rede vom „ersten" Ökumenischen Kirchentag sehr rasch. Diese insbesondere über die Medien verbreitete Sprechweise war wohl vor allem dem Eindruck geschuldet, solchermaßen bereichernde Tage dürften nicht die letzten ihrer Art gewesen sein. Erwartungen auf Zukunft hin waren geweckt worden. Lange zögerten die Verantwortlichen daher nicht mit der Bekanntgabe des Datums und des Ortes des zweiten Ökumenischen Kirchentages (ÖKT 2).[3]

---

[1] Prof. Dr. Dorothea Sattler hat den Lehrstuhl für Ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster inne und ist Mitherausgeberin der Ökumenischen Rundschau.

[2] Vgl. *Friedrich Kluge*: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Völlig neu bearbeitet von Elmar Seebold unter Mithilfe von Max Bürgisser und Bernd Gregor, Berlin – New York ^{22}1989, 822 und 820.

[3] Am 29. April 2005 haben das Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages und die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken einer entsprechenden Beschlussvorlage einer Delegation beider Trägerorganisationen zugestimmt und die Entscheidung in einer gemeinsamen Presseerklärung veröffentlicht:

Manchem christlich-ökumenisch engagierten Menschen erscheint es fraglich, warum es zwischen den beiden Ökumenischen Kirchentagen noch Katholikentage (2004 in Ulm, 2006 in Saarbrücken, 2008 in Osnabrück) und Evangelische Kirchentage (2005 in Hannover, 2007 in Köln, 2009 in Bremen) geben musste. Hätte nicht von 2003 an in jedem Jahr ein Ökumenischer Kirchentag stattfinden können? Die verantwortlichen Gremien, der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) und das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (ZdK) haben mit guten Gründen einmütig anders entschieden: Die Zwischenzeiten in ökumenisch offener konfessioneller Selbstbesinnung haben eine wertvolle eigene Bedeutung für die Ökumene.[4] Diese These möchte ich mit Blick auf ausgewählte Beispiele[5] anschaulich belegen. Ich erinnere zunächst an Vorgänge im Umfeld des ÖKT 1, die in den Folgezeiten von hoher Bedeutung waren (Abschnitt II.). Ich gebe sodann einen Einblick in ökumenische Akzente bei den Katholikentagen und bei den Evangelischen Kirchentagen in den Zwischenzeiten (Abschnitt III.). Ich frage sodann nach den Kontinuitäten und den Neuerungen in dem sich inzwischen abzeichnenden Programm des ÖKT 2 (Abschnitt IV.). Ich nehme abschließend (Abschnitt V.) die Frage nochmals auf, welche Bedeutung die Zwischenzeiten künftig haben können – eben jene vor dem zu erwartenden dritten Ökumenischen Kirchentag (2011 der Evangelische Kirchentag in Dresden, 2012 der Katholikentag in Mannheim, 2013 der Evangelische Kirchentag in Hamburg – soweit sind die Planungen).

„Zwischen" – die Zahl „zwei" reicht zur Bestimmung der Verhältnisse der Ökumenischen Kirchentage zueinander wohl bald nicht mehr aus. Immer wieder wird sich der Blick auf den ÖKT 1 richten. Jeder Anfang hat seine eigene Wertigkeit. Es bleibt schwer, die mit ihm verbundene Hoffnung je neu zu bestärken.

---

vgl. http://zdk.de/pressemeldungen/meldung.php?id=284 (Stand: 29. Dezember 2009); vgl. auch KNA-ÖKI Nr. 18 (3. Mai 2005), 2.

[4] Vgl. dazu auch die Begründungen des langjährigen Präsidenten des ZdK: *Hans Joachim Meyer*: Gleich, ähnlich oder verschieden? Nachdenken über Kirchentage und Katholikentage, in: Catholica 63 (2009), 143–160.

[5] Diese Auswahl ist stark mitbestimmt durch mein eigenes Erleben mancher Vorgänge. Sie beansprucht somit keine intersubjektive Gültigkeit. Da ich jedoch (außer in Bremen 2009) in den Zwischenzeiten 2003 bis 2010 immer mitverantwortlich in jenen Gremien tätig war, die das Ökumene-Programm vorbereitet haben, habe ich auch Kenntnis von anderen Stimmen und versuche, sie hier zu berücksichtigen.

Das „Zwischen" wird auch in der Dichtung bedacht. Rose Ausländer[6] schreibt:

Zwischen
rot und grün
tanzt ein Spatz
und sucht das Brot
das ich streu

Seine zarte Stimme
ist eine Mahnung
Atme
ein Gedicht
an die Luft

Zwischen dem Einhalt gebietenden Rot und dem weiterlassenden Grün bewegt sich die Ökumene. Die Aussicht ist da: Es wird grün werden. Die Wartezeiten vor den kirchlichen Ampelanlagen sind sinnvoll zu füllen. Brot streuen – in München 2010 wird das Brot der Hoffnung in der Orthodoxen Vesper mit Artoklasia (Agapefeier mit gesegnetem Brot) am Abend des Freitags und im Schlussgottesdienst (Brotgabe als Stärkung auf den weiteren ökumenischen Wegen) ein verbindendes Symbol sein. Der Vogel, der Atem, die Luft – wer wäre in dieser Bilderwelt mit der Dichterin nicht unterwegs in Gedanken an den Geist Gottes? Ob der ÖKT 2 ein Gedicht wird, wissen wir nicht. Er hat es wohl schwerer als der erste.

II. Der ÖKT 1 – in Erwartung des ÖKT 2 rückblickend betrachtet

1. Alle Erwartungen übertroffen

Viele Menschen, die 2003 in Berlin den ÖKT 1 erlebt haben, erzählen noch heute von Erfahrungen christlicher Verbundenheit, wie sie sie in dieser Dichte und Überzeugungskraft nicht erwartet hätten: in den Quartieren, auf den Wegen, in den thematischen Veranstaltungen, bei liturgischen Feiern, auf den Straßen und Plätzen von Berlin. Der gelb-orange Schal mit dem Leitwort „Ihr sollt ein Segen sein" prägte für Tage das Stadtbild. Heitere Gelassenheit trotz der damals schon gegebenen atmosphärischen

[6] *Rose Ausländer*: Und preise die kühlende Liebe der Luft. Gedichte 1983–1987, Frankfurt a. M. 1988, 343.

Verstimmungen in der ökumenischen Gesamtsituation[7] war durchgängig spürbar. Bereits am Eröffnungstag zeichnete sich eine Zahl von Besucherinnen und Besuchern ab, die alle Erwartungen der Organisatoren übertraf. Am Eröffnungsgottesdienst und am Abend der Begegnung am Mittwoch reichte der Raum vor dem Brandenburger Tor und in der Straße „Unter den Linden" nicht aus, um alle, die gekommen waren, aufzunehmen. Das Wetter war die gesamte Zeit über gut, manchmal fast zu heiß – auch dies hatte großen Einfluss auf das Erleben. Die Stadt Berlin hat für viele einen ganz eigenen Reiz. Die Region war gut darauf vorbereitet, die Gäste zu verköstigen. Der Auftakt gelang sehr gut. Nachhaltig hat die unerwartet hohe Zahl der verkauften Dauerkarten den Finanzhaushalt von DEKT und ZdK entlastet. Ob es in München auch so sein wird, ist ungewiss.

Unerwartet war für viele, die die zahlreichen Programmangebote mitgestalteten, auch das durchgängige Erleben von interessierter Aufmerksamkeit auf die Sachthemen. Auffällig war, dass selbst in den Messehallen kein ständiges Kommen und Gehen zu beobachten war. Die, die sich für das Zuhören und Mitsprechen entschieden hatten, blieben in der Regel bis zum Ende. Ein tiefer Ernst, sich gemeinsam mit den thematischen Herausforderungen zu befassen, war spürbar. Diese Situation besteht noch immer. Inzwischen ist die Rede von einer bedrohlichen Krise der Weltgemeinschaft in aller Munde. Sehr ernst und gefahrvoll ist die gesellschaftliche Lage. Alle Ebenen sind davon betroffen – vorab die Ökologie und das Wirtschaftssystem. Die Zeit drängt. Das gemeinsame Engagement aller Christinnen und Christen ist mehr denn je gefordert. Ob es möglich sein wird, beim ÖKT 2 das verbreitete Empfinden von Wut und Ohnmacht zu überwinden und konkretes Handeln miteinander zu vereinbaren?

---

[7] Im September 2000 war die auf den 6. August 2000 datierte Erklärung „Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche" erschienen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, Bonn ⁴2007, 5–45), in der jene „kirchlichen Gemeinschaften", die „den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben", als „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn" bezeichnet werden (vgl. ebd., 31–33, Nr. 17). Gleichfalls drei Jahre vor dem ÖKT 2 hat die Glaubenskongregation in knapper Form diese theologische Position bekräftigt: vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche (29. Juni 2007), in: ebd., 47–54, hier 53f (5. Frage). Wer weiß, dass es in der Regel drei Jahre sind, in denen die Planungen voranschreiten, wird ahnen, wie gerade die Anfänge der gemeinsamen Überlegungen bei beiden Ökumenischen Kirchentagen von dieser ekklesiologischen Grundaussage belastet waren. Behauptet werden soll hier gewiss nicht, es gebe einen geplanten Zusammenhang zwischen diesen Geschehnissen. Dazu sind Ökumenische Kirchentage aus weltkirchlicher römisch-katholischer Perspektive wohl zu unbedeutende Ereignisse.

2. Auch Enttäuschungen hinterlassen

Lange vor dem ÖKT 1 zeichnete sich ab, dass die Frage nach der eucharistischen Mahlgemeinschaft ein wichtiges Thema sein wird, das sich nicht allein auf einer sachlichen Ebene besprechen lässt. Im Vorfeld des ÖKT 1 waren manche Bücher erschienen, die sich für eine zu verändernde kirchenamtliche Position einsetzten.[8] Die Aufmerksamkeit jedoch, die die eine ökumenische eucharistische Feier in einer Kirche auf dem Prenzlauer Berg in der medialen Öffentlichkeit erfahren hat, war in dieser Form kaum vorauszusehen.[9] Nach meiner Einschätzung überschattete dieses Geschehen den gesamten ÖKT 1, weil eine einzelne Veranstaltung außerhalb des offiziellen Programms – vor allem angesichts ihrer Wirkungsgeschichte, der Suspendierung von Gotthold Hasenhüttl[10] – den Finger beständig in die brennende Wunde legte. Wer mit den Gegebenheiten der römisch-katholischen kirchenrechtlichen Vorgaben[11] vertraut ist, konnte nicht erwarten, dass eine Basis orientierte Aktion kurzfristig hätte Veränderungen bewirken können. Sie sind nur in Verbindung mit einer kirchenamtlichen Rezeption weiterer theologischer Einsichten zu dogmatischen und pastoraltheologischen Themenbereichen zu erwarten. Die hintergründigen Sachverhalte lassen sich in kurzen Stellungnahmen in den Medien kaum so vermitteln, dass sie zumindest verständlich erscheinen. Nachhaltig wurde deutlich, dass die Hoffnung auf eine möglichst baldige eucharistische Gemeinschaft aller Christinnen und Christen durch theologische Argumentationen den Menschen nicht zu nehmen sein wird. So wird es auch beim ÖKT 2 sein,

---

[8] Vgl. *Centre d'Études Œcuméniques (Strasbourg) / Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen) / Konfessionskundliches Institut (Bensheim)*: Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft, Frankfurt a.M. 2003; *Johannes Brosseder / Hans-Georg Link* (Hg.): Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen-Vluyn 2003; *Johannes Rehm*: Eintritt frei! Plädoyer für das evangelische Abendmahl, Düsseldorf 2002.

[9] Der Gottesdienst ist in der Schriftenreihe der Kirchenvolksbewegung „Wir sind Kirche" dokumentiert: *KirchenVolksBewegung „Wir sind Kirche"* (Hg.): Eucharistische Gastfreundschaft. Die Gottesdienste während des Ökumenischen Kichentages 2003 in der Gethsemanekirche Berlin (Gelbe Reihe, Schriftenreihe der Kirchenvolksbewegung), o.O., o.J.; vgl. *Gotthold Hasenhüttl*: Ökumenische Gastfreundschaft. Ein Tabu wird gebrochen, Stuttgart 2006.

[10] Vgl. die Dokumentation auf der Internetseite von Univ.-Prof. DDr. Gotthold Hasenhüttl: http://www.uni-saarland.de/fak3/hasenhuettl/dokumentation.htm (Stand: 29. Dezember 2009).

[11] Vgl. *Christian Schmitt*: Kommunion trotz Trennung. Universalrechtliche Vorgaben zur Eucharistiezulassung evangelischer Christen und ihre partikularrechtliche Umsetzung (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici 49), Essen 2007.

selbst wenn die Aufregung sich gelegt hat und die Nüchternheit in der Erwartungshaltung größer geworden ist.

Im Wissen um die hohe Bedeutung des Themenkreises Abendmahl und Eucharistie sind in den Gremien des ÖKT 1 einzelne Bemühungen gefördert worden, nicht allein die Frage nach der eucharistischen Gemeinschaft zu thematisieren, vielmehr auch nach Möglichkeiten Ausschau zu halten, das inhaltliche Verständnis der Eucharistie- und der Abendmahlsfeier nach evangelischer und römisch-katholischer Tradition einem größeren Kreis von Interessierten zu vermitteln.[12] Eine Untergruppe der „Koordinierungsgruppe Gottesdienste" hat für den ÖKT 1 zu den konfessionellen Liturgien am Vorabend des sonntäglichen Schlusstages ein Materialheft[13] erstellt, das in das Verständnis der unterschiedlichen gottesdienstlichen Traditionen einführt, Vorschläge für eine bei den Gesängen, den Schriftlesungen und bei vielen Gebeten möglichst im Wortlaut gleiche Liturgie enthält sowie Anregungen vermittelt, wie in ökumenisch sensibler Weise Eucharistie und Abendmahl gefeiert werden kann – etwa durch die stiftungsgemäße Mahlgemeinschaft aller mit Brot und Wein und durch einen sorgsamen Umgang mit den übrig bleibenden Mahlgaben.[14] Unter veränderten Vorzeichen – in

[12] Der ÖKT 1 hat in einer durch Zeitschriften mitgetragenen ökumenischen Befragung „Menschenstimmen" zum Themenkreis Abendmahl und Eucharistie gesammelt, die zusammen mit theologischen Reflexionen später veröffentlicht wurden: vgl. *Dorothea Sattler / Friederike Nüssel*: Menschenstimmen zu Abendmahl und Eucharistie. Erinnerungen – Anfragen – Erwartungen, Frankfurt a.M. / Paderborn 2004. Deutlich wurde dabei, dass Getaufte aus allen Konfessionen der Feier von Abendmahl und Eucharistie sehr hohe Bedeutung zumessen. Die biographischen Bezüge, in denen dieses Sakrament von besonderer Bedeutung ist, sind in Teilen unterschiedlich und doch miteinander vergleichbar: Evangelische, römisch-katholische und orthodoxe Christinnen und Christen erleben die Feier von Abendmahl, Eucharistie und Göttlicher Liturgie als geistliche Quelle in ihrem oft mühsamen Lebensalltag. Wortgottesdienst und Mahlfeier ergänzen sich wechselseitig. Das Geheimnis der Gegenwart Jesu Christi wird in existentiellen Krisensituationen besonders intensiv spürbar. Oft fehlen die Worte, um dieses Geschehen zu beschreiben. Aus der erfahrenen Gemeinschaft im Glauben erwächst die Bereitschaft zum Zeugnis und Dienst. Hohes Zutrauen besteht zu der theologischen Auskunft, in den einstmals umstrittenen Themenbereichen (Vorstellungsweisen von der wahren und wirklichen Gegenwart Jesu Christi im Mahlgeschehen; Opfercharakter von Eucharistie und Abendmahl; dauerhafte Wandlung der Mahlgaben; stiftungsgemäße Feier von Eucharistie und Abendmahl) eine Verständigung erreicht zu haben.

[13] *Ökumenischer Kirchentag Berlin 2003* (Hg.): Bewahrt im Namen Gottes – gesandt in die Welt. Materialheft zu den konfessionellen Gottesdiensten am Samstagabend, Berlin 2003.

[14] Vgl. dazu ausführlicher: *Dorothea Sattler*: Zu Seinem Gedächtnis. Eucharistische Christus-Anamnese im Kontext des Ökumenischen Kirchentags, in: Geist und Leben 76 (2003), 197–210.

einer neuen Zusammensetzung der Arbeitsgruppe und im Kontext der liturgischen Traditionen der lutherisch geprägten Landeskirche von Bayern – ist auch vor dem ÖKT 2 ein solches Materialheft[15] entstanden, dem zu wünschen ist, dass es größere Resonanz hat als jenes des ÖKT 1. Damals enttäuschte sehr, dass dieses Materialheft kaum verwendet wurde. Das für den ÖKT 2 bestimmte Materialheft ist in großer ökumenischer Einmütigkeit entstanden. Die evangelischen Gottesdienste in der Tradition des Feierabendmahls und die lutherischen Abendmahlsliturgien waren so frei, die für diesen Sonntag in der römisch-katholischen Leseordnung vorgeschriebenen Schrifttexte zu übernehmen. Dabei kommt dem Anliegen, möglichst viele Gestaltungselemente der Liturgie gemeinsam zu erleben, sehr entgegen, dass die römisch-katholische Leseordnung für den 6. Sonntag nach Ostern, den Schlusstag des ÖKT 2, als Evangelium Johannes 17,20–26 vorsieht. Ein Vers dieses biblischen Schrifttextes gilt in der Ökumenischen Bewegung als jenes Vermächtnis Jesu, durch das er selbst das Leben in seiner Nachfolge an die Bereitschaft gebunden hat, in seiner Jüngerschaft untereinander eins zu sein. Jesus bittet vor seinem Leiden und Sterben: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast" (Joh 17,21).

3. Manche Akzente gesetzt

Der ÖKT 1 hat vor allem in zwei Bereichen starke und nachhaltig wirksame Akzente gesetzt: (1) Die Unterzeichnung der Charta Oecumenica[16] durch die Mitgliedskirchen der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland" (ACK) war ein Höhepunkt im Programm, der auch auf großes mediales Interesse traf. (2) Der als Taufgedächtnisfeier gestaltete Schlussgottesdienst brachte die Bedeutung des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen christlichen Sendung in die Welt eindrücklich zum Bewusstsein.

---

[15] Dieses „Materialheft Konfessionelle Gottesdienste am Samstagabend" wird in der Reihe „Gemeindeinfo" des ÖKT 2 als Bd. 3 erscheinen und auch online unter http://www.oekt.de abrufbar sein.

[16] *Konferenz Europäischer Kirchen / Rat der Europäischen Bischofskonferenzen*: Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa (unterzeichnet in Straßburg 2001), als Heft: Genf / St. Gallen 2001; als Arbeitshilfe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland: Frankfurt a. M. 2001.

Zu (1) Ein Ergebnis des 1. ÖKT war die Mitzeichnung der bereits 2001 in Straßburg von der „Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen" (CCEE) unterschriebenen „Charta Oecumenica" durch die ACK. Die im Nachgang von der ACK erarbeiteten Vorschläge für eine Konkretisierung der Charta Oecumenica[17] haben manche Resonanz gefunden. Welche der vorüberlegten Konkretisierungen des ökumenischen Handelns sind in der Zwischenzeit an welchen Orten eingelöst worden? Es gibt dazu keine Erhebungen. Gewiss ist eines: Die „Charta Oecumenica" hat durch den ÖKT 1 an Bekanntheit in Deutschland gewonnen, die sonst kaum vorstellbar gewesen wäre. Auch wenn manche Wünsche bisher unerfüllt blieben, so sind doch durch den ÖKT 1 die ökumenischen Handlungsweisen selbstverständlicher geworden. Eine Veränderung des Bewusstseins setzte sich durch: Begründungsbedürftig ist nicht das, was Christinnen und Christen gemeinsam tun, vielmehr das, was sie ausschließlich in Eigenverantwortung tun. Dieses in der ökumenischen Bewegung früh schon formulierte Prinzip gewinnt nicht zuletzt angesichts der Personalnot in allen Bereichen amtlicher Leitung an Bedeutung. So manche konfessionell geprägten Gemeinden erkennen, dass es von großem Gewinn sein kann, ökumenisch zu kooperieren.

Zu (2) Wie kaum ein anderes Souvenir des ÖKT 1 waren jene Tonschalen begehrt, die während des Schlussgottesdienstes am 1. Juni auf dem Platz vor dem Reichstag mit Wasser gefüllt und durch die vielen Reihen mit der Bitte gereicht wurden, dass nebeneinander Stehende sich wechselseitig mit einem in das Wasser getauchten Finger auf die Stirn oder in die Hand bekreuzigen und einander zusprechen: „Du sollst ein Segen sein." Ausdrücklich wurde diese Zeichenhandlung als eine freiwillige Geste

[17] Vgl. *Ökumenische Centrale / Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland*: Gemeinsamer ökumenischer Weg mit der Charta Oecumenica (ChOe), Frankfurt a. M. 2006. In dieser kleinen Broschüre wurden Anregungen für ein ökumenisches Miteinander gesammelt, zum Beispiel: (1) Die vorösterliche und die österliche Zeit könnte in den Gemeinden in ökumenischem Sinn gefeiert werden; diese Zeit im Kirchenjahr bietet viele Möglichkeiten der Begegnung in der gottesdienstlichen Feier, bei Kreuzwegen oder bei Gesprächsabenden über die gemeinsame christliche Hoffnung auch angesichts des Todes. (2) Die Sorge um die gesamte Schöpfung verbindet Christinnen und Christen. (3) Diakonische Projekte könnten in ökumenischer Trägerschaft vereinbart werden. (4) In der Vorbereitung auf die Sakramente (vor allem bei der Taufe, Erstkommunion, der Firmung oder Konfirmation und der Ehe) wäre es wünschenswert, ökumenische Überlegungen stärker mit einzubeziehen. (5) Die Öffentlichkeitsarbeit auf lokaler Ebene ließe sich besser miteinander abstimmen. (6) Besuche auch bei kleineren christlichen Gemeinschaften könnten auf die Vielfalt der christlichen Zeugnisse ganz in der Nähe zum eigenen Wohnort aufmerksam machen.

bezeichnet, deren Intention auch auf andere Weise symbolisiert werden könnte. Eine Segenshandlung als Taufgedächtnisfeier war das Anliegen dieses Rituals.[18] Getaufte aller christlichen Konfessionen haben sich im Sinne des Leitworts des ÖKT 1 eine Verheißung und eine Mahnung Gottes zugesprochen. Unvergessen werden für die Beteiligten die über die Medien öffentlich gewordenen Bilder sein: damalige Repräsentanten der Kirchen in Deutschland (unter ihnen der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Manfred Kock, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, und der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Walter Klaiber) stellten sich gemeinsam unter den Segen des Kreuzes Jesu Christi und bekannten sich zur Wirksamkeit der einen christlichen Taufe. Es war nicht leicht, sich in ökumenischer Verbundenheit auf jene Gestalt der Feier des Taufgedächtnisses beim Schlussgottesdienst des ÖKT 1 zu verständigen, wie sie dann vor Ort und in den Medien erlebbar war.[19] Wie auch vor dem ÖKT 1 so werden auch vor dem ÖKT 2 diesbezüglich grundlegende Fragen immer wieder bedacht: Gehört das Gedächtnis der einen Taufe nicht eher in den Eröffnungsgottesdienst als in den Schlussgottesdienst? Lässt sich wirklich kein Spannungsbogen aufrichten vom Beginn bis zum Ende der Versammlung der Christinnen und Christen – am Ende etwa mit einer Agapefeier? Die Argumente für und wider sind diesbezüglich inzwischen vielfach ausgetauscht worden. Gemeinsam besteht die Überzeugung, dass die Taufe nicht konkurrenzhaft zum Abendmahl und zur Eucharistie bedacht werden darf. Das Gedächtnis der einen Taufe hat einen eigenen theologischen Wert, der sich nicht von der Zuordnung zur Eucharistie und zum Abendmahl herleitet. Der Zusammenhang zur Rechtfertigungsbotschaft sowie die missionarische Dimension christlicher Existenz werden im Taufgedächtnis sehr deutlich.

Nach dem ÖKT 1 hat sich die Aufmerksamkeit auf das hohe Gut der einen christlichen Taufe im multilateralen ökumenischen Dialog immer

[18] Vgl. *Martin Stuflesser*: Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext, Freiburg – Basel – Wien 2004.

[19] Als Vorsitzende der Koordinierungsgruppe Gottesdienste von römisch-katholischer Seite hatte ich während der Zeit der Vorbereitung des ÖKT 1 vielfach Gelegenheit, die Argumentationslinien der Konfessionen in der Frage der sakramentalen gottesdienstlichen Gemeinschaft und (dabei immer mit bedacht) des ökumenischen Taufgedächtnisses wahrzunehmen: vgl. *Dorothea Sattler*: Erleben, was eint. Liturgische Feierformen beim Ökumenischen Kirchentag 2003, in: Herder Korrespondenz 56 (2002), 137–141; *dies.*: Vorfeiern. Ökumenische Gemeinschaft in der Gestaltung von Liturgien, in: Ökumenische Rundschau 52 (2003), 44–57.

mehr verdichtet. Verschiedene Kräfte haben daran mitgewirkt, dass die ACK in Deutschland am 29. April 2007 zur Feier der wechselseitigen Anerkennung der Taufe nach Magdeburg[20] einladen konnte. Die beiden Mitgliedskirchen, die diese Vereinbarung nicht mittragen konnten, Mennoniten und Baptisten, haben anerkennende Worte gefunden für die Bereitschaft aller Kirchen, sich mit der Thematik der Taufe auf theologischer und pastoraler Ebene zu befassen. Das Thema „Taufe" stand und steht im Mittelpunkt der weiteren Planungen bei Katholikentagen und Kirchentagen.

III. Ökumene bei den Katholikentagen und den Evangelischen Kirchentagen 2004 bis 2009

Das Bemühen, hier auf wenigen Seiten die ökumenischen Anliegen von sechs mehrtägigen Ereignissen in den Jahren 2004 bis 2009 nachzuzeichnen, hat einsichtige Grenzen. Die entsprechenden Dokumentationsbände[21] enthalten ausführliche Beschreibungen aller Geschehnisse. Jeder Ort stand in jedem Jahr unter eigenen Vorzeichen: 2004 in Ulm war die Abendmahlsfrage noch sehr präsent; zugleich verdichtete sich angesichts der Vertiefung der Taufspiritualität – neu erfahren in einem eindrücklichen Taufgedächtnisgottesdienst im Ulmer Münster – die gemeinsame Suche nach einem vertieften Verständnis der Eschatologie. 2005 in Hannover bewegten Fragen der Generationen verbindenden Bildung die Gemüter in ökumenischem Einklang. 2006 in Saarbrücken stellten sich die Kirchen den wachsenden sozialen Herausforderungen in Europa im Grenzgebiet zu Frankreich und im Wissen um die Verantwortung der Deutschen in beiden Weltkriegen im 20. Jahrhundert. 2007 in Köln zeichnete sich bereits ab, dass konfessionelle Profile das Miteinander prägen werden. 2008 in Osnabrück war das Klima sehr freundlich und die Jugend aller Kirchen stand im Mittelpunkt. 2009 in Bremen fehlten deutliche ökumenische Akzente; ethische Herausforde-

[20] Das Ereignis und der Anerkennungstext sind dokumentiert in: KNA-ÖKI Nr. 19 (8. Mai 2007), Dokumentation Nr. 5–8.

[21] Vgl. *ZdK* (Hg.): Leben aus Gottes Kraft. 95. Deutscher Katholikentag. Ulm 16.–20. Juni 2004. Dokumentation, Kevelaer 2005; *Eckhard Nagel* u. a. (Hg.): Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 2005. Dokumente, Gütersloh 2006; *ZdK* (Hg.): Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. 96. Deutscher Katholikentag. Saarbrücken 24.–28. Mai 2006. Dokumentation, Kevelaer 2007; *Silke Lechner / Christoph Urban* (Hg.): Deutscher Evangelischer Kirchentag Köln 2007. Dokumente, Gütersloh 2007; *ZdK* (Hg.): Du führst uns hinaus ins Weite. 97. Deutscher Katholikentag. Osnabrück 21.–25. Mai 2008. Dokumentation, Kevelaer 2009; *Silke Lechner* (Hg.): Deutscher Evangelischer Kirchentag Bremen 2009. Dokumente, Gütersloh 2010 (erscheint im März).

rungen angesichts des christlichen Menschenbilds standen im Vordergrund.

Nach meiner Wahrnehmung waren und sind die Verantwortlichen von DEKT und ZdK nach dem ÖKT 1 und vor dem ÖKT 2 erkennbar darum bemüht, die offenen ökumenischen Fragen aufzunehmen und weiterzuführen. Dabei ist vor allem der Wunsch leitend, die bestehenden Gemeinsamkeiten zu vertiefen. Die vor dem und während des ÖKT 1 gewachsene Vertrautheit miteinander war sehr hilfreich bei den konfessionellen Planungen in ökumenischer Offenheit. Im Wechsel der Jahre werden die beiden Konfessionsgemeinschaften auf ihr ökumenisches Engagement hin geprüft. Die Programme werden diesbezüglich aufmerksam gelesen und das mediale Interesse richtet sich auf die Frage, wie ökumenisch das Ereignis jeweils war. Was bei einem Ökumenischen Kirchentag eine selbstverständliche Erwartung ist, muss mit eigenem konfessionellen Willen immer neu bekundet werden: Es gibt keine Katholikentage und Evangelischen Kirchentage mehr, die nicht auch in ökumenischer Hinsicht betrachtet werden. Das wissen auch die Verantwortlichen.

1. Ökumenische (häuserne) Zentren oder/und (personale) Foren

Zumeist wird im kleinen Kreis der ständigen Mitarbeiter beim DEKT und beim ZdK (in Rücksprache mit den jeweils verantwortlichen Gremien) im Vorfeld der Planungen darüber entschieden, ob es ein „Zentrum Ökumene" geben soll, an dem in einem Gebäude während der Tage des Katholikentages oder des Evangelischen Kirchentages beständig ein dem Titel des Zentrums entsprechendes thematisches Programm angeboten wird. Diese Praxis bestand bei Katholikentagen schon vor dem ÖKT 1, bei Evangelischen Kirchentagen ist sie eher fremd. Nach dem ÖKT 1 gab es solche Zentren in Ulm, Hannover, Saarbrücken und Osnabrück – somit bei jedem Katholikentag und nur 2005 in Hannover bei einem Evangelischen Kirchentag. Der Tradition des DEKT entspricht es eher, in großen Veranstaltungen in Messehallen prominent besetzte Foren und Podien zu brisanten ökumenischen Fragen einzurichten, als kleinere Veranstaltungen unter dem Vorzeichen der breiteren ökumenischen Bildung anzubieten.

Die Argumente für und wider die Einrichtung eines Ökumenischen Zentrums wiederholen sich über die Jahre: Für ein solches Zentrum spricht, dass das Thema durchgängig an einem Ort präsent ist und Menschen mit entsprechender thematischer Ausrichtung dort andere Menschen mit ver-

gleichbaren Erfahrungen antreffen sowie Informationen ausgelegt finden, die sie in ihrer ökumenischen Suche bereichern. Zudem nötigt die Programmgestaltung dazu, über mehrere Tage ein möglichst attraktives und von den Formaten her differenziertes thematisches Angebot zu planen, bei dem alle relevanten Themen der Ökumene präsent sind. Gegen ein solches Zentrum spricht, dass es lokal oft nur an Randlagen platziert werden kann (so vor allem in Hannover und Saarbrücken), nur enge Räume bietet und dem Eindruck Vorschub leistet, Ökumene sei ein Thema nur für eine ganz spezifische Gruppe von Interessierten. Wenn sich jedoch prominente Persönlichkeiten zur Ökumene bekennen, hat dies in der Regel eine breite Wirkungsgeschichte. Der Königsweg ist, das eine zu tun und das andere nicht zu lassen – so geschehen etwa in Hannover und Saarbrücken.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Ökumenischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster haben in Ulm und Saarbrücken mit einer interaktiven Ausstellung das Thema Eucharistie und Abendmahl sowie in Osnabrück das Thema Taufe Menschen nahe gebracht. Solche Möglichkeiten bestehen eher in geschützten Räumen. Die ökumenische Bewegung lebt von der Bereitschaft vieler Menschen an unterschiedlichen Orten, sich für dieses Anliegen zu engagieren. Die Motivation dazu lässt sich oft nur in persönlichen Gesprächen im kleineren Kreis gewinnen und vertiefen. Neben den großen und medial wirksamen Foren zu einzelnen Fragen der Ökumene wird die Begegnung mit Menschen, die vor Ort in ihrem Wirkungsbereich ökumenisch handeln, von bleibender Bedeutung sein.

2. Konzentration auf das gemeinsame Bekenntnis

Es gibt eine lange Tradition, an den jeweiligen Freitagen der Katholikentage und der Evangelischen Kirchentage besondere ökumenische Akzente zu setzen. In der Regel geschieht dies am Vormittag mit einem gemeinsam vom DEKT und vom ZdK verantworteten Forum zu einer ökumenischen Thematik und am Abend der Katholikentage mit einem festlichen Ökumenischen Gottesdienst in der größten Kirche am Ort. Lange Zeit waren im inhaltlichen Bereich Fragen der Zielgestalt ökumenischer Gemeinschaft und Einheit (angestrebte Formen gemeinsamer ekklesialer Existenz) oder Themenaspekte der ökumenischen Hermeneutik (Methoden, die der Verständigung dienen) im Blickpunkt des Interesses. In Köln 2007 wurde dann eine Reihe begründet, die über Osnabrück 2008 bis Bremen 2009 reichte

und das Anliegen verfolgte, den Gemeinsamkeiten des christlichen trinitarischen Gottesbekenntnisses auf die Spur zu kommen. Nicht die Kontroversen sollten fortan im Mittelpunkt stehen, vielmehr die alle Konfessionen verbindenden Anliegen, die sich mit dem Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer Gott, dem Erlöser Jesus Christus und dem göttlichen Geist als Begleiter der Kirchen auf der Suche nach Leben und Wahrheit verbinden.

Nach meiner Wahrnehmung sind in den thematischen Veranstaltungen sowohl der Evangelischen Kirchentage wie der Katholikentage die kontroverstheologischen Fragen inzwischen ohnehin eher in den Hintergrund getreten. Die oft schon behandelten ekklesiologischen Streitthemen haben grundlegenderen, existentiell bedrängenden Sorgen Platz gemacht: der Gottesfrage, der Schuldverstrickung, der vielfältigen Leidensformen sowie Aspekten der christlichen Eschatologie mit all ihren Auswirkungen auf die konkrete Lebensgestalt. Von der Eschatologie aus gibt es einen leichten Weg in die Protologie, die Schöpfungslehre. Im Kontext der Vorbereitung auf die Einrichtung eines Tages der Schöpfung, der wohl im Rahmen des ökumenischen Gottesdienstes an Christi Himmelfahrt von den Mitgliedskirchen der ACK Deutschland am 13. Mai 2010 ausgerufen wird und dann an jedem ersten Freitag im September gefeiert werden soll,[22] ist es dringlich, diese Thematik noch weiter zu vertiefen.

3. Besondere Geschehnisse

Alle großen Ereignisse leben von der Präsenz prominenter Persönlichkeiten. Sie können durch klug gewählte, einfühlsame Worte Klarstellungen

[22] Damit greift die ACK eine Anregung u. a. der Charta Oecumenica (s. Anm. 15) auf, in der die Kirchen Europas erklären: „Im Glauben an die Liebe Gottes, des Schöpfers, erkennen wir dankbar das Geschenk der Schöpfung, den Wert und die Schönheit der Natur. Aber wir sehen mit Schrecken, dass die Güter der Erde ohne Rücksicht auf ihren Eigenwert, ohne Beachtung ihrer Begrenztheit und ohne Rücksicht auf das Wohl zukünftiger Generationen ausgebeutet werden. Wir wollen uns gemeinsam für nachhaltige Lebensbedingungen für die gesamte Schöpfung einsetzen. In Verantwortung vor Gott müssen wir gemeinsam Kriterien dafür geltend machen und weiter entwickeln, was die Menschen zwar wissenschaftlich und technologisch machen können, aber ethisch nicht machen dürfen. In jedem Fall muss die einmalige Würde des Menschen den Vorrang vor dem technisch Machbaren haben. Wir empfehlen, einen ökumenischen Tag des Gebets für die Bewahrung der Schöpfung in den europäischen Kirchen einzuführen" (ebd., Art. 9). An dieses Gedächtnis nach dem Vorbild der Orthodoxen Kirchen erinnerte auch die 3. Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu/Hermannstadt 2007 in ihrer Schlussbotschaft: vgl. Das Licht Christi scheint auf alle!, in: KNA-ÖKI Nr. 39 (25. September 2007), Dokumentation Nr. 20.

vornehmen, Streit schlichten und neues Vertrauen wecken – so geschehen etwa durch die versöhnlichen Worte von Erzbischof Robert Zollitsch in Osnabrück[23] angesichts der neuen Herausforderungen im jüdisch-christlichen Dialog im Kontext der Wiederzulassung der alten, vorkonziliaren Karfreitagsfürbitte für die Juden[24]. In Ulm 2004 war der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper, zu Gast in seinem ehemaligen Diözesangebiet. Seine Rede zur Situation der Ökumene war von großer pastoraler Einfühlsamkeit geprägt.[25] 2008 in Osnabrück sprach Karl Kardinal Lehmann mit Nüchternheit die ökumenische Situation der Gegenwart an: „Wir stehen an einem eigentümlichen Ort: Wir haben viel erreicht in diesem neuen Zueinander, aber wir sorgen uns auch zugleich um den weiteren Weg, der uns wirklich nach vorne bringt. Es gibt ein hohes Maß von Gemeinsamkeiten, das auch mit dem Bild umschrieben werden kann, dass uns wie bei einer eingestürzten oder zerstörten Brücke noch viele verlässliche Pfeiler stehen geblieben sind und uns mehr Gemeinsames verbindet als Trennendes hindert. Dennoch gibt es bei allen Erfolgen noch bestehende Hindernisse. Sie werden angesichts der wieder gewonnenen Gemeinsamkeit noch belastender."[26]

Dieser Diagnose ist vor dem ÖKT 2 nichts hinzuzufügen. Er findet im Wissen um die entscheidenden, existentiell bedeutsamen Gemeinsamkeiten im Grund des Glaubens statt. Und zugleich nagt das Bewusstsein von dem neu aufgebrochenen Streit um die wahre ekklesiale Existenz, um die wahre Gestalt der einen Kirche, an den bloß liegenden Nerven. Größer könnte die Spannung kaum sein. Möge sie viele Menschen zur Teilnahme am ÖKT 2 motivieren.

---

[23] Vgl. die Dokumentation der Ansprachen von Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, und Landesrabbiner em. Dr. h. c. Henry G. Brandt, Augsburg, in der Christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier anlässlich des Katholikentags 2008 in Osnabrück am 22. Mai 2008 um 18.00 Uhr (Stadthalle), verfügbar unter: http://www.katholikentag.net/2008/presse/dokumente/dateien/0876.pdf, bes. 6–9.

[24] Vgl. *Walter Homolka / Erich Zenger* (Hg.): „… damit sie Jesus Christus erkennen." Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg – Basel – Wien 2008.

[25] Der Vortrag „Ökumene des Lebens" von Walter Kardinal Kasper am 18. Juni 2004 im Congress Centrum Ulm ist veröffentlicht in: *ZdK* (Hg.): Leben aus Gottes Kraft (s. Anm. 21), 354–370.

[26] *Karl Kardinal Lehmann*: Auf dem Weg in die Weite. Perspektiven für die Ökumene im 21. Jahrhundert. Vortrag beim Katholikentag in Osnabrück am 24. Mai 2008, Abschnitt II. Der Wortlaut des gesamten Vortrags ist verfügbar unter: http://www.bistummainz.de/bistum/bistum/kardinal/texte/texte_2008/katholikentag.html (Stand: 29. Dezember 2009).

Nach allem, was sich bisher abzeichnet, wird der ÖKT 2 eine große Verwandtschaft mit dem ÖKT 1 haben und sich zugleich in nicht wenigen Bereichen auch deutlich von ihm unterscheiden. Ähnlich groß – so ist zu hoffen – wird die Zahl derer sein, die sich auf den Weg in den Süden machen. Beim ÖKT 1 war nur ca. ein Drittel der Teilnehmenden römisch-katholisch. Das könnte in München anders sein, auch wenn es eine größere Gruppe von evangelischen Christinnen und Christen gibt, die regelmäßig an Kirchentagen teilnehmen. In München gibt es wie in Berlin vielfältigen Anlass, auf die Schuldgeschichte auch der Kirchen in der Zeit des Nationalsozialismus zu blicken. Die Landschaft ist eine andere – erkennbar ja länger schon auf den Plakaten, die für die Teilnahme werben. Auch diesmal sollen alle Generationen angesprochen werden. Auf die Jugend richtet sich eine besondere Aufmerksamkeit – nicht nur im Zentrum Kinder und im Zentrum Jugend auf dem Olympiagelände, auch bei den Bemühungen der Landeskirche und des Erzbistums, Firmung und Konfirmation zu einem herausragenden Thema werden zu lassen. In der nun gebotenen Kürze möchte ich hier noch wenige Hinweise anschließen.

1. Die alten und die neuen Themen

Wer die jeweils vier Themenbereiche von ÖKT 1 und ÖKT 2 miteinander vergleicht, wird Veränderungen feststellen: Beim ÖKT 1 lauteten sie: Glauben bezeugen – im Dialog leben (Themenbereich 1); Einheit suchen – in Vielfalt einander begegnen (Themenbereich 2); Menschenwürde achten – die Freiheit wahren (Themenbereich 3); Welt gestalten – in Verantwortung handeln (Themenbereich 4). Beim ÖKT 2 werden sie lauten: Verantwortlich handeln – Christsein in der einen Welt (Themenbereich 1); Miteinander leben – Christsein in der offenen Gesellschaft (Themenbereich 2); Suchen und finden – Christsein und die vielfältigen Orientierungen (Themenbereich 3); Glauben leben – Christsein in der Vielfalt der Kirchen (Themenbereich 4).

Einzelne Deutungen lassen sich angesichts dieser Übersichten vornehmen, die nicht rein spekulativ sind, sondern durch entsprechende Publika-

tionen,[27] in denen das Selbstverständnis des ÖKT 2 deutlich wird, belegbar sind: Zwar gibt es erkennbare Wiederaufnahmen von Themenbereichen, doch hat sich die Reihenfolge der Fragestellungen umgekehrt. Deutlich im Vordergrund stehen beim ÖKT 2 Fragen der Weltpolitik, der ethischen Verantwortung und der religiösen Suche – somit Themen, die sich gut einem weiten Ökumene-Begriff zuordnen lassen, bei dem die Mitverantwortlichkeit aller Christinnen und Christen für die Gestaltung des Erdkreises im Vordergrund steht. Die im engeren Sinn mit dem Begriff Ökumene verbundenen Fragen nach Wegen und Formen einer möglichen kirchlichen Einheit sind von nachgeordneter Bedeutung. Bei der Formulierung der neuen vier Themenbereiche war es zudem ein Anliegen, jeweils vorweg die alle gemeinsam treffenden Anforderungen an eine christliche Lebensexistenz zu benennen: Verantwortlich handeln, miteinander leben, suchen und finden, Glauben leben.

Gewiss werden die alten kontroverstheologischen Themen der Ökumene auch beim ÖKT 2 behandelt werden. Podienreihen zu den Themen Taufe, Eucharistie und Amt sind vorgesehen. Im Zentrum Ökumene und an anderen Orten werden entsprechende Angebote gemacht. Es wird sich dann zeigen müssen, ob die Menschen sich auf die gesellschaftlich drängenden Fragen einlassen und Handlungsperspektiven entwickeln wollen. Zu wünschen ist dies sehr. Die Vorbereitungen zu Formulierungen von Selbstverpflichtungen zu einer neuen Wachsamkeit in ethischen Fragen, die in ökumenischer Verbundenheit möglichst von vielen Teilnehmerinnen und Teilnehmern während des ÖKT 2 unterzeichnet werden sollen, sind inzwischen vorangeschritten. Vielleicht kommt jedoch auch eine große Zahl mit der Erwartung, das Thema Ökumene im engeren Sinn behandelt zu sehen – oder sie kommen erst gar nicht nach Durchsicht des Programms. Mehr als schade wäre dies.

[27] Vgl. die am 25. Oktober 2008 vom Gemeinsamen Präsidium beschlossene, als Faltblatt herausgegebene Orientierungshilfe des ÖKT 2 „Damit ihr Hoffnung habt. Christsein in der Gesellschaft – Christsein für die Gesellschaft", auch verfügbar unter: http://www.oekt.de/fileadmin/dateien/phase2/PDF/OEKT_Orientierungshilfe.pdf (Stand: 29. Dezember 2009); vgl. *Wolf-Michael Catenhusen / Thomas Großmann / Silke Lechner / Dorothea Sattler* (Hg.): Damit ihr Hoffnung habt. Das Buch zum Ökumenischen Kirchentag 2010, Freiburg / Gütersloh 2009.

2. Deutlichere Repräsentanz der Gesamtheit aller Christinnen und Christen

In der Vorbereitung des ÖKT 2 und auch bei der Mitwirkung an Veranstaltungen wurde deutlich sensibler auf die Beteiligung nicht nur römisch-katholischer und evangelischer Christinnen und Christen geachtet. Die weiteren ACK-Kirchen sind im Gemeinsamen Präsidium mit 3 von 43 Mitgliedern und auch im Gemeinsamen Vorstand stimmberechtigt vertreten. In alle Projektkommissionen sind orthodoxe, freikirchliche oder alt-katholische Mitglieder berufen worden, die den Auftrag haben, jeweils die Anliegen der Minderheitskirchen in Deutschland zu vertreten. Bei den großen, vom Fernsehen live übertragenen Gottesdiensten werden Vertreterinnen und Vertreter jener Kirchen anwesend sein, die nicht die verantwortlichen Träger des Ereignisses sind. Der ÖKT 2 verspricht, ein wirklich ökumenischer Kirchentag zu werden.

Sehr zu wünschen ist, dass bei der medialen Vermittlung der Ausrufung eines Tags der Schöpfung – ein Gedanke, der mit der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu 2007 eng verbunden ist[28] – die Vielfalt christlicher Bekenntnisse in Deutschland wahrnehmbar wird. Leichter als die freikirchlichen Pastorinnen und Pastoren sind die orthodoxen Diakone, Priester und Bischöfe äußerlich zu erkennen. Dies wird sich an Christi Himmelfahrt und am Freitag bei der Orthodoxen Vesper zeigen.

3. Ökumenische Pilgerwege nach München

Was beim ÖKT 1 erst anfanghaft thematisiert wurde, bei nachfolgenden Katholikentagen und Evangelischen Kirchentagen jedoch bereits Hallen füllte, wird auch in München wichtig sein: die in ökumenischer Verbundenheit gestalteten Pilgerwege zu Fuß oder mit dem Fahrrad. Viele Pilgergruppen haben sich – auf Etappen wandernd – bereits auf den Weg nach München begeben.[29] Eine Gruppe von Schülerinnen und Schülern eines Ökumenischen Gymnasiums in Magdeburg wird die Wegstrecke nach München mit dem Fahrrad zurücklegen und beim Eröffnungsgottesdienst begrüßt werden.[30] Die rasche Verbreitung dieser Ideen ist gewiss auch dem

[28] S. Anm. 21.

[29] Vgl. die Internetseite zum Pilgerprojekt des ÖKT 2: http://www.pilger-portal.de (Stand: 29. Dezember 2009).

[30] Vgl. http://www.pilger-portal.de/index.php?id=149 (Stand: 29. Dezember 2009); vgl. http://www.oekumene-rollt.de (Stand: 29. Dezember 2009).

allgemeinen neuen Interesse am Pilgern geschuldet, das Phänomen lässt sich jedoch auch grundsätzlicher deuten: Viele Menschen haben akzeptiert, dass noch lange Wege miteinander in Geduld und in ökumenischer Verbundenheit zu gehen sind. Die im Gebet gestärkte Hoffnung, an ein Ziel zu kommen, lohnt die Anstrengungen.

V. Vor neuen Zwischenzeiten nach 2010

Niemand weiß heute schon genau zu sagen, wie lange die Zwischenzeiten vor einem möglichen dritten Ökumenischen Kirchentag sein werden. Die Verantwortlichen haben noch nicht entschieden und warten das Geschehen in München ab. Die nächsten Orte für die Ereignisse in konfessioneller Verantwortung sind schon bestimmt. Die Vorbereitungen für den Evangelischen Kirchentag in Dresden 2011 haben bereits begonnen. Mit der Wahl von Mannheim im Jahr 2012 hat das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken eine Einladung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Robert Zollitsch, in sein Diözesangebiet angenommen. 2013 wird der Evangelische Kirchentag in Hamburg zu Gast sein und dort die neuen Strukturen der Evangelischen Kirche im Norden erleben. Die beiden – nach Zahlen gerechnet – „großen" Konfessionsgemeinschaften in Deutschland nehmen mit den anvisierten Orten bestehende Herausforderungen im Osten Deutschlands sowie in Städten im Westen auf, in denen viele Menschen in sozialer Not leben, ethische Grundfragen zu besprechen sind sowie die Wahrnehmung der religiösen Pluralität das Bewusstsein prägt. Die im Vordergrund des ÖKT 2 stehenden Themen werden über 2010 hinaus weiterwirken. Es bereichert auch in Zukunft, sie in ökumenischer Verbundenheit zu behandeln.

Zu erwarten ist zudem, dass die Sorge um eine den Lebensräumen und dem Lebensalter der Menschen angemessene christliche Pastoral immer bedrängender werden wird. Die Altersstrukturen in den Gemeinden und die vielfach beschriebenen Milieuverengungen[31] sind für alle Kirchen in Deutsch-

[31] Vgl. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005. Milieuhandbuch, hg. von der Medien-Dienstleistung GmbH in Kooperation mit der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle Hamm, München 2005; *Michael N. Ebertz*: Anschlüsse gesucht. Kirche zwischen individueller Wahl und gruppenspezifischen Verbindlichkeiten. Ergebnisse einer neuen Milieu-Studie, in: Herder Korrespondenz 60 (2006), 173–177; *ders.*: Was sind soziale Milieus?, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006), 258–264; *ders. / Peter-Otto Ullrich*: Milieus, Lebensstile und Religion. Sozialwissenschaftliche Grundlagen und Erfahrungen im LOS-Prozess, in: *Michael N. Ebertz / Ottmar Fuchs / Dorothea*

land jetzt schon deutlich spürbar. Menschen binden sich heute nicht mehr so leicht an Institutionen und verpflichten sich nicht langfristig zur kompletten Teilnahme an einem Ereignis. Diese Beobachtungen werden auch Auswirkungen auf Katholikentage und Evangelische Kirchentage haben.

Da die erste Zwischenzeit sieben Jahre dauerte, liegt es nahe, in diesem Rhythmus zu planen. Das Jahr 2017 steht jedoch lange schon unter den Vorzeichen des Gedächtnisses der Anfänge der Reformation im Jahr 1517.[32] Noch ist schwer einzuschätzen, ob es gelingen wird, dieses Datum mit bedeutenden ökumenischen Zeichenhandlungen zu verbinden. Die Planungen sind diesbezüglich derzeit eher ernüchternd. Wenn die Zwischenzeiten zwischen den Ökumenischen Kirchentagen in ihrer Dauer verändert werden, bedarf es einer Begründung. Kaum ein Jahr könnte das ökumenische Anliegen dichter in das öffentliche Bewusstsein rufen als das Jahr 2017. Nur gewollt müsste es so sein. Nach meiner Einschätzung wäre es diesbezüglich sehr hilfreich, auf der Grundlage der neueren Ergebnisse ökumenischer Gespräche[33] zu einer veränderten römisch-katholischen Sicht der apostolischen Gründung der evangelischen Kirchen und ihrer Ämter zu finden. Ohne eine römisch-katholische Selbstbesinnung auf die in dieser Frage sehr umsichtig argumentierenden Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils sind weitere Verhärtungen der Positionen zu befürchten.

Manchmal ist mir zumute, wie der Dichterin Rose Ausländer,[34] wenn sie schreibt:

Gib auf

Der Traum
lebt
mein Leben
zu Ende

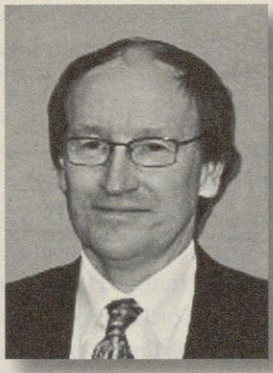
Sattler (Hg.): Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005, 146–185.

[32] Vgl. die offizielle, von der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt herausgegebene Internetseite der Organisatoren der „Lutherdekade" und des Reformationsjubiläums 2017: http://www.luther2017.de (Stand: 29. Dezember 2009).

[33] Vgl. *Die Apostolizität der Kirche*. Studiendokument der Lutherisch / Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Frankfurt a.M. / Paderborn 2009; *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* (ÖAK): Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Abschließender Bericht, in: *Dorothea Sattler / Gunther Wenz* (Hg.): Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. III: Verständigungen und Differenzen, Freiburg / Göttingen 2008, 167–267.

[34] *Rose Ausländer*: Und preise die kühlende Liebe der Luft (s. Anm. 5), 380.

Der Traum lebt noch. Und das eigene Lebensende ist nicht das Maß der Zeiten. Es werden andere kommen, die später die nächsten Zwischenzeiten gestalten. Mühselig ist es allemal – und ohne Alternative.



Die Taufe als ökumenischer Hoffnungsträger

Ein wachsender Konsens: seine Grundlagen und Perspektiven

VON MATTHIAS HAUDEL[1]

Die Überlegungen im Vorfeld des Zweiten Ökumenischen Kirchentages (München 2010), wie man an das gemeinsame Taufgedächtnis im Schlussgottesdienst des Ersten Ökumenischen Kirchentages in Berlin (2003) anknüpfen kann, sind ein Indiz für die wachsende ökumenische Bedeutung der Taufe. Schon in Berlin sah man angesichts der ökumenischen Probleme mit dem Herrenmahl im gemeinsamen Taufgedächtnis das deutlichste Zeichen, durch das gegenwärtig die bereits bestehende christliche Verbundenheit zum Ausdruck gebracht werden kann. Denn viele bilaterale und multilaterale Dialoge haben längst die grundsätzlich gegebene Dimension christlicher Einheit aufgezeigt, die aus der Taufe als Eingliederung in den einen Leib Christi resultiert. Doch auch die noch bestehende Spannung zwischen der Aufnahme in den mystischen Leib Christi und der Aufnahme in eine konkrete Konfessionskirche kam in der Planung des Berliner Schlussgottesdienstes zum Tragen, so dass man auf Tauffeiern verzichtete.[2] Ferner erwies sich selbst die Form des Taufgedächtnisses für Kirchen aus der freikirchlich-täuferischen Tradition als schwer zugänglich, da diese die Glaubens- bzw. Bekenntnistaufe (Gläubigentaufe) vollziehen und eher zu einer Glaubens- oder Bundeserneuerung neigen.[3] Die Differenz im Tauf-

---

[1] PD Pfarrer Dr. Matthias Haudel ist Privatdozent für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Lehrbeauftragter für Systematische Theologie an der Universität Bielefeld und Pfarrer der Ev. Kirche von Westfalen (speziell für ökumenische Aufgaben).

[2] Vgl. *Martin Stuflesser*: Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext, Freiburg im Breisgau 2004, 43–60.

[3] Vgl. *Taufgedächtnis und Glaubenserneuerung*. Anregungen für gemeinsame Gottesdienste von Christinnen und Christen aus unterschiedlichen Traditionen, hg. v. der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (= Texte aus der Ökumenischen Centrale 8), Frankfurt am Main 2005, 5ff.

verständnis und -vollzug zwischen den evangelischen „Großkirchen" und den „täuferischen" Freikirchen lässt erkennen, dass die Taufe nicht nur eine maßgebliche Grundlage kirchlicher Einheit verkörpert, sondern auch Kennzeichen kirchlicher Trennungen sein kann.

Deshalb ist es nicht unerheblich, dass in den sieben Jahren zwischen den beiden ersten ökumenischen Kirchentagen bedeutende – und auch überraschende – Fortschritte im Blick auf das ökumenische Verständnis der Taufe und ihre gegenseitige Anerkennung erzielt wurden. Zum einen vollzog eine Vielzahl der in der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland" (ACK) verbundenen Kirchen römisch-katholischer, orthodoxer und protestantischer Tradition durch die Magdeburger *„Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland"* (2007) die förmliche gegenseitige Anerkennung der Taufe: „Wer dieses Sakrament empfängt [...], wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint", weshalb die Taufe als „einmalig und unwiederholbar"[4] gilt. Die Kirchen „täuferischer" Tradition konnten die Erklärung nicht unterzeichnen, weil sie Probleme hinsichtlich der Verwendung des Sakramentsbegriffs sehen und die „Taufwiederholung" bei fehlendem persönlichem Bekenntnis des Glaubens vielfach als nötig betrachten.[5] Von daher eröffnen zum anderen die Ergebnisse der Dialoge zwischen der *„Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa"* (GEKE) und der *„Europäischen Baptistischen Föderation"* (EBF)[6] sowie zwischen der *„Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern"* (ELKB) und dem *Landesverband Bayern im „Bund*

---

[4] *Die christliche Taufe*, in: ÖR 56 (2007), 257.

[5] Vgl. *Fernando Enns*: Die gegenseitige Anerkennung der Taufe als bleibende ökumenische Herausforderung. Konsens, Divergenzen und Differenzen, in: *Ders.* [u. a.] (Hg.): Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches. FS Dietrich Ritschl (= ÖR.B 84), Frankfurt am Main 2009, 127–158, hier: 131–136. Enns sieht auch im Entstehungsprozess der Magdeburger Erklärung eine Ursache für die Zurückhaltung der täuferischen Kirchen, da man sie von vornherein nicht genügend einbezogen habe. – Eine zu geringe differenzierte Auseinandersetzung mit der täuferischen Tradition wirft Martin Hailer auch der Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) über „Die Taufe" vor (*Die Taufe*. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche. Vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2008). Vgl. dazu *Martin Hailer*: Taufanerkennung bei bleibend unterschiedlicher Lehre?, in: *Fernando Enns* [u. a.] (Hg.): Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches. FS Dietrich Ritschl (= ÖR.B 84), Frankfurt am Main 2009, 159–183, hier: 159f.

[6] Vgl. *Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck* (Hg.): Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe (= Leuenberger Texte 9), Frankfurt am Main 2005, 30–51 (Schlussbericht).

Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland" (BEFG)[7] neue und überraschende ökumenische Perspektiven, da sie die Überwindung der Differenzen ermöglichen, die zwischen denjenigen Kirchen bestehen, die auch Säuglinge taufen, und denjenigen, die in der „täuferischen" Tradition allein die Gläubigentaufe praktizieren.

Bevor diese ökumenischen Fortschritte in Bezug auf ihre Grundlagen und ihre Tragweite analysiert (4. Teil) und weitere Perspektiven aufgezeigt (5. Teil) werden, erfolgen aus evangelischer Sicht Hinweise auf die ökumenische Bedeutung der Taufe (1. Teil), auf die damit gleichzeitig verbundenen Probleme (2. Teil) und auf die hermeneutischen Herausforderungen, die sich aus den ekklesiologischen Implikationen der Taufe ergeben (3. Teil).

1. Die mit der Taufe verbundenen ökumenischen Hoffnungen

Die gegenseitige Anerkennung der Taufe und die bis hin zum Konsens reichenden Konvergenzen bezüglich des Verständnisses und Vollzugs der Taufe, welche mit den jüngsten Dialogergebnissen erzielt wurden, beinhalten *aus evangelischer Sicht* bedeutende Schritte auf dem Weg zu einem gemeinsamen Kirchenverständnis. Denn nach Artikel 7 des Augsburger Bekenntnisses (CA 7) bilden allein die rechte Lehre des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente die Voraussetzung für Kirchengemeinschaft, weil Gott den Menschen auf diese Weise die vorbehaltlose Gnade mitteilt. Mit den Sakramenten sind aus Sicht der reformatorischen Kirchen Taufe und Abendmahl gemeint, da hier das biblische Verheißungs- bzw. Einsetzungswort Jesu zu den Elementen von Wasser bzw. von Brot und Wein hinzutritt, was bereits die Kirchenväter als Voraussetzung für ein Sakrament betonten: „Wenn das Wort zum Element tritt, wird es ein Sakrament." (Augustin)

---

[7] Mit dem Dialogpapier „Voneinander lernen – miteinander glauben" konnten die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (ELKB) und der Landesverband Bayern im „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland" (BEFG) hinsichtlich der Taufe einen Grundkonsens auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft erzielen – und zwar unter Bezugnahme auf die Dialogergebnisse der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF). Im 4. Teil der vorliegenden Abhandlung werden die Ergebnisse in ihrer Bedeutung dargelegt. – Es wird die auf der Internetseite der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zugängliche Version zugrunde gelegt: *Voneinander lernen – miteinander glauben.* „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG).

Insofern als die Taufe für die meisten Kirchen das konstitutive Sakrament verkörpert, durch das die Glaubenden in den Leib Christi eingegliedert werden, während das Herrenmahl eine immer wieder erfolgende Stärkung auf dem Weg der Heiligung im Leib Christi bietet, liegt es auf der Hand, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe grundlegende Relevanz für ein wachsendes gemeinsames Verständnis von Kirche hat bzw. haben sollte. Die *„Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa"* (Leuenberger Kirchengemeinschaft) konnte durch die Konzentration auf die gemeinsamen Glaubensgrundlagen bzw. durch die Unterscheidung von Glaubens*grund* und *-gestalt* die innerprotestantischen Divergenzen überwinden und volle Kirchengemeinschaft erreichen. Das geschah durch die Leuenberger Konkordie von 1973, wo es im zweiten Artikel heißt: „Die Kirche ist allein auf Jesus Christus gegründet, der sie durch die Zuwendung seines Heils in der Verkündigung und in den Sakramenten sammelt und sendet. Nach reformatorischer Einsicht ist darum zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend."[8]

Auf der Grundlage des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums ließ sich in Artikel 14 zur Taufe folgendes übereinstimmend festhalten: „Die Taufe wird im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit Wasser vollzogen. In ihr nimmt Jesus Christus den der Sünde und dem Sterben verfallenen Menschen unwiderruflich in seine Heilsgemeinschaft auf, damit er eine neue Kreatur sei. Er beruft ihn in der Kraft des Heiligen Geistes in seine Gemeinde und zu einem Leben aus Glauben, zur täglichen Umkehr und Nachfolge."[9] Damit sind die entscheidenden Merkmale der Taufe zusammengefasst, die sich auch im Neuen Testament, der Alten Kirche und den Verlautbarungen anderer Konfessionen finden. Zunächst wird die trinitarische Konstitution der Taufe transparent, die sich nicht nur aus der Taufe im Namen des dreieinigen Gottes ergibt, sondern auch aus den christologischen und pneumatologischen Dimensionen der

---

[8] *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (Leuenberger Konkordie), in: *Wilhelm Hüffmeier/Christine-Ruth Müller* (Hg.): Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, Frankfurt am Main 1995, 274–282, hier: 274.

[9] *Ebd.*, 277.

Taufe und des mit ihr begründeten Glaubenslebens.[10] In der Kraft des Heiligen Geistes hat der Getaufte Anteil an dem Heilswirken Christi, was Paulus im Römerbrief folgendermaßen beschreibt: „Wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln" (Röm 6,3f). Weil den Getauften im Heiligen Geist ein neues Leben ermöglicht ist, verbindet sich mit dem Indikativ der Gnadengabe in der Taufe zugleich ein ethischer Imperativ: „[…] haltet dafür, dass ihr der Sünde gestorben seid und lebt Gott in Christus Jesus" (Röm 6,11). Die Gemeinschaft der Getauften hebt alle traditionellen, abstammungsmäßigen und geschlechtsspezifischen Unterschiede auf: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus" (Gal 3,27f). Aus der Grenzen überwindenden Gemeinschaft resultiert die Einheit des Leibes Christi, die eine in der Taufe begründete Anfrage an die konfessionellen Spaltungen bleibt: „ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen" (Eph 4,4–6).

In diesen biblisch begründeten Zusammenhängen von Rechtfertigung und Heiligung, wesensmäßiger kirchlicher Einheit, Vergebung, Bekennen, Eingliederung und eschatologischer Hoffnung ist die Taufe nach Überzeugung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und des Ökumenischen Rates der Kirchen „Ausdruck und Ikone des eigentlichen Wesens der Kirche"[11]. So wird die Taufe neben der Bibel und den altkirchlichen Bekenntnissen auch von den meisten *anderen Konfessionen* als *die* Gemeinsamkeit bzw. als „sakramen-

[10] Vgl. zur trinitarischen Konstitution der Taufe, des Glaubenslebens und der Kirche: *Matthias Haudel*: Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses (= FSÖTh 110), Göttingen 2006. Hier wird der Zusammenhang von Trinitätslehre und Kirchenverständnis anhand der Kirchengeschichte und aktueller Entwürfe im Blick auf alle großen Konfessionen nachgewiesen, wobei hervortritt, inwiefern Unterschiede im Trinitätsverständnis für Unterschiede im Kirchenverständnis verantwortlich sind und wie sich diese Unterschiede bzw. Einseitigkeiten überwinden lassen.

[11] *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe*. Eine Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, in: Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Achter Bericht 1999–2005, WCC Publications, Genf/Rom 2005, 53–84, hier: 56.

tales Band der Einheit" betrachtet. Nachdem etwa das Zweite Vatikanische Konzil feststellte, dass die Taufe „ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen [begründet], die durch sie wiedergeboren sind" (UR 22), konnte Johannes Paul II. darlegen, dass die „universale Brüderlichkeit" aller Christen „in der Anerkennung der einen Taufe" wurzele, was „eine ekklesiologische Grundaussage"[12] darstelle. Auch der multilaterale ökumenische Dialog kommt in der so genannten Lima-Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Taufe, Eucharistie und Amt" (1982) zu folgendem Ergebnis: „Durch ihre eigene Taufe werden Christen in die Gemeinschaft mit Christus, miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte geführt. Unsere gemeinsame Taufe, die uns mit Christus im Glauben vereint, ist so ein grundlegendes Band der Einheit [...]. Die Einheit mit Christus, an der wir durch die Taufe teilhaben, hat wichtige Folgen für die Einheit der Christen"[13] (BEM, Taufe, Nr. 6). Entsprechend konnte die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Santiago de Compostela 1993) schlussfolgern: „Insofern die Kirchen gegenseitig ihre Taufe anerkennen, sind sie dabei, eine Taufekklesiologie zu entwickeln, in die auch andere Elemente gemeinsamen Glaubens und Lebens eingebracht werden können."[14] Im Blick auf die gegenseitige Taufanerkennung in Deutschland bedeutet das für den evangelischen Bischof Martin Hein, „dass die erzielte wechselseitige Anerkennung des Taufsakraments letztlich auch eine Übereinkunft in Bezug auf die Anerkennung als Kirche einschließt bzw. einschließen muss"[15]. Für den orthodoxen Theologen Georgios Basioudis ist die gegenseitige Taufanerkennung „eine Manifestation der festen Überzeugung der christlichen Kirchen in Deutschland, dass der Weg zur vollen Koinonia, auf dem Fundament der einen Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, geebnet worden ist"[16].

---

[12] Enzyklika *Ut unum sint* (= VApS 121), Bonn 1995, 33 (Nr. 42).

[13] *Harding Meyer [u. a.]* (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. I: 1931–1982, Paderborn/Frankfurt am Main ²1991, 551.

[14] *Günther Gaßmann/Dagmar Heller* (Hg.): Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. 3. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente (= ÖR.B 67), Frankfurt am Main 1994, 238.

[15] *Martin Hein*: Ekklesiologische Implikationen der Taufe. Die „wechselseitige Taufanerkennung" von Magdeburg und ihre Konsequenzen für das Verständnis der Kirche, in: Cath (M) 62 (2008), 39–46, hier: 45.

[16] *Georgios Basioudis*: Die Konsequenzen aus der gemeinsamen Taufe für das Verständnis von Kirche und für das ökumenische Bemühen um die sichtbare Einheit der Kirchen aus orthodoxer Sicht, in: ÖR 57 (2008), 363–370, hier: 370.

Der römisch-katholische Kurienkardinal Walter Kasper hat schon lange vor der Magdeburger Erklärung betont, dass eine gegenseitige Taufanerkennung nur sinnvoll ist, wenn ihr „ein wenigstens fundamentales gemeinsames Verständnis der Taufe und ihrer ekklesiologischen Konsequenzen zu Grunde liegt“[17].

Die angegebenen Beispiele belegen, dass interkonfessionelle Dialogergebnisse und maßgebliche Vertreter aller großen Konfessionen die gegenseitige Taufanerkennung als Grundstein auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft betrachten.

2. Die mit der Taufe verbundenen ökumenischen Probleme

So hoffnungsvoll sich die bisher angeführten Formulierungen auch anhören, so stehen sie doch in einem *Missverhältnis* zu verschiedenen Beobachtungen, die die Wirksamkeit dieses „sakramentalen Bandes der Einheit“ in Frage stellen. Zunächst stellt sich für viele die Frage, warum die Eingliederung in den einen universalen Leib Christi durch die Taufe gegenseitig anzuerkennen ist, aber die gemeinsame Teilnahme an dem einen *Tisch des Herrn* nicht möglich sein soll: „Wieso die Taufe zwar in den Leib Christi eingliedert, die Glieder sich aber gegenseitig oder auch einseitig die Tischgemeinschaft absprechen, ist eines [sic] der rätselhaften, zumindest unlogischen Gegebenheiten der gegenwärtigen ökumenischen Situation.“[18] Diese Frage spitzt sich zu, wenn man erkennt, dass Taufe und Eucharistie in der frühen Kirche liturgisch nicht zu trennen waren, zumal sie beide das Heilsmysterium der Selbsthingabe Christi für die Menschen vermitteln: „Eine gegenseitige Anerkennung der Taufe bei gleichzeitiger Trennung am Tisch des Herrn zeigt nur, dass die betreffenden Kirchen offenkundig nicht begriffen haben, dass Taufe und Herrenmahl nicht zu trennen sind, sondern sachlich notwendig und die meiste Zeit der Christentumsgeschichte auch rituell zusammengehören. [...] Was also ursprünglich als einheitsstiftend erscheint, die Taufe, verweist zugleich wieder auf den Skandal der Kirchenspaltung.“[19]

---

[17] *Walter Kasper*: Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe, in: *Albert Raffelt* (Hg.): Weg und Weite. FS Karl Lehmann, Freiburg im Breisgau 2001, 581–599, hier: 583.

[18] *Erich Geldbach*: Taufe (= BenshH 79/Ökumenische Studienhefte 5), Göttingen 1996, 23.

[19] *Christian Grethlein*: Taufe und Tauferinnerung als spirituelle und missionarische Herausforderung in der Ökumene, 4f (noch nicht veröffentlichter, hektographierter Vortrag in Gelsenkirchen am 21. September 2007).

Dass sich die Funktion der Taufe bei den ökumenischen Bemühungen zu relativieren vermag, kann zu einem gewissen Teil an der Entwertung ihrer Bedeutung liegen, die aus der Auflösung des Zusammenhangs von *Taufe und Katechese* sowie des Zusammenhangs von *Wasserritus und Salbung bzw. Firmung/Konfirmation* resultiert. Mit der konstantinischen Wende und der späteren Erhebung des Christentums zur Staatsreligion wurde die Katechese im Kontext der sich durchsetzenden Säuglingstaufe stets unbedeutender, weshalb sich die Taufe – wie in der aktuellen volkskirchlichen Situation – zu einem wenig reflektierten traditionellen Ritual entwickelte, das eine wachsende inhaltliche Entleerung der Taufe nach sich ziehen konnte.[20] Daneben führte die Vergrößerung der Diözesen dazu, dass die Bischöfe nicht mehr alle Taufen unmittelbar nach der Geburt zu vollziehen vermochten und den Priestern das Taufrecht übertrugen. Als Einheitsgaranten behielten sich die Bischöfe aber die Handauflegung mit Salbung vor, wodurch der Ritus der Firmung entstand, dem zunehmend eine größere Bedeutung als der Taufe zugemessen wurde, weil der Bischof einen höheren Rang und damit ein höheres Ritual als der Priester verkörperte. Ein Vergleich zwischen der heutigen Ausgestaltung von Tauf- und Konfirmations- bzw. Firmungsfeiern lässt dieses Phänomen noch deutlich erkennen. Entsprechend unterscheiden sich Christen und Konfessionen in ihrer Einschätzung, wo das Zeichen der Gabe des Geistes zu finden ist. Für einige im Wasserritus, für andere in Salbung bzw. Handauflegung, für andere in der Konfirmation bzw. Firmung, für andere in allen drei Aspekten zusammen (Ostkirchen) und für wieder andere im Bekenntnis des Glaubens. Letzteres ist für viele baptistische, mennonitische und pfingstlerische Kirchen das maßgebliche Kennzeichen für die Eingliederung in die Gemeinschaft der Glaubenden, weshalb sie nur die Gläubigentaufe praktizieren.

Der Dialog zwischen den täuferischen Kirchen, die nur die Erwachsenen- bzw. Gläubigentaufe nach erfolgtem Bekenntnis des Glaubens anerkennen, und denjenigen, die auch Säuglinge taufen, verweist mit dem Problem des *Verhältnisses von Säuglings- und Gläubigentaufe* auf vielfältige pastorale und ekklesiologische Dimensionen, die im Taufverständnis und der Taufpraxis verankert sind. Für diesen Dialog stellt sich nämlich eine doppelte Anfrage: Einerseits müssen sich die Kirchen, die Säuglinge tau-

[20] Zu den gegenwärtigen Herausforderungen, die sich aus der Taufpraxis für alle Kirchen stellen, vgl. *Lutz Friedrichs*: Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer praktischen Theologie der Übergänge (= APrTh 37), Leipzig 2008, 128–141.

fen, fragen, ob sie die auch zur Säuglingstaufe gehörenden Aspekte des Bekennens, der ethischen Implikationen, der Katechese und der Taufbegleitung ernst nehmen. Andererseits besteht an die Kirchen, welche die Säuglingstaufe als ungültig erklären, die Anfrage, ob sie nicht die ekklesiologischen Grundlagen derjenigen Kirchen in Frage stellen, welche Säuglinge taufen.[21] Die Beachtung der mit den ekklesiologischen Implikationen der Taufe gegebenen Herausforderungen ist für den gesamten ökumenischen Dialog von Belang.

3. Die ekklesiologischen Implikationen der Taufe als hermeneutische Herausforderung

Im Blick auf das Spektrum der pastoralen und ekklesiologischen Dimensionen der Taufe hat die *„Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa"* (GEKE) immer wieder betont, dass die Taufe in der Kraft des Heiligen Geistes ein wirksames Zeichen Gottes sei, das ein gültiges Zeichen für den Beginn eines neuen Lebens im Leib Christi darstelle. Deshalb sei die Taufe unwiederholbar.[22] Das bedingungslose Ja Gottes zum Menschen im sichtbaren Zeichen der Taufe ziele auf das Bekenntnis des Getauften, sein freies Ja. Für die Kirche gelte, dass sie getaufte und taufende Gemeinschaft der Glaubenden ist. Die in der Taufe empfangene Rechtfertigung und Erneuerung ziehe einen Prozess lebenslanger Heiligung nach sich. Kinder- und Erwachsenentaufe werden als gleichwertig angesehen, wobei der Aspekt der zuvorkommenden Gnade Gottes und der lebenslangen Glaubensgeschichte bei der Kinder- bzw. Säuglingstaufe im Vordergrund stehe, während die Erwachsenentaufe besonders von dem verpflichtenden persönlichen Bekenntnis geprägt sei. Weil die Taufe die Zugehörigkeit zur allgemeinen und apostolischen Kirche begründe und besiegele, sei sie mit den Worten der Lima-Erklärung als „ein grundlegendes Band der Einheit" und als „Ruf an die Kirchen" zu verstehen, „ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren"[23] (BEM, Taufe,

[21] *Fernando Enns*: Anerkennung (s. Anm. 5), 141, erkennt bei den Mennoniten selbstkritisch „mehrere wichtige Fragen hinsichtlich der ekklesiologischen Implikationen ihrer Auftheologie", wenn „sie die Entscheidung eines einzelnen Glaubenden höher als die Verhältnisbestimmung zwischen Konfessionen im Allgemeinen bewerten", insofern sie die Frage der Wiederholungstaufe und damit der Anerkennung der Taufe der anderen Kirche im Einzelfall von der individuellen Entscheidung des Betroffenen abhängig machen.

[22] Diese von allen Konfessionen geteilte Einsicht ist auch im Dialog mit täuferischen Kirchen nicht umstritten, sondern die Frage, *was* als gültige Taufe bezeichnet werden kann.

[23] *Harding Meyer [u. a.]* (Hg.): Dokumente (s. Anm. 13), 551.

Nr. 6). Insofern als sich in der Taufe nach reformatorischer Einsicht ferner das allgemeine Priestertum gründet, werden entsprechende *ekklesiologische Schlussfolgerungen* gezogen, die das ordinationsgebundene Amt im konstitutiven Kontext des Priestertums aller Glaubenden erläutern. Vor diesem Hintergrund öffnet die Taufe den Zugang zum Abendmahl als Feier derer, die durch Glauben und Taufe zu Christus gehören.[24] Deshalb lädt die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) in eucharistischer Gastfreundschaft alle getauften Christen zur Abendmahlsfeier ein, in der Einsicht, dass es der eine Herr Jesus Christus ist, der zum Tisch des Herrn lädt.[25]

Für die *Kirchen der Reformation* liegt in der Taufe als Zeichen der Zugehörigkeit zu dem einen Leib Christi also die Voraussetzung für die Zulassung zu dem einen Tisch des Herrn. Die Gemeinschaft im Abendmahl kann durchaus als Stärkung auf dem Weg zu voller Kirchengemeinschaft verstanden werden. In der *römisch-katholischen Kirche* hingegen gilt die Eucharistiegemeinschaft als Zeichen vollkommener ekklesialer Gemeinschaft in Glauben, Leben und Strukturen. So werde durch die Taufe zwar eine wirkliche, aber nicht vollkommene Gemeinschaft mit Christen anderer Konfessionen begründet, weshalb eine gegenseitige Taufanerkennung nicht ausreichend für eucharistische Gemeinschaft sei. Auch die *orthodoxen Kirchen* sehen in der eucharistischen Gemeinschaft das letzte sichtbare Zeichen der vollen Gemeinschaft, so dass auch für sie die Taufanerkennung keine grundsätzliche eucharistische Gastfreundschaft nach sich zieht.

Welche grundlegende Gemeinsamkeit die Taufe jedoch inzwischen für die meisten Konfessionen verkörpert und welche ökumenische Herausforderung sie deshalb beinhaltet, zeigen die Ergebnisse der *Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und des Ökumenischen Rates der Kirchen:* „Alle Kirchen stimmen darin überein, dass die in der Taufe eingeleitete Eingliederung in Christus, als im Geist empfangene Gabe Christi, zum Ruhme Gottes, des Vaters, eine vollständige und volle Eingliederung sein soll. Entsprechend ist die Taufe Ausdruck der Absicht, die getaufte Person in die universale Gemeinschaft

---

[24] Vgl. insgesamt *Wilhelm Hüffmeier/Christine-Ruth Müller* (Hg.): Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, Frankfurt am Main 1995, 63–74.

[25] Vgl. *Das Abendmahl.* Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche. Vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh [2]2003, 56.

der Kirche Christi aufzunehmen. Christliche Gemeinschaften taufen nicht in sich selbst als isolierte Einheiten hinein, sondern als Kirchen, die glauben, dass der Leib Christi in ihrer eigenen ekklesialen Wirklichkeit gegenwärtig und verfügbar ist. Der Wunsch nach Gemeinschaft im Leib Christi, die in der Taufe angelegt ist, zwingt den Getauften, sich auch anderen ekklesialen Gemeinschaften zuzuwenden."[26] Dabei sind nach Auffassung der Dialogpartner folgende Implikationen der Taufe zu berücksichtigen: Die Verpflichtung zu gemeinsamem Dienst und Zeugnis, zur Koinonia und zum gemeinsamen Bekenntnis. „Alle Christen, die die eine Taufe in den einen Leib Christi empfangen haben, haben auch von Gott eine radikale Berufung zur Gemeinschaft mit allen Getauften erfahren. Die wachsende ökumenische Konvergenz zur Taufe bietet uns mit ihren Einsichten [...] neue Chancen, auf diese Berufung zu antworten [...]. Aus der Überzeugung heraus, dass der Heilige Geist uns zur sichtbaren koinonia drängt, sollten die Kirchen Gelegenheiten suchen, um den bestehenden Grad des Einsseins in einer gemeinsamen Taufe durch konkrete Zeichen der Einheit zum Ausdruck zu bringen und zu vertiefen."[27] Genannt werden diesbezüglich die gegenseitige Teilnahme an Tauffeiern oder die ökumenische Zusammenarbeit bei der Katechese.

In dieser Hinsicht hatte die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung bereits empfohlen, ökumenische Taufgottesdienste mit der Vergabe einer gemeinsamen Taufurkunde als Zeichen des Bandes der Einheit zu feiern. Obwohl die jeweils getauften Christen natürlich in eine konkrete Kirche aufgenommen werden, könnte dieser Akt symbolisch die bereits bestehende Einheit sichtbar werden lassen.[28] Deshalb wurden auf einer Konsultation der Ökumenischen Centrale der Bundes-ACK (Hildesheim 1994) Anregungen zur Umsetzung dieser Empfehlungen der Weltkonferenz erarbeitet,[29] die dann auch zu ersten Feiern ökumenischer Taufgottesdienste führten. Die ACK in Nordrhein-Westfalen erstellte im Jahr 2003 eine Taufsynopse, in der die unterschiedlichsten Traditionen ihr Taufverständnis, ihre Rechtsordnungen, ihre Taufliturgien sowie Zeichen und

---

[26] *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe* (s. Anm. 11), 69.

[27] *Ebd.*, 81.

[28] Vgl. *Günther Gaßmann/Dagmar Heller* (Hg.): Santiago de Compostela (s. Anm. 14), 238, 244.

[29] Vgl. Materialdienst der Ökumenischen Centrale 1994/II, Nr. 6–10, 21–23.

Handlungen nebeneinander stellten, um das gegenseitige Verständnis theologisch, spirituell und praktisch zu fördern.[30]

Doch die ökumenischen Implikationen und Verpflichtungen der gemeinsamen Taufe betreffen auch die ekklesiologischen Grundlagen, wie etwa das Amtsverständnis. Das betont die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrer Ekklesiologie-Studie, deren erstes offizielles Zwischenergebnis im Studiendokument „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche" vorliegt, wo es heißt: „Die Taufe wird als die ‚Ordination' aller Gläubigen verstanden." (Nr. 76) „Als Gemeinschaft der Getauften ist die Kirche eine Priesterschaft des ganzen Volkes Gottes (1 Petr 2)." (Nr. 83) „Das gemeinschaftliche (konziliare oder synodale) Leben der Kirche gründet im Sakrament der Taufe. Alle Getauften teilen die Verantwortung für den apostolischen Glauben und das Zeugnis der ganzen Kirche." (Nr. 98)[31] Hinsichtlich der Frage, wie sich die Berufung des ganzen Gottesvolkes, die etwa auch in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils oder in der Lima-Erklärung genannt wird, zum ordinierten Amt und den jeweiligen Amtsstrukturen verhält, könnte eine gemeinsame Bezugnahme auf das Verhältnis von Gottes- bzw. Trinitätslehre und Kirchenverständnis weiterhelfen. Denn nach dem Zeugnis des Neuen Testaments spiegelt die durch ihre Beziehung zu Vater, Sohn und Heiligem Geist strukturierte Gemeinschaft der Glaubenden analog die innergöttliche Einheit in Vielfalt wider. Durch die Taufe werden die Glaubenden sowohl in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott als auch in die davon geprägte Gemeinschaft aller Glaubenden aufgenommen. Dabei lassen sich auf biblischer und altkirchlicher Grundlage Analogien erkennen, die zwischen dem Zusammenhang der jeweiligen Eigentümlichkeiten der trinitarischen Personen mit ihrer Gleichursprünglichkeit und dem Zusammenhang eines spezifischen Amtes mit dem allgemeinen Priestertum bestehen. Bereits in der Alten Kirche wurde deutlich, wie sich Prioritäten in der Trinitätslehre auf ekklesiologische Prioritäten auswirken.[32]

---

[30] Vgl. *Michael Kappes/Eberhard Spiecker* (Hg.): Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung, Kevelaer/Bielefeld 2003.

[31] Siehe zu den Zitaten *Dagmar Heller* (Hg.): Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung (Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung), Frankfurt am Main 2000, 44, 48, 57.

[32] Vgl. *Matthias Haudel*: Selbsterschließung (s. Anm. 10), wo die gemeinsamen biblischen und altkirchlichen Grundlagen einer angemessenen Zuordnung von Trinitäts- und Kirchenverständnis ebenso analysiert werden wie die im Laufe der Kirchengeschichte entstandenen Einseitigkeiten.

Bevor im letzten Teil diesbezüglich auf weiterführende Aspekte hingewiesen wird, erfolgt die Darlegung, auf welche Weise die eingangs erwähnten Dialoge über das Verhältnis von Säuglings- und Gläubigentaufe durch die Eruierung gemeinsamer hermeneutischer und ekklesiologischer Grundlagen nach Jahrhunderten der Trennung zu einem ökumenischen Durchbruch gelangen konnten.

4. Der ökumenische Durchbruch beim Verhältnis von Säuglings- und Gläubigentaufe

Eine mögliche Überwindung der bisherigen Differenzen deutete sich schon im Dialog zwischen der *„Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa"* (GEKE) und der *„Europäischen Baptistischen Föderation"* (EBF) an, der als Ergebnis eines mehrjährigen Dialogprozesses (2002–2004) eine Schlusserklärung mit folgendem Titel hervorbrachte: „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche."[33] Der Dialog griff sowohl die Ergebnisse des weltweiten baptistisch-reformierten und baptistisch-lutherischen Dialogs als auch die Hermeneutik der Leuenberger Konkordie auf. So nahm man das gemeinsame Verständnis des Evangeliums als hermeneutischen Ausgangspunkt und bezeichnete die Artikel 7–12 der Leuenberger Konkordie „als das beiderseitig akzeptierte Verständnis des Evangeliums"[34]. In diesen Artikeln geht es um die Heilsgeschichte des dreieinigen Gottes, die Inkarnation Jesu Christi zum Heil der Welt, die Rechtfertigungsbotschaft als Maßstab der Verkündigung und den daraus folgenden Dienst der Christen.[35] Deshalb können die Dialogpartner gemeinsam festhalten: „Wir haben in den wichtigsten Themen der christlichen Lehre eine Übereinstimmung festgestellt, insbesondere im Verständnis der Heilstat Gottes in Christus und im Verständnis von Evangelium, Glauben und Kirche."[36] Auf dieser Grundlage gilt die Kirche als „Werk des dreieinigen Gottes", das dieser gestiftet hat, „um Menschen zum Glauben an den lebendigen Christus zu führen und sie durch den Heiligen Geist in diesem Glauben zu bewahren"[37]. Die Taufe im Namen des dreieinigen Gottes verkörpert die Einheit aller Christen, weshalb sie *„tragfähiger ist als alle*

---

[33] Vgl. *Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck* (Hg.): Dialog (s. Anm. 6). Eine erste Dialogreihe hatte bereits in den Jahren 1999/2000 stattgefunden.
[34] *Ebd.*, 37.
[35] Vgl. *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (s. Anm. 8), 276.
[36] *Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck* (Hg.): Dialog (s. Anm. 6), 48.
[37] *Ebd.*, 45.

Trennungen"[38]. „Diese bereits vorhandene Einheit fordert die Kirchen dazu heraus, [...] zu erforschen, wie sich ihre unterschiedlichen Formen der Taufe mit Wasser zu der einen ‚Taufe' Christi [...] verhalten."[39] Weil den Menschen in der Taufe die rechtfertigende Gnade Gottes zugesprochen wird, gilt sie für beide Dialogpartner als unwiderruflich und „unwiederholbar". Doch für die baptistische Seite bleibt nach wie vor strittig, ob eine Säuglingstaufe „Gültigkeit" beanspruchen kann, weil sie kein persönliches Bekenntnis voraussetzt.[40] Umgekehrt betrachten die GEKE-Kirchen eine Wiedertaufe als Bestreitung der grundsätzlichen Gültigkeit des Taufsakraments. „Solange eine solche Differenz besteht, müssen wir einen Gegensatz in der Verwaltung des Sakraments der Taufe konstatieren, der eine Kirchengemeinschaft (wie sie in der Leuenberger Konkordie definiert ist) ausschließt. Wir glauben jedoch, dass es Wege gibt, um zu größerer Gemeinsamkeit zu kommen."[41]

Einen solchen Weg konnte man durch die gemeinsame Bezugnahme auf die Schrift eröffnen. Denn auf der Grundlage des neutestamentlichen Befundes kam man zu dem Ergebnis, dass die Taufe nach dem persönlichen Bekenntnis (Gläubigentaufe) und das lebenslängliche Hineinwachsen in Christus (Säuglingstaufe) dialogisch aufeinander zu beziehen sind. So finde sich auch in den jeweiligen Gemeinden sowohl das Verständnis von Taufe als geistgewirkter Antwort des Menschen als auch deren Verständnis als „sichtbares" Wort Gottes und Antwort des Menschen. Durch die Unterscheidung von Glaubens*grund* und *-gestalt* ist man bereit, sich von den grundlegenden inhaltlichen Gemeinsamkeiten leiten zu lassen. Dabei versteht man Taufe (Initiation) zunächst prinzipiell als Teil eines *Prozesses*, als „Sakrament des Aufbruchs", welches die Initiation als Aufbruchsphase des christlichen Lebensweges kennzeichnet und welchem die Eucharistie als „Sakrament der Wegzehrung" zur Seite steht. Weil sich der Prozess der Initiation nach der Vielfalt des biblischen Zeugnisses über einen kürzeren oder längeren Zeitraum erstrecken kann und die Bekräftigung des Glaubens vor und nach dem Taufakt auftritt, gelangt man zu fol-

[38] *Ebd.*, 39.

[39] *Ebd.*, 43.

[40] Die Gültigkeit der Säuglingstaufe wird besonders in Frage gestellt, wenn auf die Taufe nicht einmal eine christliche Unterweisung gefolgt ist. Hier merkt Fernando Enns aus täuferischer Sicht selbstkritisch an, dass deshalb ein erneuter Vollzug des Wasser-Ritus ja gerade nicht als notwendig erscheint, sondern die Hinführung zum Bekenntnis als Vervollständigung des Initiationsritus. Vgl. *Fernando Enns*: Anerkennung (s. Anm. 5), 149.

[41] *Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck* (Hg.): Dialog (s. Anm. 6), 49.

gendem Fortschritt: „Wenn die christliche Initiation als ein Prozess verstanden wird, in dem die Taufe nur ein Moment ausmacht, werden einige Baptisten die Säuglingstaufe als einen gültigen Teil dieses Prozesses anerkennen können, sofern sie den späteren persönlichen Glauben des Getauften nach sich zieht."[42] „Ein Weg könnte der folgende sein: Auch wenn die meisten Baptisten die Säuglingstaufe sicherlich als unangemessen betrachten, könnten sie ihre Gültigkeit nicht ausdrücklich in Frage stellen und in diesen Fällen für die Aufnahme in die baptistische Gemeinde nur ein Bekenntnis des Glaubens verlangen, das den Weg der christlichen Initiation vollständig macht."[43] Die GEKE-Kirchen werden ihrerseits aufgerufen, diese Vervollständigung durch die Begleitung der Getauften in Seelsorge und Katechese ernst zu nehmen. Sowohl der Rat der EBF als auch der GEKE-Exekutivausschuss haben diese Ergebnisse ihren Mitgliedsbünden und -kirchen als Dialoggrundlage empfohlen.

Als erster sichtbarer Erfolg dieser Empfehlungen und als ökumenischer Durchbruch in der Jahrhunderte andauernden Kontroverse um Säuglings- und Gläubigentaufe kann das nach sechsjährigem Dialog im Jahr 2009 präsentierte Konvergenzdokument der *„Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern"* (ELKB) und des *Landesverbands Bayern im „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland"* (BEFG) gelten: „Voneinander lernen – miteinander glauben. ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe' (Eph 4,5)."[44] Der dort erzielte Grundkonsens erscheint umso bedeutender, als die Einsetzung der Arbeitsgruppe „im Benehmen mit der VELKD, der EKD und dem Präsidium der BEFG"[45] erfolgte. Der Hermeneutik der Leuenberger Konkordie entsprechend wurde *„in allen wesentlichen Fragen eine grundlegende Übereinstimmung in der Auslegung des Evangeliums"* festgestellt, welche einen *„Grundkonsens in der evangeliumsgemäßen Gestaltung von Taufe und Abendmahl"* ermöglichte und zur Empfehlung der *„Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft"*[46] führte. Nach Einschätzung des Leiters des Konfessionskundlichen Instituts der EKD, Walter Fleischmann-Bisten, hat man damit ein überraschendes und außerordentliches Ergebnis erreicht: „Das ist zweifellos ein Meilenstein, wenn

[42] *Ebd.*, 43f.
[43] *Ebd.*, 51. Auf das Verständnis der Taufe als Prozess christlicher Initiation weist auch der mennonitisch-lutherische Dialog in den USA (2002–2004) hin. Vgl. dazu *Fernando Enns*: Anerkennung (s. Anm. 5), 143ff.
[44] *„Voneinander lernen – miteinander glauben"* (s. Anm. 7).
[45] *Ebd.*, 2.
[46] *Ebd.*

nicht gar ein Wunder, in einer immer dann schwierig werdenden innerevangelischen Ökumene, wenn es um die Taufe geht."[47]

Möglich wurde dieser jetzt näher zu erörternde ökumenische Durchbruch durch eine *dezidierte ökumenische Hermeneutik*, die zum Teil über bisherige Dialogmethoden hinausgeht: „Eine Konfession stellte die theologischen Überzeugungen der jeweils anderen Seite solange dar, bis die dargestellte Seite sich recht verstanden sah. [...] Diese wechselseitige Perspektivenübernahme ermöglichte es, die Stärken der anderen Tradition zu entdecken" und „selbstkritisch die Besonderheit der eigenen Tradition wahrzunehmen".[48] Ferner wurden die Ergebnisse der bisherigen Dialoge zum Thema aufgenommen[49] und der Dialog auf eine breitere theologische Basis gestellt: Man setzte beim Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft an, um davon ausgehend Übereinstimmungen in der Lehre von der Kirche und der Gestalt des Amtes bzw. Dienstes zu erzielen. Erst auf der Basis des bis dahin erreichten Konsenses kam es zur Auseinandersetzung mit der Lehre und der Praxis von Taufe und Abendmahl, die einen Grundkonsens ermöglichte. Dabei galt es auch, gegenseitige geschichtliche Missverständnisse und Diskriminierungen aufzuarbeiten und die jeweilige gemeindliche Praxis in ihrer Interdependenz mit den theologischen Ansätzen zu beachten (Bedeutung des Faktischen). Im Kontext dieser Methoden bezog man sich auf die Schrift als normativer Instanz des Dialogs, der in Anlehnung an die Hermeneutik der Leuenberger Konkordie das gemeinsame Verständnis des Evangeliums als Grundlage suchte, weshalb der erzielte Grundkonsens unter anderem folgendermaßen formuliert wurde: „Baptisten und Lutheraner können beide Taufverständnisse als [...] legitime Auslegungen des einen Evangeliums anerkennen."[50]

Zunächst stellte man einen *Konsens in den Grundaussagen der Rechtfertigungslehre* fest. Die unterschiedlichen Prioritäten hinsichtlich des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung wurden ins rechte Verhältnis gebracht und die mit ihnen zusammenhängenden Missverständnisse überwunden. Gemeinsam hielt man fest, dass der begnadete Sünder niemals aus der Rechtfertigung heraus fällt (baptistische Betonung der neuen Kreatur), aber Verfehlungen auch für den Gerechtfertigten eine Realität bleiben

---

[47] *Walter Fleischmann-Bisten*: „Voneinander lernen – miteinander glauben". Kommentar des Leiters des Konfessionskundlichen Instituts zum Taufdokument bayerischer Lutheraner und Baptisten, in: MdKI 60 (2009), 57.

[48] *„Voneinander lernen – miteinander glauben"* (s. Anm. 7), 3f.

[49] Vgl. *ebd.*, 2, 5f.

[50] *Ebd.*, 18.

(lutherisches „simul iustus et peccator"). Der Zusammenhang von objektiver und subjektiver Dimension der Heilsaneignung (Rechtfertigung und Glauben) wird ebenso wahrgenommen wie die angemessene Zuordnung von Gnadenzusage und Früchten des Glaubens (Rechtfertigung und Heiligung). Ferner erzielte man weitreichende Übereinstimmungen in Bezug auf *Wesen und Gestalt der Kirche:* Als Gemeinschaft der an Christus Glaubenden gilt die Kirche als der im Heiligen Geist verbundene eine Leib Christi, in den die Glaubenden durch die Taufe eingegliedert sind. Die Verankerung der Kirche in der Sendung Christi lässt die Gemeinschaft der Glaubenden an der „missio Dei" teilhaben, wobei der Heilige Geist den Getauften vielfältige Gaben und Dienste gewährt. Das spiegelt sich nach Auffassung der Dialogteilnehmer nicht nur in unterschiedlichen Amtsstrukturen wider, die sowohl das baptistisch betonte allgemeine Priestertum als auch das lutherisch hervorgehobene Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung beinhalten, sondern auch in einer lokalen und überregionalen ekklesiologischen Einheit in Vielfalt, die faktisch in beiden Konfessionsgruppen besteht.[51]

Wie die Kirche hat die *Taufe* „ihren Ort im Heilsgeschehen, durch das sich der dreieinige Gott in Jesus Christus für alle Menschen als liebender und rettender Gott offenbart"[52]. Weil alle „durch den einen Geist zu einem Leib getauft" (1 Kor 12,13) sind, wird eine verpflichtende „Glaubenstaufe" zur Erlangung der Mitgliedschaft als „obsolet" betrachtet, zumal die schon oft praktizierte gegenseitige Einladung zum Abendmahl eine Anerkennung der Einheit bedeutet, die durch eine solche Verpflichtung konterkariert würde. Auch inhaltlich erkennt man eine Aporie, da sowohl die Taufe als auch das Herrenmahl „im heilvollen Tod Jesu Christi"[53] verankert sind. „Es besteht ebenfalls Einigkeit, dass die Taufe nach Römer 6 einen Ritus des Herrschaftswechsels darstellt, der nicht zum Ritus eines Konfessionswechsels werden darf."[54] „Darum ist die Taufe einmalig; als göttliche Zusage ist sie weder steigerbar noch kann sie aufgehoben oder zurückgenommen werden. [...] Die Zusage Gottes in der Taufe ist nichts anderes als die zeichenhaft vergewissernde Rechtfertigungsbotschaft."[55] In implizitem Bezug auf die Aussagen des GEKE-EBF-Dialogs zur Taufe als „Sakra-

[51] Vgl. insgesamt *ebd.*, 6–13.
[52] *Ebd.*, 13.
[53] *Ebd.*, 10. Vgl. insgesamt ebd., 6, 8–11, 18.
[54] *Ebd.*, 19.
[55] *Ebd.*, 14.

ment" wird die Taufe – wie das Abendmahl[56] – als „wirksames Zeichen" und „leibhafte Vermittlung"[57] der Heilszusage Gottes bezeichnet. Die mit den Elementen und dem Verheißungswort gegebene „Äußerlichkeit" der Taufe (extra nos) steht für ihre unbedingte Gültigkeit, wobei sich ihre heilvolle Wirksamkeit allein im Glauben entfaltet. Eine solche lutherische Priorität erhält ebenso Geltung wie die baptistische Konzentration auf den Glauben als Voraussetzung sowie auf den Zusammenhang von Zuspruch und Anspruch. Beide Seiten lehnen also ein falsch verstandenes „opere ex operato" (Wirksamkeit durch bloßen Vollzug) ebenso ab wie eine gesetzlich verstandene Abhängigkeit der Heilszusage Gottes von anthropologischen Dispositionen, weshalb sie gemeinsam feststellen: Gott „hat sich in freier Selbstbestimmung an seine Heilszusage gebunden und handelt gerade dadurch sowohl souverän als auch verlässlich"[58]. „Eine ‚Übertrittstaufe' widerspricht" von daher „nach Meinung beider Delegationen dem Evangelium von der gnädigen Annahme des sündigen Menschen durch den dreieinigen Gott. [...] Die Taufe ist in ihrer theologischen Dimension wesentlich als Heilszusage Gottes zu beschreiben [...]. Darin besteht nach sorgfältiger theologischer Prüfung volles Einvernehmen zwischen beiden Delegationen".[59] Bei diesen Übereinstimmungen im Taufverständnis kommen die Gemeinsamkeiten im Rechtfertigungs- und Kirchenverständnis deutlich zum Tragen.

Die gegenseitige Anerkennung der jeweiligen Taufpraxis beruht ferner auf der vorher – neben den evangelisch-täuferischen Dialogen – auch schon

---

[56] Der Konsens in der Abendmahlslehre wird durch die gemeinsame Zustimmung zu den entsprechenden Artikeln 15–16 und 18–19 der Leuenberger Konkordie zum Ausdruck gebracht. Vgl. *ebd.*, 22.

[57] *Ebd.*, 22.

[58] *Ebd.*, 23. Zu einer möglichen inhaltlichen Übereinstimmung bei der Auseinandersetzung mit der Sakramentalität der Taufe bzw. mit der Taufe als Zeichenhandlung im mennonitisch-lutherischen Dialog vgl. *Martin Hailer*: Taufanerkennung (s. Anm. 5), 174ff, und *Fernando Enns*: Anerkennung (s. Anm. 5), 150ff. – Dass es letztlich nicht auf die Begrifflichkeit ankommt (also die Verwendung des Sakramentsbegriffs), sondern auf die inhaltliche Übereinstimmung, gilt etwa auch für den evangelisch-katholischen Dialog hinsichtlich des Bußverständnisses: „Im heutigen ökumenischen Gespräch ist die Frage, ob die beiden unterschiedlichen Vollzüge Taufe und Buße ‚Sakramente' heißen sollen, hinter die Übereinkunft zurückgetreten, daß dies eine Sprachregelung ist, die nicht über die unbestrittene Wirksamkeit beider Vollzüge entscheiden soll und kann." Siehe *Dorothea Sattler*: Folgen der Tat erleiden – Buße leben. Ökumenische Annäherungen im Verständnis der „Sündenstrafen" und des „Bußwerks", in: *Karl Schlemmer* (Hg.): Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung (= STPS 36), Würzburg 1998, 86–111, hier: 108f.

[59] *„Voneinander lernen – miteinander glauben"* (s. Anm. 7), 25.

im multilateralen ökumenischen Dialog[60] erlangten Einsicht, dass die Taufe als Initiationsritus *Teil des Prozesses* des „Christ*werdens*" ist. Dieser Prozess könne sich sowohl zwischen Taufe und Konfirmation als auch zwischen Bekehrung und Taufe vollziehen und beziehe sich in der Zusammengehörigkeit von Glauben und Taufe auf den lebenslangen Prozess der Nachfolge. Während die Lutheraner bei der Säuglingstaufe mehr die Zueignung des unverfügbaren Heils, die zuvorkommende Gnade (gratia praeveniens) und das Hineinwachsen in die Gemeinde betonen, liegt die Priorität bei der baptistischen Gläubigentaufe auf der Aneignung der im Glauben wirksamen Zusage, auf der zu Hilfe eilenden Gnade (gratia adveniens) sowie dem engen Zusammenhang von Glauben und Taufe. Beide Schwerpunktsetzungen werden als evangeliumsgemäß betrachtet und beide Seiten stellen sich die Frage, ob sie die jeweils anderen Aspekte selbst genügend berücksichtigen. Entsprechend empfiehlt die baptistische Delegation ihren Gemeinden, die Gemeindemitgliedschaft Getaufter nicht zwingend an die Glaubenstaufe zu binden und *„von problematischen Taufbegehren Abstand zu nehmen, welche die evangeliumsgemäße Einmaligkeit der Taufe in Frage stellen"*[61]. Die Taufe dürfe nicht der subjektiven Befindlichkeit des Einzelnen unterworfen werden. Denn dann stelle sich auch für Baptisten selbst die Frage der Taufwiederholung, „wenn jemand seine eigene Taufe im Mündigenalter nachträglich als nicht mehr ausreichend empfindet"[62]. Die lutherische Delegation wiederum empfiehlt ihren Gemeinden eine an den christlichen Glauben heranführende Arbeit mit Kindern und Jugendlichen.[63]

Der auf diesen Einsichten beruhende *Grundkonsens* erfolgt in der Gewissheit, dass eine gegenseitige Anerkennung der Taufe nicht mit einer völlig identischen Tauflehre einhergehen muss: „Die Gewissheit, in der eigenen Lehre und Praxis dem Evangelium zu entsprechen, impliziert daher nicht, die davon unterschiedene Lehre und Praxis der anderen als nicht evangeliumsgemäß zu verurteilen, weil man in der anderen konfessionellen Tradition die wesentlichen Anliegen auch der eigenen Auslegung gewahrt

---

[60] Während bereits die Lima-Erklärung „auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus" (BEM, Taufe, Nr. 9) verwies (siehe *Harding Meyer u. a.* [Hg.]: Dokumente, s. Anm. 13, 552), hat Glauben und Kirchenverfassung den Prozessgedanken im Kontext der Taufe inzwischen auf mehreren Konsultationen zu dieser Thematik weiter erörtert.

[61] *Voneinander lernen – miteinander glauben* (s. Anm. 7), 19. Vgl. insgesamt ebd., 14–19.

[62] *Ebd.*, 19.

[63] Vgl. *Ebd.*

sieht."[64] Aufgrund des erzielten Konsenses ist man überzeugt, „einen für beide Seiten gangbaren Weg aus den Dilemmata der [...] belastenden unterschiedlichen Taufverständnisse aufzuzeigen"[65], der das Erreichen der *Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft* ermöglicht, die man den jeweiligen Kirchen deshalb auch gemeinsam empfiehlt.

Dieser ökumenische Durchbruch bestätigt die wachsende ekklesiologische Bedeutung von Annäherungen im Taufverständnis. Das gilt auch für die vorher schon gezeigten ökumenischen Implikationen der Taufe für die Dialoge mit den anderen Konfessionen, weshalb sich die Taufe zunehmend als ökumenischer Hoffnungsträger erweist. Die gemeinsame Verankerung der Taufe in der trinitarischen Heilsgeschichte könnte auch im Blick auf den Dialog mit den anderen Konfessionen noch weitere ekklesiologische Perspektiven eröffnen, wenn man den Zusammenhang zwischen trinitätstheologischen und ekklesiologischen Prioritäten deutlicher wahrnehmen würde. Darauf wird im folgenden Ausblick noch kurz eingegangen. Ferner wird noch aufgezeigt, welche Perspektiven die erörterten ökumenischen Fortschritte, die seit dem Ersten Ökumenischen Kirchentag (Berlin 2003) hinsichtlich der Taufe erzielt wurden, besonders für die Beteiligung der Kirchen aus der täuferischen Tradition an einem gemeinsamen Taufgedächtnis beim Zweiten Ökumenischen Kirchentag eröffnen.

5. Ökumenische und ekklesiologische Perspektiven

Die zuletzt genannte Perspektive für das *ökumenische Taufgedächtnis* ergibt sich angesichts der analysierten Entwicklungen nahezu von selbst. Denn war bisher „ein liturgisch gestaltetes Taufgedächtnis für die meisten Freikirchen ein eher fremdes und somit auch im ökumenischen Kontext zumeist schwer zugängliches Element"[66], weil sie Glaubenserneuerung mehr mit dem Abendmahl oder der Bundeserneuerung in Verbindung brachten, ergibt sich aus dem gemeinsamen Verständnis der Taufe im Kontext des lebenslangen Glaubens- und Nachfolge*prozesses* eine neue Ausgangsbasis. Der gemeinsam anerkannte Zusammenhang von Taufe, Glauben und gelebter Christusnachfolge ermöglicht jetzt im Taufgedächtnis

[64] *Ebd.*, 18. *Martin Hailer*: Taufanerkennung (s. Anm. 5), 171ff, zeigt am Beispiel des mennonitisch-lutherischen Dialogs, wie der Tauf*akt* immer über das hinausreicht, was die jeweilige Tauf*lehre* abzudecken vermag.

[65] *Voneinander lernen – miteinander glauben* (s. Anm. 7), 24.

[66] *Taufgedächtnis und Glaubenserneuerung* (s. Anm. 3), 26.

sowohl gemeinsame „Glaubenserneuerung und Neuverpflichtung“[67] als auch ekklesiologische Verbundenheit. Ferner verweist der Vollzug des Taufgedächtnisses, wie er im Berliner Schlussgottesdienst erfolgte und in der Handreichung der Bundes-ACK für ein Taufgedächtnis von Kirchen unterschiedlicher Tauftraditionen empfohlen wird (gegenseitige Segenszeichen unter Verwendung von Wasser),[68] täuferische Kirchen auf die Möglichkeit einer Glaubensvergewisserung unter Verwendung von Wasser, ohne damit eine Wiederholungstaufe vollziehen zu müssen. Auch dieser Hinweis findet sich im baptistisch-lutherischen Dialogpapier aus Bayern.[69]

Es wurde bereits angemerkt, dass das bayerische Dialogpapier ferner den grundlegenden *Zusammenhang von Taufe und Herrenmahl* erörtert, die beide je auf ihre Weise den heilvollen Tod Jesu zueignen bzw. vergegenwärtigen. Die damit verbundene ökumenisch-ekklesiologische Herausforderung betont auch der katholische Theologe Martin Stuflesser im Kontext seiner Erörterungen zum Taufgedächtnis: „In diesem christologischen-soteriologischen Kulminationspunkt zeigt sich nochmals die starke Verwiesenheit der Taufe auf die Eucharistie. In beiden Sakramenten wird das eine Paschamysterium Jesu Christi gefeiert.“[70] Deshalb stellt sich für ihn die Frage: Muss die Feier des Taufgedächtnisses „nicht theologisch konsequenterweise immer auf die ‚offenkundigste Form‘ des Taufgedächtnisses, die gemeinsame Feier der Eucharistie aller Getauften, hinzielen“?[71] In gleicher Orientierung fragt der mennonitische Theologe Fernando Enns: „Wie kann es sein, dass Kirchen, die gegenseitig die Taufe vollständig anerkennen (vgl. Magdeburg 2007), sich gegenseitig nicht vollständig als Kirchen anerkennen und sich gegenseitig nicht zum Abendmahl zulassen?“[72] Denn die „Anerkennung als Kirche und die Anerkennung der Taufe bedingen sich gegenseitig“[73]. Damit werden die ökumenischen bzw. ekklesiologischen Herausforderungen und Perspektiven transparent, die aus der gegenseitigen Anerkennung der Taufe erwachsen.

Für diese Herausforderungen ergeben sich Lösungsmöglichkeiten, wenn sich alle Konfessionen unter Rückgriff auf ihre *gemeinsamen Glaubens-*

---

[67] *Ebd.*, 11.
[68] Vgl. *ebd.*, 18f.
[69] Vgl. *Voneinander lernen – miteinander glauben* (s. Anm. 7), 19.
[70] *Martin Stuflesser*: Gedächtnis (s. Anm. 2), 70.
[71] *Ebd.*, 65.
[72] *Fernando Enns*: Anerkennung (s. Anm. 5), 157.
[73] *Ebd.*, 153.

grundlagen (Schrift und Altkirchliche Bekenntnisse)[74] in der Unterscheidung von Glaubens*grund* und Glaubens*gestalt*[75] auf die inhaltliche *Verankerung der Taufe in der trinitarischen Gotteslehre* besinnen und die unterschiedlichen Möglichkeiten bedenken, die sich aus der trinitarischen Verankerung der Gemeinschaft der Glaubenden ergeben. Hier würde die Bezugnahme auf die biblischen und altkirchlichen Grundlagen des Zusammenhangs von Trinitäts- und Kirchenverständnis nachweislich Möglichkeiten eröffnen, noch ausstehende *ekklesiologische* Divergenzen zu überwinden. So hat die neunizänische Trinitätslehre des 4. Jahrhunderts, die im Ökumenischen Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) ihren Niederschlag fand, in biblischer Fundierung eine angemessene Zuordnung der trinitarischen Personen vorgenommen, welche in „ökumenischer" Zusammenarbeit bedeutender Kirchenväter aus Ost und West die verschiedenen trinitätstheologischen Einseitigkeiten überwand und welche sich in entsprechenden ekklesiologischen Zuordnungen widerspiegelte. Von dieser Grundlage entfernten sich später einseitige Entwicklungen in Ost und West, die durch trinitätstheologische Engführungen damit korrelierende ekklesiologische Einseitigkeiten hervorriefen. Der Zusammenhang von Trinitäts- und Kirchenverständnis lässt sich bis heute in theologischen Konzeptionen aller Konfessionen nachweisen. Es kann hier nur ansatzweise der Hinweis erfolgen, dass die altkirchliche Beachtung der Verankerung der personalen Spezifika der trinitarischen Personen in ihrer gleichursprünglichen Perichorese grundsätzliche Analogien für das Amts- und Kirchenverständnis bietet, die sich auch im Neuen Testament andeuten. Wie in Gott die personalen Spezifika der Ursprungsbeziehungen in die perichoretische Gleichursprünglichkeit der trinitarischen Personen einbezogen sind, indem der Vater etwa als Quelle oder *Gegenüber* von wesenseinem bzw. *gleichursprünglichem* Sohn und Geist gilt, so existiert in der Kirche ein spezifisches Grundamt als Zeichen des *Gegenüberseins* Gottes und als *gleichrangiger* Teil der Gleichwertigkeit aller Glaubenden bzw. des allgemeinen Priestertums. Und wie das Wesen Gottes sowohl in den einzelnen trinitarischen Personen als auch in der ganzen Gottheit existiert, so realisiert sich

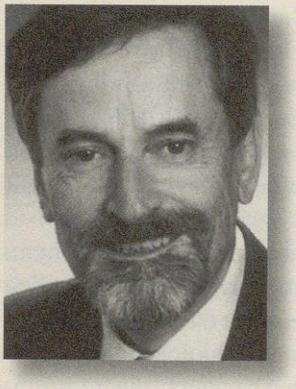
[74] Zu einer ökumenisch angemessenen Zuordnung des Verhältnisses von Schrift, Tradition und Kirche, die durch den multilateralen Dialog erzielt wurde, vgl. *Matthias Haudel*: Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung" (= KiKonf 34), Göttingen ²1995.

[75] Vgl. dazu: *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (= EKD-Texte 69), Hannover 2001.

Kirche sowohl in den jeweiligen Ortskirchen als auch in der Universalkirche. In der gleichwertigen Durchdringung von Orts- und Universalkirche behalten die Ortskirchen ihre Eigentümlichkeit wie die trinitarischen Personen in der gleichursprünglichen Perichorese. Bei differenzierterer Betrachtung dieser Zusammenhänge ergeben sich durchaus Perspektiven für die Überwindung der noch ausstehenden ökumenischen Probleme mit dem Amts- und Kirchenverständnis.[76]

Die gemeinsame Hinwendung zu diesen Glaubensgrundlagen scheint eine Frage des guten Willens zu sein, denn allen großen konfessionellen Strömungen sind die *hermeneutischen Voraussetzungen* dafür gegeben: Für die reformatorischen Kirchen gilt die Prüfung der ekklesiologischen Strukturen an Schrift und Bekenntnis als konstitutiv. Aber auch die römisch-katholische Kirche kennt nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils eine diesbezügliche Hierarchie der Wahrheiten. Die orthodoxen Kirchen berufen sich als die wahren Hüter der Alten Kirche ohnehin ebenfalls auf diese Grundlagen. Es wäre also hermeneutisch durchaus möglich, in ökumenischer Orientierung an der gemeinsamen Glaubensbasis begründete Fortschritte hinsichtlich der divergierenden Kirchenstrukturen zu erzielen. Dabei erweist sich die Taufe als ökumenischer Hoffnungsträger, weil sie als gemeinsame Grundlage mit ihren entsprechenden ökumenischen Implikationen die bleibende Herausforderung für diese Bemühungen verkörpert. Deshalb sind die wachsenden ökumenischen Gemeinsamkeiten im Verständnis und in der Praxis der Taufe, die auch dem Zweiten Ökumenischen Kirchentag in München – wie gezeigt – eine noch breitere gemeinsame Basis und damit neue Impulse geben, nicht hoch genug einzuschätzen.

[76] Vgl. zu diesen Möglichkeiten und zur detaillierten Darlegung der angedeuteten Zusammenhänge: *Matthias Haudel*: Selbsterschließung (s. Anm. 10). – Zu den jüngsten Fortschritten im Blick auf das Amtsverständnis im evangelisch-katholischen Dialog vgl. *Dorothea Sattler/Gunther Wenz* (Hg.): Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, III: Verständigungen und Differenzen. Mit Beiträgen v. *Christine Axt-Piscalar* [u. a.], hg. für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (= DiKi 14,III), Freiburg i.Br./Göttingen 2008, 167–267; *Die Apostolizität der Kirche*. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Paderborn/Frankfurt am Main 2009, 133–145.



Taufanerkennung und Kirchengemeinschaft: Kann und muss das zweite aus dem ersten folgen?

Zugleich ein Aufruf zur Reform der Taufpraxis[1]

VON URS VON ARX[2]

1. Zur Fragestellung

In den letzten Jahrzehnten sind im Rahmen von bilateralen und multilateralen Dialogen zahlreiche Studien zum Thema der gegenseitigen Anerkennung der Taufe veröffentlicht worden; darüber hinaus gibt es auch eine Reihe von diesbezüglichen Vereinbarungen.[3] Wir können bei diesen Studien und Vereinbarungen zweierlei unterscheiden:

---

[1] Überarbeiteter Text des am 27. September 2008 in Haarlem gehaltenen Vortrags aus Anlass der Verleihung des Pascal-Preises des Altkatholischen Seminars der Universität Utrecht. Im Blick auf die Veröffentlichung in dieser Zeitschrift sei betont, dass sich der „Aufruf zur Reform der Taufpraxis" in erster Linie an die eigene Kirche, zumal die Altkatholische Internationale Bischofskonferenz, richtet, welche die andernorts schon seit längerer Zeit diskutierten Probleme der Taufpraxis und der damit verbundenen Fragen der gegenseitigen Taufanerkennung noch nicht vertieft aufgegriffen hat.

[2] Urs von Arx war von 1986 bis 2008 Professor für Neues Testament, Homiletik und (ab 1994) Geschichte des Altkatholizismus am Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern. Seit seiner Emeritierung im Sommer 2008 ist er Kommissarischer Geschäftsführer am Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern.

[3] Vgl. den ökumenisch am breitesten abgestützten Impuls in der Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK „Taufe, Eucharistie und Amt" von 1982, dem sog. Lima-Dokument: „Gegenseitige Anerkennung der Taufe wird als ein bedeutsames Zeichen und Mittel angesehen, die in Christus gegebene Einheit in der Taufe zum Ausdruck zu bringen. Wo immer möglich, sollten die Kirchen die gegenseitige Anerkennung der Taufe ausdrücklich erklären" (T 15); vgl. *Harding Meyer* u. a. (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung [DwÜ]. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band I: 1931–1982, Paderborn / Frankfurt a.M. ²1991, 545–585, hier 555. Vgl. auch die Auswertung der Antworten der Kirchen in: Baptism, Eucharist and Ministry 1982–1990. Report on the Process and Responses (F&O-Paper 149), Geneva 1990, bes. 29–55, 107–112; deutsch als: Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Frank-

- Einerseits das, worüber inhaltlich eine Verständigung erzielt worden ist – mit der Folge, dass die an solchen Vereinbarungen beteiligten Kirchen ihr *Grundverständnis von Taufe* als übereinstimmend erkennen. Dabei muss sich die Übereinstimmung in hinreichender Weise in der Lehre *und* in der liturgischen Praxis erweisen.
- Andererseits das, was als Konsequenz einer solchen zwischenkirchlichen Taufanerkennung ausgesprochen oder doch mindestens impliziert wird. Diese *Konsequenz* liegt auf der Ebene von *kirchlicher Gemeinschaft*: Eine wechselseitige Taufanerkennung ist ein wichtiges Element im Prozess der Suche nach der sichtbaren Einheit der institutionell getrennten Kirchen.

Im Folgenden will ich auf diese zwei Aspekte kurz eingehen.

---

furt a.M. / Paderborn 1990, bes. 45–60, 109–114. Ferner *Thomas F. Best* (Hg.): Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of our Common Baptism (F&O-Paper 184), Geneva 1999; *Dagmar Heller*: Le baptême – fondement de l'unité des Églises? Foi et Constitution et la question du baptême, in: Iren. 62 (1999), 73–93; Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe. Eine Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, in: Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Achter Bericht 1999–2005, Genf 2005, 53–84; One Baptism: Towards Mutual Recognition. Faith and Order Standing Commission, Faverges, Haute-Savoie, France, 14–21 June 2006 (http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/fo2006_14_onebaptism_en.pdf) [11.09.2008]; S. *Mark Heim*: Baptism and Christian Initiation in Ecclesiological Perspective, in: *Thomas F. Best / Tamara Grdzelidze* (Hg.): BEM at 25. Critical Insights into a continuing legacy (F&O-Paper 205), Geneva 2007. Vgl. auch die Studien und Berichte im Themenheft zur Taufe, in: ÖR 53 (3/2004), 282–399.

Da die synodalen Organe der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union den Zielsetzungen des offiziellen orthodox-altkatholischen Dialogs 1973–1987 explizit zugestimmt haben, verweise ich auch noch auf die Ergebnisse der 3. und 4. Evangelisch-Orthodoxen Konsultation von Istanbul 2006 und Wien 2008 zur Frage der gegenseitigen Taufanerkennung, die von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) organisiert wurden; vgl. *Michael Beintker* u. a. (Hg.): Konsultationen zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), Wittenberg/Phanar 24.–27.6.2004/27.–30.4.2006 (Leuenberger Texte 11), Frankfurt a.M. 2007, 131–135, hier 133f; für die 4. Konsultation vorerst: http://www.leuenberg.eu/daten/File/Upload/doc-8610–2.pdf [10.01.2009].

Schließlich sei noch verwiesen auf *Walter Kasper*: Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe, in: *Albert Raffelt* (Hg.): Weg und Weite. FS Karl Lehmann, Freiburg 2001, 581–599; *Konrad Raiser*: Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zur kirchlichen Gemeinschaft. Ein Überblick über die ökumenische Situation, in: ÖR 53 (2004), 298–317.

2. Erwartete Konsequenzen aus einer gegenseitigen Taufanerkennung

Ich beginne mit dem zweiten Aspekt, der ja schon im Titel meines Beitrags anklingt: Aus der wechselseitigen Anerkennung der Taufe wird als letzte Konsequenz postuliert, dass nunmehr auch Kirchengemeinschaft – in welcher Form auch immer – möglich sein müsse.[4] Das ist freilich eine weitreichende Folgerung, die am Anfang der neueren ökumenischen Bemühungen um eine Taufanerkennung noch nicht im Vordergrund stand. Es ging zunächst um bescheidenere Ziele.

2.1 Die Kirchen waren bei einem *Übertritt* eines in einer anderen Kirche[5] getauften Menschen mit der Frage konfrontiert, ob sie diese Taufe anerkennen konnten oder nicht. Wenn das nicht der Fall war, wurde ein „Konvertit" getauft. Dies ist in den Augen der einen Kirche, wenn sie sich als Kirche ernst nimmt, eine „Wiedertaufe", in den Augen der anderen Kirche hingegen eine „Ersttaufe". Dass dies nicht geschieht, dürfte immer noch ein primäres Anliegen einer wechselseitigen Taufanerkennung sein.

Dies lässt sich illustrieren an einer erst kürzlich entstandenen Vereinbarung, nämlich der Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland. In dieser am 29. April 2007 in Magdeburg unterzeichneten Vereinbarung verpflichten sich elf Kirchen katholischer und reformatorischer wie auch orthodoxer und altorientalischer Tradition – die alle zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen gehören –, die nach einem bestimmten Ritus vollzogene Taufe als einmalig und unwiederholbar anzuerkennen.[6] Der Theologische Arbeitskreis der Kommission der

---

[4] *Michael Root / Risto Saarinen* (Hg.), Baptism and the Unity of the Church, Grand Rapids MI (Eerdmans) / Geneva (WCC) 1998.

[5] Ich verwende den Ausdruck „Kirche" im phänomenologisch neutralen Sinn von Denomination, ohne damit ein Urteil über deren Ekklesialität zu fällen, welche im Horizont der Frage nach der kirchlichen Einheit bzw. Gemeinschaft von Kirchen (unsichtbare Einheit; wirkliche, aber unvollkommene Einheit; inexistente Einheit – oder wie auch immer) zur Beurteilung ansteht.

[6] „Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Röm 5,10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. *Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe* [Hervorhebung UvA]. Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige

Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD) hat die Bedeutung der Vereinbarung im Blick auf die Aufnahme von anderswo Getauften in die orthodoxe Kirche kommentiert.[7] Für die orthodoxen Kirchen bedeutet dieser Schritt keine Selbstverständlichkeit, denn sie kennen und verfolgen aus verschiedenen Gründen – von denen einer später eigens zur Sprache kommt – auch eine andere Praxis, die historisch gesehen freilich nicht einheitlich ist.[8] Auf der anderen Seite haben die Gemeinden der „täuferischen" Tradition die Magdeburger Erklärung nicht unterzeichnet.[9] Ich komme auch darauf noch einmal zurück. Hier ist nur festzuhalten, dass der Verzicht auf eine sog. Wiedertaufe nach einem Kirchenwechsel schon in früheren Tex-

---

Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Eph 4,4–6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar. Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist ‚ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren' (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6)." Vgl. ÖR 56 (2007), 257. In der Schweiz wird im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen überlegt, eine entsprechende Vereinbarung abzuschließen; vgl. dazu jetzt *Urs von Arx*:
Gutachten zur Frage der gegenseitigen Taufanerkennung unter den Kirchen, die zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (= AGCK) gehören, in: SKZ 178 (1/2010), 4–10 (auch zugänglich auf der Website der AGCK).

7 Vgl. http://www.kokid.de/ (Dokumente 7. Ökumenische Dialoge) [11.09.2008].

8 Vgl. etwa *Dorothea Wendebourg*: Taufe und Oikonomia. Zur Frage der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche [1986], in: Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte, Tübingen 2000, 23–46; *Ernst Christoph Suttner*: Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte [1990], in: Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neuere Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens (ÖC 53), Würzburg 2003, 249–295; *Richard Potz / Eva Synek / (Spyros Troianos)*: Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung (KuR 25), Freistadt 2007, 256–259, generell auch 374–398. Mit der Erklärung von Magdeburg (implizit) vergleichbar ist etwa die Erklärung der 3. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz zum Thema „Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt", in: US 42 (1987), 7–12, hier 7; Baptism and „Sacramental Economy". An Agreed Statement of The North American – Orthodox Theological Consultation, in: ER 54 (2002), 197–203; vgl. auch: Economy. A Joint Statement, in: *John Borelli / John H. Erickson* (Hg.), The Quest for Unity. Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint Commission and Official Dialogues in the United States 1965–1995, Crestwood NY (SVSP) 1996, 86–88.
Zum weiteren kirchlichen Kontext vgl. *Christine Lienemann-Perrin* (Hg.): Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche (FBESG 39), München 1983 (bes. die Aufsätze von Klaus Koschorke und Wolfgang Lienemann); *Athanasios Basdekis / Klaus Peter Voß* (Hg.): Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene. Probleme und Perspektiven, Frankfurt a.M. 2003.

9 Aus anderen Gründen sind auch die Syrer und Kopten der Vereinbarung nicht beigetreten.

ten und Vereinbarungen[10] als Konsequenz der wechselseitigen Taufanerkennung erwartet worden ist[11].

Man könnte die Frage nach den Konsequenzen einer wechselseitigen Taufanerkennung auf einen anderen sensiblen Bereich ausdehnen: Wie steht es bei *Trauungen*, wo ein Ehepartner auf Grund seiner Taufe einer anderen Kirche angehört als diejenige, in der die kirchliche Trauung vollzogen wird – können beide am Heiligen Mahl teilnehmen? Können in einer *Mischehe* grundsätzlich die beiden Partner jeweils das Abendmahl in der einen und anderen Kirche empfangen? Beides wird wohl vielfach praktiziert, scheint aber noch nicht im Horizont der allgemein (und „kirchenamtlich") akzeptierten Folgen der Taufanerkennung zu liegen.[12]

---

[10] Ein frühes Beispiel aus der ökumenischen Bewegung ist die sog. Toronto-Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahr 1950. Sie zeigt, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe schon damals als etwas weithin Gegebenes gesehen wurde, insofern darin zum Ausdruck komme, „dass die christlichen Kirchen mit wenigen Ausnahmen die von anderen Kirchen vollzogene Taufe als rechtmäßig anerkennen. Die Frage ist aber, welche Konsequenzen aus dieser Lehre zu ziehen sind"; vgl. *Lukas Vischer* (Hg.): Die Einheit der Kirche. Material für die ökumenische Bewegung (TB 30), München 1965, 251–261, hier 257.
Ein frühes Beispiel aus der Schweiz liegt vor in: Zur Frage der Taufe heute. Ein Studiendokument der ökumenischen Gesprächskommissionen [evangelisch-reformiert/römisch-katholisch und christkatholisch/römisch-katholisch] der Schweiz, in: SKZ 141 (30/1973) 465–469. Sie begleitet einen kurzen Text, in dem die drei in schweizerischen Kantonen öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen sich verpflichten, „die mit Wasser, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendete Taufe gegenseitig anzuerkennen", in: ebd., 474. Welche Folgerungen aus dieser Anerkennung (die zugleich ein auf die Deutschschweizer Reformierten zielendes Postulat hinsichtlich einer eindeutig trinitarischen Spendeformel enthält) gemeinsam gezogen werden können, bleibt freilich noch unausgesprochen.
Das Neue an der Magdeburger Vereinbarung ist die Ausweitung auf Kirchen östlicher Tradition, deren Taufpraxis in einem anderen Kontext der sakramentalen Initiation steht als bei den westlichen Kirchen (s. dazu unten).

[11] Dieses Problem stellte sich bekanntlich schon in der Alten Kirche im sog. Ketzertaufstreit, wo *grosso modo* die cyprianisch-kleinasiatische und die römische (bzw. später die augustinische) Option einander gegenüberstanden, wie mit in schismatischen oder häretischen Gemeinschaften Getauften beim Übertritt in die (katholische) Kirche umzugehen sei.

[12] Vgl. immerhin u. a. den Text des sog. „Rom-Papiers": Konfessionsverbindende Familie und die Einheit der Christen. Vereint in Taufe und Ehe sind konfessionsverbindende Familien berufen zum gemeinsamen Leben in der Kirche Jesu Christi für die Versöhnung unserer Kirchen, in: ÖR 54 (2005), 498–513; *Thomas Knieps-Port le Roi*: Interchurch Marriage – Conjugal and Ecclesial Communion in the Domestic Church, in: JES 44 (2009), 383–400; ferner Silvia Hell: Die konfessionsverschiedene Ehe. Vom Problemfall zum verbindenden Modell, Freiburg i.Br. 1998. Vgl. auch Anm. 20.

2.2 Über diese Fälle hinaus, wo es um einzelne Personen und ihren (freilich typischen und daher generalisierbaren) „Casus" geht, stellt sich die Frage der allfälligen Konsequenzen einer wechselseitigen Taufanerkennung auch im Horizont der Forderung, dass die in unterschiedlichen Kirchen Getauften im ökumenischen Zeitalter das *Herrenmahl gemeinsam feiern* sollen. Denn schließlich scheint die Anerkennung der Taufe einer Denomination zu implizieren, dass diese Denomination irgendwie „Kirche" ist. Da die „Kirche" gemäß dem Glaubenssymbol letztlich nur die „Eine" ist und sein kann, muss die in der Taufe vorausgesetzte Einheit sich auswirken in einer an Abendmahlsgemeinschaft ablesbaren Einheit – in diese Richtung deutet die Argumentation.

Das kann eine Abendmahlsgemeinschaft zunächst im Sinn einer Praxis von Eucharistischer Gastfreundschaft sein, vollzogen als „eucharistic sharing", wo die Kirchen nach wie vor in ihrer konfessionellen Eigenexistenz weiterleben, aber irgendwie mit offenen Grenzen. Eine verbindlichere Form ist, was etwa die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) gemäß der „Leuenberger Konkordie" Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft nennt.

Schließlich kann die gegenseitige Anerkennung der Taufe auch als letztlich hinreichende Voraussetzung oder sich aufdrängende Konsequenz zur Aufnahme von *kirchlicher Gemeinschaft* im vollen Sinn gesehen werden, wo die Verantwortung für den Dienst der Kirche in einer gemeinsam ausgeübten episkopé mit ihren drei Dimensionen gesehen wird,[13] wo – anders und spezifisch altkirchlich ausgedrückt – ein Bischof am selben „Ort" ist.

Im Blick auf die in den Studien und Vereinbarungen sich abzeichnenden Übereinstimmungen im Grundverständnis der Taufe sind es derartige Konsequenzen unterschiedlicher Reichweite, die aus diesem Sachverhalt gezogen werden. Ob ein solches gemeinsames Grundverständnis vorliegt, muss sich – ich wiederhole es – in der theologischen Reflexion, aber auch in der liturgischen Praxis erweisen. Damit komme ich zum ersten der beiden einleitend genannten Aspekte.

[13] Vgl. im Anschluss an den Lima-Text von 1982 (A 26) das Studiendokument: The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement (Faith and Order Paper 196), Geneva 2005, Nr. 90–98 [Oversight: Personal, Communal, Collegial]

3. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Taufverständnis?

Im Laufe jüngerer bilateraler und multilateraler Dialoge und Konsultationen erhielt der *ekklesiale* Charakter der Taufe ein schärferes Profil als bisher, wo die Taufe vor allem im Licht einer (individuellen) Beziehung von Gott und Mensch – und seit Augustin im Westen meist als Befreiung von der Erbsünde – gesehen wurde. Diese Sicht, die historisch eine weitgehende Identität von Gesellschaft und Kirche voraussetzt und als volkskirchliches Erbe immer noch anzutreffen ist, ist zwar nicht einfach falsch. Aber es wird nunmehr klarer gesehen, dass die Taufe die Gliedschaft am Leib Christi erschließt, in die Kirche Gottes einfügt. Und neu dämmert es auch, dass die Kirche gegenüber der Gesellschaft und ihren „zivilreligiösen" Äußerungen eine eigene kritisch-offene Identität leben muss statt nur als (im Extremfall privatisierter) religiöser Dienstleistungsbetrieb für eine sakrale Gestaltung eines „Schwellenritus", einer „Lebenswende" – von unterschiedlicher Bedeutung für Neugeborene sowie für Eltern und Familie – zu fungieren.[14] Das müsste letztlich auch Rückwirkungen auf die Lebenspraxis der einzelnen Getauften und auf die pastorale und missionarische Aufgabe der lokalen Gemeinschaften haben.

Man hat also – mit Ausnahme „täuferischer" (und auch neuerer charismatischer) Traditionen[15] – unter den historischen Kirchen ein großes Ausmaß an Übereinstimmung im Grundverständnis der Taufe als Sakrament festgestellt. Es sind auch – zumindest im Westen – keine traditionellen Frontstellungen oder Lehrverurteilungen aufzuarbeiten. Daher ist es verständlich, dass die Taufe zunehmend als ein wichtiges Band einer schon irgendwie bestehenden fundamentalen Einheit der Kirche(n) entdeckt worden ist. Es ist dann auch nicht verwunderlich, dass nun ein biblischer Text besonders häufig zitiert und beschworen wird: Es ist der akklamationsartige Abschnitt aus Eph 4,4–6, den der Verfasser des Epheserbriefs an den Beginn seiner Paränese stellt:[16] „*Ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr auch berufen seid zu *einer* Hoffnung eurer Berufung; *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe; *ein* Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in

[14] Vgl. dazu etwa *Helmut Hoping*: Das Mysterium der Kirche. Heilszeichen und Grund christlicher Identität, in: *Benedikt Kranemann* u. a. (Hg.): Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe, Stuttgart 2004, 99–117.

[15] Vgl. zu den im weiteren ökumenischen Horizont nach wie vor strittigen Fragen: Nature and Mission (wie Anm. 11), Nr. 74–76; dazu auch unten.

[16] Er ist zu vergleichen mit Joh 17,22: „... damit sie eins seien (wie wir eins sind) ...", welche Worte gerne Ausführungen zur Einheit der Kirche in Hoffnung weckender oder anmahnender Weise einführen oder abschließen.

allen." Im Sinn eines markanten Beispiels verweise ich auf die „Charta Oecumenica" von 2001,[17] deren erster Teilabschnitt mit dem Ephesertext beginnt.

Das gemeinsame Taufverständnis als Basis für neue Schritte zu einer sichtbaren Einheit bislang getrennter Kirchen hat sich dann auch niedergeschlagen in einer bestimmten Akzentuierung in der Ekklesiologie, die *baptismal ecclesiology* oder Taufekklesiologie genannt wird.

3.1 Die neue Gewichtung der Taufe: Taufekklesiologie

3.1.1 Die Konzeption einer Taufekklesiologie besteht – vereinfacht ausgedrückt – darin, dass die Taufe nun in herausgehobener Weise als eine real existierende gemeinsame Basis für die Einheit und Gemeinschaft bisher getrennter Kirchen betrachtet wird – eben unter der Voraussetzung, dass sie, die Taufe, von den Kirchen wechselseitig anerkannt wird. Es wird dabei gern auf eine Aussage des Lima-Dokuments verwiesen (T 6):[18] „Durch ihre eigene Taufe werden Christen in die Gemeinschaft mit Christus, miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte geführt."[19] Wenn alle mit Christus Gemeinschaft haben – so sei aus dieser fundamentalen ekklesiologischen Aussage zu folgern –, müsse das nun in sichtbarer Weise umgesetzt werden, letztlich so, dass die getrennten Kirchen sich gegenseitig als Kirchen anerkennen.[20] Auf dem Weg dahin mag es dann Zwischenetappen

[17] Vgl. *Viorel Ionita / Sarah Numico* (Hg.): Charta Oecumenica. Ein Text, ein Prozess und eine Vision der Kirchen in Europa, Genf/St. Gallen 2003, 7–17, hier 8; ÖR 50 (2001), 506–514, hier 507. Entsprechend steht nach der Feststellung: „Noch verhindern wesentliche Unterschiede im Glauben die sichtbare Einheit. Es gibt verschiedene Auffassungen, vor allem von der Kirche und ihrer Einheit, von den Sakramenten und den Ämtern" die Aufforderung: „Wir verpflichten uns, der apostolischen Mahnung des Epheserbriefes zu folgen und uns beharrlich um ein gemeinsames Verständnis der Heilsbotschaft Christi im Evangelium zu bemühen; in der Kraft des Heiligen Geistes auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitig anerkannten Taufe und in der eucharistischen Gemeinschaft findet sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst."

[18] DwÜ I (wie oben Anm. 1), 551.

[19] Vgl. z. B. Ecclesiological Implications (wie Anm. 1), 45 (Nr. 2).

[20] Was das dann vor Ort bedeutet – ein institutionelles Nebeneinander der bisherigen, sich nun aber als „wahre" Kirchen anerkennenden Denominationen oder eine Form von institutionalisierter Gemeinschaft im Sinn von „eine Episkopé am selben Ort" – ist ein Problem für sich. Vgl. dazu *Urs von Arx*: Identität und Differenz. Elemente einer christkatholischen Ekklesiologie und Einheitsvision, in: *Helmut Hoping* (Hg.): Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Mit einem bibliographischen Anhang zu „Dominus

geben, wobei besonders häufig *eucharistic sharing* bzw. Teilnahme am Abendmahl einer anderen Kirche genannt wird.

Auch auf römisch-katholischer Seite hält das Dekret über den Ökumenismus von 1964 (Art 22, vgl. Art. 3) bzw. das Ökumenische Direktorium von 1983 (§ 92) fest, dass die recht gespendete und in der gebührenden Geistesverfassung empfangene[21] „Taufe ... ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind, [begründet]". Es wird aber gleich beigefügt, dass sie ein Anfang ist, der „hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus", wozu auch die eucharistische Gemeinschaft gehört.[22]

3.1.2 Ein prominenter Vertreter einer Taufekklesiologie und ihrer Konsequenz betreffs *eucharistic sharing* ist der anglikanische Theologe Paul Avis, der den meisten von Ihnen bekannt sein wird. In seinem kürzlich erschienenen Buch „The Identity of Anglicanism. Essentials of Anglican Ecclesiology" findet sich ein Kapitel mit der Überschrift „Anglicanism and Baptismal Ecclesiology". [23] Es ist wichtig im Auge zu behalten, dass diesem ein Kapitel mit der Überschrift „Anglicanism and Eucharistic Ecclesio-

---

Iesus" (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 256), Münster 2000, 109–136, hier 134–136.

[21] Dies ist für die Säuglingstaufe eine problematische Aussage.

[22] Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio" [UR], in: Das zweite Vatikanische Konzil. LThK2 II, 1967, 117; aufgenommen im Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus vom 25. März 1993, Nr. 92, in: VApS 110, Bonn 1993, 57. Vgl. auch Nr. 129, S. 69: Hier ist die Rede davon, dass „durch die Taufe die Mitglieder anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften in einer wirklichen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen"; vgl. leicht abweichend UR 3.
Aus den weiteren Erläuterungen des Direktoriums geht hervor, dass dieses sakramentale Band zwar grundsätzlich eine interkonfessionelle Feier des Gedächtnisses der Taufe oder die Übernahme der Taufpatenschaft ermöglicht sowie die Aufnahme in die römisch-katholische Kirche ohne (wiederholenden) Vollzug der Taufe; was aber darüber hinausgeht, bewegt sich im Rahmen von zu regelnden speziellen Situationen (wobei bisweilen zwischen den orientalischen Kirchen und den anderen unterschieden wird) oder von Ausnahmen.
Vgl. zum weiteren theologiegeschichtlichen und kirchenrechtlichen Umfeld *Pietro Angelo Muroni*: L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. La storia e la teologia dal XIV secolo al 1992 nel rito romano (EL.S 141), Roma (CLV) 2007; *Ilona Riedel-Spangenberger*: Die Sakramente der Initiation in der kirchlichen Rechtsordnung. Eine Untersuchung zur ekklesialen und rechtlichen Bedeutung von Taufe, Firmung und Eucharistie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der nachfolgenden Rechtsentwicklung, hg. von *Heribert Hallermann* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 10), Paderborn 2009.

[23] *Paul Avis:* The Identity of Anglicanism. Essentials of Anglican Ecclesiology, London 2007, 109–117.

logy" vorausgeht. Avis will mit einer Taufekklesiologie also nicht das ersetzen, was mit dem bei uns gut eingeführten Begriff der Eucharistischen Ekklesiologie als Ausgangspunkt einer Reflexion über die Kirche und einer Reform der Kirche vorausgesetzt wird: Die grundsätzlich vom Bischof – oder in seinem Auftrag vom Presbyter – geleitete eucharistische Liturgie der Ortskirche ist der Mittelpunkt des Lebens der Gemeinschaft, insofern aus diesem Mittelpunkt die weiteren Grundvollzüge der Kirche in martyria, diakonia und leitourgia herauswachsen und sich ekklesial und personal so profilieren, dass die Sendung der Kirche und eines jeden getauften Menschen in die Welt deutlich wird.

Wenn ich es recht verstehe, soll im Rahmen einer Taufekklesiologie die Taufe ihr volles Gewicht zurückgewinnen, nicht zuletzt im Kontext der Suche nach der Einheit und Gemeinschaft der sichtbar noch getrennten Kirchen. Wenn ich von „zurückgewinnen" spreche, so ist damit gemeint, dass sie eine ähnliche, auch erfahrbare Bedeutung einer Neuorientierung im Leben bekommt wie in der Zeit, da Kirche und Gesellschaft noch nicht weitgehend identisch waren; denn mit der flächendeckenden Überschneidung von Kirche und Welt begann die Taufe den Eingang ins irdische Leben zu markieren, sie wurde zu einem biologisch indizierten *rite de passage*, der freilich offen war für theologische Interpretationen und damit zusammenhängende rituelle Sinngebungen.

Darauf, wie Avis dieses Gewicht der Taufe im Einzelnen theologisch umschreibt, kann ich hier nicht eingehen,[24] aber zwei Dinge will ich mit Zitaten hervorheben. Einerseits: „Baptism is the foundation sacrament of Christian *initiation* which also includes catechesis, liturgical profession of faith and the confirmation of the Holy Spirit with the laying-on of hands by the bishop, participation in the Eucharist and reception of Holy Communion"; oder auch: „Baptism, as the foundational act of Christian *initiation* (which is *consummated* in the Eucharist) is an essential precondition for receiving Holy Communion." Andererseits: „Baptism requires a human response of faith and committed discipleship and can be appropriated and entered into *throughout one's life*. ‚Baptism represents the *totality* of the

[24] Nicht recht begreifen kann ich, dass Avis die Taufe „foundation of the Church itself, the source of its life" nennt und fortfährt: „The Church as sacrament is born from baptism as sacrament" und zwar „collectively and corporately" (109f). Sicher ist die Taufe, verstanden als Initiation in die Christuswirklichkeit, absolut fundamental für jeden Menschen, aber der Grund der Kirche ist doch der in der Kraft des Heiligen Geistes verklärte Leib des inkarnierten Logos Gottes, des Ursakraments Gottes, und Quelle ihres Lebens ist der Geist Gottes.

Christian life, and we live our way into it assisted by all available means of grace'" [Hervorhebungen UvA].[25]

3.2 Enges und weites Verständnis von „Taufe"

Hier stellen sich einige Fragen, gerade auch im Blick auf das Postulat, wonach die dynamische Korrelation zwischen Taufe und Eucharistie verlange, dass auf eine wechselseitige Taufanerkennung sachlich auch Abendmahlsgemeinschaft folgen müsse. Avis spricht einerseits von der Taufe als einem (grundlegenden) Element eines umfassenderen Initiationsprozesses, der im ersten Empfang der Kommunion abgeschlossen wird, andererseits ist die Taufe etwas, das es sozusagen durch das ganze Leben einzuholen und sich zu eigen machen gilt („it represents the totality of the Christian life"). Der Ausdruck „Taufe" bezieht sich also – sachlich zu Recht und dennoch vielleicht verwirrend – auf einen oszillierenden Sachverhalt.

3.2.1 Dieses Phänomen findet sich auch in anderen Texten, so dass stets zu fragen ist: Was wird bei der Rede einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe unter dem Ausdruck „Taufe" verstanden? Es ist interessant zu sehen, dass der Satz aus dem Lima-Dokument, den ich früher zitiert habe, in einem Abschnitt steht, der mit „Die Bedeutung der Taufe" überschrieben ist. Die Bedeutung der Taufe wird dann in fünf Abschnitten näherhin expliziert als „Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi", „Bekehrung, Vergebung, Reinigung [cleansing]", „Die Gabe des Geistes", „Eingliederung in den Leib Christi" und „Das Zeichen des Gottesreiches". Dazu wird eine ganze Reihe von neutestamentlichen Aussagen zitiert, und das in der Annahme, unter vielen „Bildern" (images) gehe es um die eine und selbe Wirklichkeit. Diese „Bilder" gelten als Sprachäußerungen, die sich irgendwie zu einer *Lehre* über die Taufe kombinieren und systematisieren lassen. Wenn aber die Rede auf den *liturgischen Vollzug* der Taufe kommt – und das ist auch bei anderen Konvergenzerklärungen als dem Lima-Dokument der Fall –, ergeben sich Fragen, wo und wie diese „Bilder" neutestamentlicher Schriften in der entsprechenden Taufpraxis der Kirche rituell zum Zug gekommen sind. Kann man etwa sinnvollerweise im Blick auf die Handlung mit Wasser und den damit zusammenhängenden primären Konnotationen (Abwaschen, Reinigen; Unter- und Auftauchen) von einer Eingliederung oder Einverleibung (incorporation) in Christus sprechen; weist diese Formulierung nicht eher auf die – mit dem Wasserritus verbundene –

[25] A.a.O., 112f.

Eucharistie?[26] Oder ist die Verleihung bzw. der Empfang des Heiligen Geistes, wenn dies ritualisiert wird, nur mit dem Wasserritus (d.h. Unter-

[26] Dafür ist natürlich auf 1Kor 12,13a zu verweisen; dies ist m.E. der einzige Text (vgl. auch Apg 2,41), der für eine Einverleibungsaussage in Anspruch genommen werden kann. Die Formulierung scheint kontextuell vom Argumentationsgang mit der Leib-Glieder-Metaphorik bestimmt zu sein; diese dürfte aber ihren Haftpunkt im Herrenmahl haben (vgl. 10,16f). Ob 12,13c impliziert, dass zur Taufhandlung mit Wasser eine (erste – vgl. den Aorist) Teilnahme am Herrenmahl gehört, ist nicht sicher zu entscheiden, aber m.E. wegen des intratextuellen Bezugs auf 10,4 doch wahrscheinlich; vgl. auch *Martin Hasitschka*: Zusammenhang zwischen Taufe und Eucharistie. Neutestamentliche Perspektiven, in: *Silvia Hell / Lothar Lies* (Hg.): Taufe und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Innsbruck 2002, 9–18. Immerhin war dieser Konnex dort in der Regel gegeben, wo die frühesten Zeugnisse etwas vom Ritus verraten, vgl. die Literatur in Anm. 26 und 31.
Sonstige explizite Konnotationen eines realen Wasserritus gehen (teilweise wie bei der Johannestaufe) eher in Richtung Abwaschen bzw. Sich-Reinigen-Lassen und implizieren zunächst Sündenvergebung (Apg 2,38, 22,16; Eph 5,26; Hebr 10,22; 1Petr 3,21), Heiligung und Rechtfertigung (1Kor 6,11), Jünger werden (Mt 28,18–20) und Wiedergeburt (Joh 3,5; Tit 3,5; vgl. Röm 6,3–5; Kol 2,12). Diese ist sachlich im Spiel in der Rede vom Christus-Anziehen bei der Taufe (Gal 3,27; vgl. Kol 3,9f), das eine Art unifizierenden Identitätswandel ausdrückt. Was immer eine Partizipation an Christus impliziert – das wird in den fünf letztgenannten Belegen der paulinischen Tradition der Fall sein, nähert sich – systematisch-theologisch gesehen – selbstverständlich einer „Einverleibungs"aussage an; zum diesbezüglichen Konzept vgl. *Udo Schnelle*: Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie, in: NTS 47 (2001), 58–75; *Daniel G. Powers*: Salvation through Participation. An examination of the notion of the believers' unity with Christ in the early Christian soteriology (CBET 29), Leuven 2002. Für sich steht 1Kor 15,29 (sog. Vikariatstaufe).
Zum (wiederum) explizit genannten Zusammenhang von Wasserritus und Gabe des Heiligen Geistes lassen sich etwa in der Apg unterschiedliche Modi feststellen: 2,38 steht beides in enger Verbindung, da für Lk das Pfingstgeschehen die grundlegende Umsetzung der Verheißung Lk 3,16 par (vgl. Apg 11,16) darstellt; vgl. auch 19,1–7 (mit Handauflegung). 8,14–17 ist die Taufe nicht mit der Gabe des Geistes verbunden, sondern diese folgt später mittels Handauflegung. 10,47 folgt die Taufe auf den schon gegebenen Geist Gottes (vgl. auch 9,17f). Für diese Variationen lassen sich redaktionelle (ekklesiologische) Anliegen des Lukas wahrscheinlich machen; vgl. z.B. *Rudolf Pesch*: Die Apostelgeschichte (Apg 1–12) (EKK 5/1), Zürich / Neukirchen 1986, 261–285; *Friedrich Avemarie*: Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (WUNT 139), Tübingen 2001.
Der enge Zusammenhang von Taufe (im Kern rituell wohl als ein Wasserritus zu verstehen) und Heiligem Geist findet sich überdies explizit in 1Kor 6,11; Tit 3,5; Joh 3,5. Andererseits gibt es Hinweise auf einen Akt des Empfangs des Geistes ohne expliziten Verweis auf einen Wasser- oder anderen Ritus (und eine Taufterminologie), so etwa 2Kor 1,21f; Eph 1,13f, vgl. 4,30; 1Joh 2,20.27; Hebr 10,22 (vgl. Hebr 6,4 mit 6,1f).
Von einer Handauflegung (wohl stets mit einer zugehörigen Sprechhandlung, welche die an sich mehrdeutige Handlung präzisiert) in sachlichem Zusammenhang mit dem Wasserritus ist die Rede in Apg 8,14–17; 9,17f.; 19,1–7; wohl auch Hebr 6,1f.

tauchen oder Eintauchen oder Übergießen oder Besprengung[27] in Verbindung mit einer christologischen oder trinitarischen Vollzugsformel) verbunden oder auch mit einer darauf folgenden Handauflegung samt Gebet?[28]

Wer mit Schriftzeugnissen argumentiert, muss sich m. E. der Schwierigkeit, wenn nicht gar der Unmöglichkeit bewusst sein, aus den neutestamentlichen Schriften so etwas wie einen homogenen („apostolischen") Ritus dessen rekonstruieren zu können, was in der Exegese und anderen theologischen Disziplinen als „Taufe" bezeichnet wird. Dass es im Wesentlichen selbstverständlich *nur* um einen Wasserritus mit einer zugeordneten und interpretierenden Sprachhandlung ging, dürfte allerdings eine Annahme sein, die nur im Horizont der im Westen erfolgten (und unten besprochenen) Dekomposition des Ritengefüges der altkirchlichen Initiation plausibel erscheint.[29]

Vgl. zur näheren Erläuterung der Belege die knappe Übersicht bei *Friedrich Avemarie*, Art. „Taufe II. Neues Testament", in: RGG4 8, 2005, 52–59. Ausführlicher *Gerhard Barth*: Die Taufe in frühchristlicher Zeit, 2. verbesserte Auflage, Neukirchen-Vluyn 2002, bes. auch 117–127 (Taufvollzug und Taufordnung). Die ältere klassische Studie stammt von *George Beasley-Murray*: Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968 / Wuppertal 1998 [englisch 1962].

[27] Untertauchen (submersio) und Eintauchen (immersio), wobei über den Kopf der im Wasser stehenden Person Wasser gegossen wurde (vgl. die frühe Ikonographie der Taufe Jesu), waren wohl die gebräuchlichsten Vollzugsweisen des Wasserritus (später auch affusio und aspersio); vgl. *S. Anita Stauffer*: On Baptismal Fonts: Ancient and Modern (Alcuin/GROW Liturgical Study 29), Bramcote 1994, 9f. Die Praxis des Untertauchens hat für das älteste Christentum bestritten die einflussreiche Studie von *Eduard Stommel*: Christliche Taufriten und antike Badesitten, in: JAC 2 (1959), 5–14.

[28] Vgl. Anm. 24. Eine Realsalbung im Kontext der Taufe ist (anders als beim Krankendienst: Mk 6,13; Jak 5,14; vgl. Lk 10,34) in neutestamentlichen Texten nicht hinreichend nachweisbar (vgl. 2Kor 1,21; 1Joh 2,20.27), aber der Ausgangspunkt einer entsprechenden Ritualisierung ist natürlich gegeben in der naheliegenden Verbindung von Mk 1,9–11 par. (Taufe Jesu durch Johannes) mit Lk 4,18; Apg 4,27; 10,38 (fraglich ist Hebr 1,9). Anders *Margaret Barker*: Temple Themes in Christian Worship, London 2007, 99–134, wonach die christliche Taufe von Anfang eine Art von Investitur in das königliche Priestertum bedeutete und somit eine Salbung (und Bekleidung?) eingeschlossen haben musste (vgl. aber z. B. Did 7). Zur Geschichte der Taufhandlung im weiteren Sinn vgl. neben den in Anm. 31 genannten Arbeiten *Kilian MacDonnell / George T. Montague*: Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries. Revised edition, Collegeville MN 1994; *Paul F. Bradshaw*: The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. Revised and Enlarged Edition, London 2002, bes. 59–61, 144–170; *ders.*: Reconstructing Early Christian Worship, London 2009, 55–97; umfassend jetzt *Everett Ferguson*: Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries, London 2009.

[29] Vgl. dazu *Georg Kretschmar*: Die Grundstruktur der Taufe. Neue Forschungen zur christlichen Initiation, in: JLH 22 (1978), 1–14; englisch in: *Maxwell E. Johnson* (Hg.): Living

3.2.2 Die Frage nach dem heute verwendeten Taufbegriff drängt sich auch aus anderen Gründen auf. In einigen kirchlichen Traditionen ist die „Taufe" – im engeren Sinn verstanden als ein ritueller Vollzug mit Wasser und direkt zugehörigen Sprachhandlungen – Teil eines Geschehens, das insgesamt als Initiationsgeschehen, als Prozess der Eingliederung in die Christuswirklichkeit, die Kirche, betrachtet wird. Bisweilen wird eben von Taufe im Blick auf diesen katechetisch-liturgischen Initiationsprozess gesprochen, dessen unmittelbares Ende unklar bleibt, auch wenn oft die Teilnahme am Leben der Kirche, zumal die erste Kommunion, als Ziel des Prozesses betrachtet wird. Andere kirchliche Traditionen sprechen, wenn überhaupt, nur im Blick auf den genannten Kern des Wasserritus (mit zugehörigen Sprachhandlungen) von einer Initiation. Der Ausdruck „Taufe" bezeichnet dann eben auch nicht mehr als diesen Wasserritus; bei den zugehörigen Sprachhandlungen denke ich einerseits an Formen eines Glaubensbekenntnisses des Täuflings, das auch seine Lebenspraxis bestimmt, andererseits an Fragen, die der Taufende an den Täufling richtet, oder an eine sog. Taufformel im Mund des Taufenden.[30] Unter dieser engen Perspektive sind – etwa im Blick auf Salbungen oder andere Handlungen – auch die modernen liturgischen Fachtermini „praebaptismal" und „postbaptismal" gebildet worden, die aber nur im Blick auf eben diesen Kern sinnvoll sind.

3.2.3 Die „Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen" unterscheidet in ihrer Studie über die „Ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen einer gemeinsamen Taufe" drei Dimensionen dessen, was sie (in der englischen Originalfassung) ein gemeinsames „pattern of baptism" nennt: „Erstens bezieht sich die Taufe ganz grundlegend auf den liturgischen *Wasserritus* und den Ablauf seiner Feier. Zweitens kann sich die Taufe auch auf den

---

Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation, Collegeville MN 1995,11–34, hier 33: „There is no apostolic norm in a bare immersion, without accompanying rites (nor is it probable that any such thing ever existed)." Zur problematischen, früher weit verbreiteten Annahme eines tendenziell kultlosen oder kultarmen Frühchristentums vgl. auch *Knut Backhaus*: Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung, in: ThGl 86 (1996), 512–533.

[30] Eine knappe Übersicht dieser – in der Regel triadisch strukturierten – Sprachhandlungen (zu denen man auch noch die analog gestaltete sog. abrenuntiatio zählen mag) aus der Zeit der Alten Kirche findet sich z. B. in: *Alfons Fürst*: Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie, Münster 2008, 131–133. 149–151. Vgl. auch *Wolfram Kinzig*: „... natum et passus etc". Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther, in: *ders. / Christoph Markschies / Markus Vinzent*: Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis" (AKG 74), Berlin 1999,75–183.

umfassenderen Bereich der *christlichen Initiation* beziehen, zu dem über den spezifischen liturgischen Taufritus hinaus verschiedene weitere Komponenten gehören. Drittens können wir die Taufe als Hinweis auf die ständige Auferbauung und verantwortliche Nachfolge verstehen, bei der unsere in der Taufe begründete Berufung unser *ganzes Leben lang* verwirklicht wird."[31] Es sind dieselben drei Dimensionen, denen wir schon bei Paul Avis begegnet sind.

Auf einer vergleichbaren, auch die Apostolizität der Kirche ins Spiel bringenden Linie liegen auch die Überlegungen des Studiendokuments von Glauben und Kirchenverfassung „One baptism" (Stand 2006), wenn es im Blick auf die gegenseitige Anerkennung der Taufe heißt:

„This process of discernment takes place within at least three contexts. These may be visualized as concentric circles with the baptismal rite at the centre, encircled by the larger pattern of Christian initiation, encircled in turn by the whole life and witness of the particular ecclesial community.

a) Recognition of baptism concerns discernment of the apostolicity of the rite itself. The baptismal ritual typically includes the proclamation of God's word, the confession of Christian faith, thanksgiving, the use of water to immerse or lave in connection with the proclamation of the triune name, and some signs or symbols (as in chrismation, laying on of hands, and admission to the eucharist) of reception into the Christian community. The importance of these for the mutual recognition of baptism is that these "signs of initiation", which initiate the baptized into the realities signified, function as signs of the *common faith* which Christians through the ages share. The trinitarian formula realizes faith in the Father, Son, and Holy Spirit; and the water rite signals initiation into the *complexus* of meanings of the biblical teaching on baptism (cf. § 18–20, 43–47, 48–49).

b) Recognition of baptism also implies discerning apostolicity in the larger pattern of Christian initiation. In Christian churches there is typically a rich pattern of initiation which includes formation in the faith, baptism in water, and eucharistic communion leading to responsible participation in the life of the community.

c) Recognition of baptism also entails discerning apostolicity in the ongoing life and witness of the ecclesial community that baptizes and forms the new Christian."[32]

3.3 Problematische Konsequenzen für die Frage der gegenseitigen Taufanerkennung

Welche Dimension dessen, was unter „Taufe" subsumiert wird, soll nun in zwischenkirchlichen Vereinbarungen wechselseitig als „Taufe" aner-

[31] Ekklesiologische Implikationen (wie Anm. 1), 57f (Nr. 18) [Hervorhebungen UvA]. Interessanterweise beschäftigt sich die Arbeitsgruppe wenig mit der zweiten Dimension, als welche doch die „klassische" sakramentale Initiation mit dem Dreischritt Taufe (im engeren Sinn), Firmung (im Westen) oder Myronsalbung (im Osten), erste Teilhabe an den eucharistischen Gaben zu gelten hat (siehe unten).

[32] Vgl. One baptism (wie Anm. 1), Nr. 14.

kannt werden? Ich fürchte, dass es oft nur die erste Dimension ist. Nach Auffassung der Arbeitsgruppe handelt es sich bei der zweiten Dimension der Taufe, nämlich dem „wider pattern of Christian initiation", um Zusatzelemente, auch wenn nicht bestritten wird, dass die Taufe auf die volle Partizipation im Leben der Christuswirklichkeit hinzielt, die in der eucharistischen Mahlfeier ihre Mitte hat.

Ich halte das für ziemlich problematisch, denn diese Perspektive scheint doch vorauszusetzen, dass der im Westen eingetretene Zerfall einer rituell zusammenhängenden, im Einzelnen durchaus unterschiedlichen Initiation, wie sie in den verschiedenen „Ritusfamilien" der Alten Kirche und heute noch in den verschiedenen Ostkirchen weitgehend der Fall ist,[33] zur impliziten Norm geworden ist. Die Initiation ist im Westen mit der Zeit bekanntlich in drei Teilhandlungen zerfallen, die sich zeitlich voneinander isoliert und verselbständigt haben: erstens die Wassertaufe mit ihren zugehörigen Sprachhandlungen, die auch eine (erste) sog. postbaptismale Chrisamsalbung umfasst und mit einer Geistverleihung rechnet; zweitens ein dem Bischof vorbehaltener Akt einer (weiteren, die erste nunmehr entfaltenden) Geistverleihung mit Gebet unter Handauflegung, Bezeichnung mit dem Kreuz (consignatio) und (zweiter postbaptismaler) Chrisamsalbung; drittens die erste volle Teilnahme an der Eucharistiefeier mit der sog. Erstkommunion.

Was im Gebiet der Stadt Rom sinnvoll sein mochte – nämlich den Bischof an dem von Presbytern geleiteten Initiationsgottesdienst zu beteiligen, der in den Titelkirchen stattfand – führte in den riesigen Diözesen außerhalb städtischer Gebiete oft dazu, dass eine bischöfliche Firmung erst Jahre nach der (Wasser)Taufe oder gar nie erfolgte. Später kamen dann noch Überlegungen dazu, dass getaufte Kinder erst im Alter, wo sie Gut und Böse unterscheiden können, zur Kommunion zugelassen wurden. Angesichts des in seiner rituellen und lebenspraktisch erfahrbaren Zusammengehörigkeit zerstörten Initiationsritus ist es verständlich,

[33] Vgl. *Georg Kretschmar*: Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche, in: Leit. 5, 1970, 1–348. Zur ganzen Geschichte der kirchlichen Initiation vgl. neben der in Anm. 24 genannten Literatur *Bruno Kleinheyer*: Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (GdK 7,1), Regensburg 1989; *Peter Cramer*: Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200 – c. 1150 (CSMLT IV/20), Cambridge 1993; *Reinhard Messner*: Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn 2001, 59–149; *Bryan D. Spinks*: Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent, Aldershot 2006; *ders.*: Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism. From Luther to Contemporary Practices, Aldershot 2006; *Maxwell E. Johnson*: The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation. Revised and Expanded Edition, Collegeville MN 2007; *Christian Lange:* Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis, Darmstadt 2008. Vgl. auch noch *August Jilek*: Eintauchen, Handauflegen, Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion, Regensburg 1996.

dass die Reformationskirchen z. B. das, was sich als „Firmung" herauskristallisiert hat und im Rang eines (von Christus eingesetzten) Sakraments stand, nicht übernehmen wollten.[34] Was blieb, war oft ein mit Handauflegung und Gebet verbundener Ritus, der den Abschluss der unterdessen eingeführten postbaptismalen Katechese markierte, also die „Konfirmation" nach einem wie auch immer geregelten Religionsunterricht. Sie konnte zugleich als Zulassung zum Abendmahl oder zur Wahrnehmung von kirchlichen Ämtern usw. gelten.

Ich bezweifle, dass man je auf die Idee eines eigenständigen Firmsakraments gekommen wäre, wenn der mit der Zeit als *confirmatio* bezeichnete liturgische Akt immer mit dem Wasserritus und den zugehörigen Sprechhandlungen verbunden geblieben wäre. Dass auch die Orthodoxen, wo letzteres der Fall ist, von den zwei Sakramenten der Taufe und der Myronsalbung sprechen, ist die Folge der Übernahme einer eher fraglichen starren Sieben-Sakramente-Ordnung.[35] Wie dem auch sei: Die aus mehreren Gründen unplausibel gewordene Folge von faktisch eigenständigen Initiationssakramenten, aber auch ein nach dem (an

---

[34] Man vergleiche den etwas gequälten Argumentationsgang von Thomas von Aquin zum Thema der Konfirmation, besonders zur Frage, ob diese ein Sakrament sei: Summa Theologiae IIIa 72. Zur theologischen und liturgiegeschichtlichen Problematik der Firmung vgl. *Georg Kretschmar*: Art. „Firmung", in: TRE 11, 1983, 192–204. Zu ihrer Geschichte vgl. *John D.C. Fisher*: Confirmation Then and Now (ACC 60), London 1978 [Neuausgabe: Mundelein IL (Hillenbrand) 2005]; *Aidan Kavanagh*: Confirmation: Origins and Reform, New York 1988 (mit einer kaum akzeptierten historischen These); *Andreas Heinz*, Die Feier der Firmung nach Römischer Tradition. Etappen in der Geschichte eines abendländischen Sonderwegs, in: LJ 39 (1989), 67–88; *Manfred Hauke*: Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn, Paderborn 1999. Völlig zutreffend ist die Bemerkung von *Messner*: Einführung (wie Anm. 31), 138, dass die Firmung seit ihrer liturgischen Verselbständigung „sozusagen auf der Suche nach ihrer Theologie" sei. – Ohne Diskussion neuerer Fragestellungen breitet umfangreiches Material aus: *Jean-Philippe Revel*: La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit (= Traité des sacrements 2), Paris 2006; vgl. auch *ders.*: Baptême et sacramentalité, t. 1: Origine et signification du baptême; t. 2: Don et réception de la grâce baptismale (= Traité des sacrements 1), Paris 2004/2005.

[35] Problematisch ist nicht nur mangelnde Bezeugung in der Alten Kirche und die Folge, dass man gezwungen wurde, andere analoge Zeichenhandlungen als Sakramentalien (gewissermaßen Sakramente zweiter Klasse) einzuführen, sondern vor allem die Behandlung der zentralen Eucharistie (auch der Taufeucharistie) als eines unter anderen Sakramenten.
Wo die Firmung, wie es in der römisch-katholischen Kirche seit der 1910 von Pius XI. angeordneten Einführung der Früherstkommunion der Fall ist, regelmäßig auf diese folgt und zu einer Taufgelübdeerneuerung und einer Art Aufnahmeakt in die Welt erwachsener Christen und Christinnen geworden ist, lässt sich der (traditionelle) Charakter der Firmung als Teil der sakramentalen Initiation nicht mehr plausibel begründen.
Die neue Ordnung der Christkatholischen Kirche der Schweiz sieht im Blick auf Jugendliche im Übergang zum Erwachsenenstatus durchaus einen pastoralen Handlungsbedarf gegeben und hat darum nach Abschluss der sakramentalen Initiation mit der Erstkommunion eine Art Weiterführung der Initiation mit einer „neuen" liturgischen Handlung eingeführt, bei welcher der Bischof um die Entfaltung der Gabe des Heiligen Geistes gerade im Blick auf diesen Übergang der Jugendlichen betet; was in der traditionellen Sakramententheologie „Firmung" heißt, gehört nunmehr (als „Bitte um den Heiligen Geist und Salbung") auch bei Kleinkindern in den Taufgottesdienst und ist nicht mehr dem Bischof vorbehalten; vgl. Gebet und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Basel (Christkatholischer Schriftenverlag) o.J. [2004], 207–227.

der Schrift aufzuweisenden) heilsnotwendigen Minimum fragender Ansatz bei der Ritualisierung des Initiationsvorgangs ließ eigentlich nur noch den Wasserakt und eine Taufformel übrig – eben Taufe im engsten Sinn. Die Gabe des Geistes wurde zwar im westlichen katholischen Ritus der Taufe im engeren Sinn durch die presbyterale postbaptismale Chrisamsalbung ritualisert,[36] nicht aber die theologisch durchaus behauptete *incorporatio* in den Leib Christi, was im Rahmen des Sprachspiels des eucharistischen und ekklesialen *corpus Christi* mit der Teilnahme am eucharistischen Mahl hätte geschehen müssen: Wer Anteil am *corpus Christi* erhält, wird ein Glied am *corpus Christi*.

3.4 Ein erstes Reformanliegen

Aus all diesen Gründen scheint mir, dass dort, wo von der wechselseitigen Taufanerkennung die Rede ist, eine vom reichen altkirchlichen Ritengefüge doch ziemlich abstrahierende Konzeptualisierung der Taufe vorausgesetzt wird, wie sie im westlichen Christentum heimisch geworden ist, nämlich als Taufe im engeren Sinn, losgelöst aus dem Gesamtvorgang der Initiation.[37] Ob das im Blick auf diejenigen Traditionen, die über den Taufakt im engeren Sinn noch weitere Elemente zur sakramentalen Initiation zählen, und dies gar – wie im Osten – innerhalb eines einzigen Gottesdienstes, ein echter theologischer Fortschritt ist, bleibt für mich ziemlich fraglich. *Ich meine vielmehr, dass eine Taufanerkennung unbedingt eine Reform der Taufe, genauer der christlichen Initiation impliziert.* Die Stim-

[36] Diese Ritualisierung schließt natürlich nicht aus, dass der Taufvorgang im engeren Sinn vom Heiligen Geist bewirkt wird; umgekehrt kann man – wie schon erwähnt – auch nicht aus 1Kor 6,11; Apg 2,38; Joh 3,5 (vgl. 7,37–39) oder Tit 3,5 bzw. der biblischen Tradition der Taufe Jesu mit Sicherheit folgern, dass rituell nur ein Tauchakt die „Taufe" ausmachte (vgl. oben Anm. 26 und 27).

[37] Ich vermute, dass bei einem Übertritt eines Westchristen in die Orthodoxie doch ein Unterschied gemacht werden kann, je nachdem die Initiation „nur" die Wassertaufe oder eben auch eine Chrismation einschloss. An sich gilt oft die Myronsalbung (neben Bekenntnis des orthodoxen Glaubens, Beichte und Kommunion) als das sichtbare Zeichen der Aufnahme in die Orthodoxie (vgl. can 7 des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel 381). Wenn der oben erwähnte Kommentar der KOKiD (vgl. oben Anm. 5) festhält, dass es „in der orthodoxen Kirche kein in jedem Einzelfall anzuwendendes Verfahren bzw. Formular für die Aufnahme von getauften Christen gibt"; so scheint die Tendenz in der russischen orthodoxen Kirche dahinzugehen, dass bei gefirmten Katholiken oder bei Altorientalen, die übertreten, auf eine Myronsalbung verzichtet wird, nicht aber bei Protestanten; diese wird demnach als ein Analogon zur westlichen Chrisamsalbung bei der Firmung gesehen. Wie dem auch sei: Die wechselseitige Anerkennung der Taufe bedeutet je nach dem Verständnis dessen, was eine Kirche zur Taufe im Sinn der (vollen sakramentalen) Initiation zählt, bei Übertritten zu einer anderen Kirche Verschiedenes. – Zur orthodoxen Taufhandlung vgl. etwa *Lothar Heiser*: Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter (Sophia 25), Trier 1987 / 2. Auflage Basel 2008.

migkeit von rituellem Handeln und theologischer, an der Schrift orientierter Interpretation kommt für das eigene Erleben[38] mit einer Orientierung an den Hauptelementen der altchristlichen Initiation besser zur Geltung als liturgische Akte, die sich verselbständigt haben und deren Zusammengehörigkeit mehr behauptet wird als dass sie erfahrbar ist.

Mit diesem Postulat stehe ich nicht allein.[39] Ich verweise nur auf die Ordnung der Erwachseneninitiation in der römisch-katholischen Kirche von 1972, in der diese Forderung maßgeblich verwirklicht worden ist.[40] Hier wird in einem einzigen Gottesdienst unter presbyteraler Leitung ein zum Glauben gekommener suchender Mensch[41] in die Kirche Gottes eingegliedert, also – traditionell gesprochen – mit Taufe, Firmung,[42] Erstkommunion. Man kann von einer Taufeucharistiefeier sprechen. Dabei gibt es – um nur diesen Punkt des Ritus zu nennen – nur *eine* „postbaptismale" Chrisamsalbung.[43] Dieses Modell hat auch entsprechende Reformen der Taufordnung in anderen Kirchen angeregt, besonders in Nordamerika (Episkopalkirche, Lutheraner u. a.). Ich kann aus Zeitgründen darauf nicht näher eingehen.[44] Im altkatholischen Raum finden wir (zumindest) die rituelle Einbettung der „Taufe im engeren Sinn" in eine kohärente Gesamtinitiation

---

[38] Soll die Taufe bzw. die grundlegende Initiation in die vom Heiligen Geist erschlossene Christuswirklichkeit um des weiteren Hineinwachsens in den Glauben auch biographisch fundiert sein, so muss sie m. E. irgendwie erinnerbar sein. Eine Taufgelübdeerneuerung bei einer nach wie vor vorausgesetzten Praxis der Säuglingstaufe kann dies m. E. nicht hinreichend leisten (siehe auch unten 3.4).

[39] Vgl. z. B. die Beiträge in: *Hell / Lies* (Hg.): Taufe (wie Anm. 24), besonders *Reinhard Messner*: Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Verhältnis von Taufe und Eucharistiegemeinschaft, ebd., 19–34.

[40] Ordo initiationis christianae adultorum, Città del Vaticano (TPV) 1972. Vgl. dazu *Aidan Kavanagh*: The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation, New York 1978, 81–203; *J. Michael McMahon*: The Rite of Christian Initiation of Adults. A Pastoral Liturgical Commentary. Revised edition, Washington DC (FDLC) 2002; *Aidan Kavanagh*: Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian Initiation of Adults, in: *Johnson* (Hg.), Living Water (wie Anm. 27), 259–273.

[41] Obige Formulierung versucht etwas von der Spannung und dynamischen Bewegung dessen aufzunehmen, was in Mk 9,24 (Sondergut) zu lesen ist: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben."

[42] Im Zentrum dieses Teils des Ritengefüges der Initiation steht die mit Handauflegung und Gebet vollzogene Bitte um den Heiligen Geist und eine Chrisamsalbung.

[43] Zur („byzantinisierenden") Wahl des Salbungsgebets bzw. der Salbungsformel vgl. *Johnson*: Rites (wie Anm. 31), 445–448.

[44] Vgl. *Johnson*: Rites (wie Anm. 29), 375–478; *ders.*: Living Water (wie Anm. 27), 259ff; *Spinks*: Reformation (wie Anm. 31), 164–199.

auch in Deutschland und der Schweiz.[45] Allerdings müsste eine solche Taufeucharistiefeier grundsätzlich gelten – also auch für die Kleinkindertaufe, die ja nicht schlechterdings auszuschließen ist.

3.5 Ein zweites Reformanliegen

Die Säuglingstaufe wirft freilich ein weiteres Problem auf, das in Dialogen mit „täuferischen" Traditionen zur kontroversen Erörterung ansteht. Darauf kann ich nur sehr kurz eingehen, muss es aber tun, weil die geforderte Reform der christlichen Initiation auch damit zusammenhängt. In diesen Dialogen geht es wie in anderen auch um das jeweilige theologische Verständnis der Taufe mit seinen zahlreichen Teilaspekten: In welchem Verhältnis stehen Taufe und Glaube? Muss der schon geweckte Glaube der Taufe (bzw. der Initiation) vorangehen, kann er ihr erst folgen? Dieselbe Frage betrifft das Verhältnis von menschlichem Glaube und göttlicher Gnade: Ist der Glaube vom Geist Gottes schon geweckt und so die Taufe eher eine Art Ratifizierung statt die Verleihung des Geistes, der Gnade? Wie ist von der Taufe als einem Sakrament zu reden? Damit verbunden ist auch die Frage, wie sehr zur Taufe eine verbindliche Lebenspraxis und Kirchenmitgliedschaft gehört.

Diese Klärungsversuche vollziehen sich im Gespräch mit „täuferischen" Traditionen vor allem im kritischen Blick auf die jahrhundertelange Praxis der *mainstream*-Kirchen, Neugeborene zu taufen. In diesem Fall kommt nämlich der fundamentale theologische Sachverhalt, dass der zur Taufe führende Prozess des Zum-Glauben-Kommens eines Menschen den Charakter einer Entsprechung zu dem im Evangelium ergehenden Ruf Gottes hat, nur gebrochen zum Ausdruck. Der Säugling kann diese Antwort auf keine Weise geben. Die *mainstream*-Kirchen verweisen auf den stellvertretenden Glauben von Eltern und Paten oder der Gemeinde – ob das wirklichkeitsgerecht oder wirklichkeitsfremd ist, muss sich dann erst weisen. Auch die übliche theologische Begründung, dass in der Taufe von Neuge-

[45] Vgl. Die Feier der Taufe im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Bonn 2004, 24–50 (wobei freilich eine „in absehbarer Zeit" mögliche „Firmung durch den Bischof" der Firmung in der Taufeucharistiefeier vorgezogen wird); vgl. dazu auch *Angela Berlis*: Heute leben aus der Taufe. Theologische Reflexionen in praktischer Perspektive, in: ÖR 53 (2004), 282–297, hier 290–293. Gebet und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz (wie Anm. 33), 209–215 – freilich noch ohne Neuordnung des Katechumenats, was besonders bei der „Vorbereitung auf die Taufe (Katechumenatsriten)", deren liturgischer Vollzug in zeitlichem Abstand der „Feier der Taufe" vorausgeht, einen etwas ritualistischen Eindruck erweckt.

borenen die allem menschlichen Tun zuvorkommende Gnade Gottes und sein universaler Heilswille bezeugt werden und am Werk seien, ist eher schwach, denn was grundsätzlich für alle im Glauben vollzogenen Akte von Menschen gilt, kann kaum die Säuglingstaufe im Besonderen plausibel machen.

Dass die Säuglingstaufe problematisch ist, wird heute durchaus auch in denjenigen Kirchen gesehen, die sich diesbezüglich nicht der Taufpraxis der alten Täufergemeinden oder der Baptisten oder der Disciples of Christ oder von neuen Missionskirchen verpflichtet wissen, nur Menschen (jeglichen Alters) zu taufen, die nach entsprechender Katechese ihren Glauben selbst zu bekunden vermögen.[46] In diesen im weitesten Sinn „täuferischen" Traditionen ist Taufe immer Taufe von Gläubigen, auch wenn deren Glaube selbstverständlich zu wachsen und sich zu vertiefen hat. Von daher ist zu verstehen, dass täuferische Gemeinden einer gegenseitigen Taufanerkennung oft zurückhaltend oder ablehnend gegenüber stehen. Für sie ist die Taufe von Neugeborenen eigentlich eine Ungläubigentaufe.

Die immer wieder für die Gegenwart als fragwürdig erkannte Praxis der Säuglingstaufe verstehe ich als einen Aufruf an die *mainstream*-Kirchen, der Glaubensvermittlung und Glaubensvertiefung *vor und nach der Initiation* genauso einem Reformprozess zu unterziehen wie den liturgisch-ekklesialen Vollzug der Initiation.[47] „Das Ziel einer solchen Klärung der

[46] Vgl. jüngst *Wolfram Kerner*: Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie, Norderstedt 2004; *André Birmelé*: Die Taufe in ökumenischen Dialogen, in: *Wilhelm Hüffmeier / Tony Peck* (Hg.): Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe / Dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) and the European Baptist Federation (EBF) on the Doctrine and Practice of Baptism (Leuenberger Texte 9), Frankfurt a.M. 2005, 52–78 (deutsch) bzw. 79–103 (englisch); *Roland Gebauer*: Konvergenzen und Divergenzen im Taufverständnis. Erträge und Perspektiven, in: *Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen* (Hg.): Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn 2005, 225–239; Ecclesiological Implications (wie Anm. 1), 45–72, bes. 52–58; vgl. auch das Studiendokument One Baptism (wie Anm. 1), bes. Nr. 59–73; *Thomas Hafner / Jürg Luchsinger* (Hg.): Eine Taufe – viele Meinungen, Zürich 2008. Eine Kurzinformation zum Taufverständnis in den verschiedenen Denominationen und ökumenischen Dialogen bietet *Erich Geldbach*: Taufe. Ökumenische Studienhefte 5 (BensH 79), Frankfurt a.M. 1996; vgl. auch noch die für Deutschland geltende Übersicht von *Michael Kappes / Eberhard Spiecker*: Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung, Kevelaer 2003.

[47] Vgl. auch *Gerard Rouwhorst*: Christian Initiation in Early Christianity, in: *Lambert Leijssen* (Hg.): Initiation chrétienne et la liturgie / Christian Initiation and the Liturgy. FS Jozef Lamberts (TEL 22), Leuven 2008, 104–123, hier 121–123. Eine Folge des Reformpro-

vollen Initiation von Menschen in die Kirche als den vom dreieinen Gott geschaffenen Heils- und Lebensraum wäre die Integration von existentiellen und rituellen Teilaspekten wie Orientierung am Evangelium, persönliches und gemeindliches Glaubensbekenntnis, Taufhandlung mit Wasser und zugehöriger Sprachhandlung, Geistempfang, erster Empfang des Abendmahls in einen für den Täufling lebensbiographisch als zentral erfahrbaren und erinnerungsfähigen Akt, der seinerseits eingebettet ist in einen Prozess der geistlichen und lebenspraktischen Vertiefung, der ein Leben lang dauern mag."[48] Andererseits müssten aber auch Empfindungen und Erwartungen, die Eltern angesichts der Geburt eines Kindes umtreiben und die zunächst vielleicht wenig mit einer „richtigen" Tauftheologie zu tun haben, mit berücksichtigt werden; denn die Geburt eines Menschen ist ein schöpfungstheologisch unabweisbares Grunddatum, das auch eine – aus einem primär ökumenischen Anliegen – die ekklesiale Relevanz der Taufe hervorhebende Programmatik nicht ausklammern darf.[49]

Hier liegt Vieles im Argen, gerade auch bei uns Altkatholiken, wenn es gewissermaßen „folgenlose" Taufen gibt. Eine solche umfassende Reform der Initiation ins Auge zu fassen, nun auch im ausgeweiteten Blick auf eine lebenslange Vertiefung der in der Initiation geschenkten Zugehörigkeit zur Christuswirklichkeit,[50] wäre sicher ein herausforderndes Ziel für die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz (IBK) bzw. für eine von ihr beauftragte Kommission. Man müsste schrittweise vorgehen und könnte aus den Überlegungen und Erfahrungen der nordamerikanischen Kirchen

---

zesses wäre auch die eindeutige Klärung des Zeitpunktes der Zugehörigkeit zur Kirche; vgl. One Baptism (wie Anm. 1), Nr. 56–58.

[48] Vgl. *von Arx*: Gutachten (wie Anm. 4), 7. Meine Zurückhaltung gegenüber der Säuglingstaufe ist übrigens nicht von den Überlegungen Karl Barths bestimmt; vgl. dazu zuletzt *W. Travis McMaken*: Authority, Mission, and Institution. A Systematic Consideration of Matthew 28.18–20 in Karl Barth's Doctrine of Baptism, in: Ecclesiology 5 (2009), 345–361.

[49] Vgl. dazu etwa *Claudia Hofrichter*: Täglich neu in die Taufe hineinkriechen. Ein Monopol als pastorale Chance, in: *Kranemann* (Hg.): Wiederkehr (wie Anm. 12), 119–142; *Christoph Müller*: Taufe als Lebensperspektive. Empirisch-theologische Erkundungen eines Schlüsselrituals (PTHe 102), Stuttgart 2010.

[50] Vgl. dazu etwa *Albert Gerhard*: Die fortdauernde Wirksamkeit der Taufe im christlichen Leben: *simul iustus et peccator*. Liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse, in: *Theodor Schneider / Gunther Wenz* (Hg.): Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (Dialog der Kirchen 119), Freiburg i.Br / Göttingen 2001, 376–395. Das Leben in der durch die Taufe bzw. die sakramentale Initiation eröffneten ekklesialen Christuswirklichkeit sollte überdies auch darin zum Ausdruck kommen, dass in liturgischen Texten zu Buße und Bestattung, aber auch Ordination und Trauung ein expliziter Rekurs auf die sakramentale Initiation artikuliert wird.

und anderswo wichtige Anstöße gewinnen.[51] Denn es scheint sich eine Art von ökumenischer Vereinheitlichung anzubahnen, wie sie schon einmal für das 4. Jahrhundert festgestellt worden ist, als sich die altsyrische[52] und die mediterrane Tradition anzugleichen begannen[53].

4. Schlussfolgerungen

Was ist denn meine Antwort auf die im Titel dieser Reflexion gestellten Frage: „Taufanerkennung und Kirchengemeinschaft: Kann und muss das zweite aus dem ersten folgen?" Sie haben gemerkt: Ich bin ja etwas skeptisch gegenüber den Erwartungen, die mit Vereinbarungen über wechselseitige Anerkennung der Taufe verbunden werden, weil ich den dabei vorausgesetzten Begriff „Taufe" für mehrdeutig, oszillierend und gegenüber dem Ritengefüge der altkirchlichen Initiation für defizitär halte. Es geht m. E. bei der Frage der Taufanerkennung und der Taufekklesiologie um die ganze auf die Eucharistie zielende Initiation als bleibende Basis des Christ-Seins. So müsste man vielleicht eher von einer „baptismal-eucharistic ecclesiology" oder „initiation ecclesiology" sprechen.[54]

Ob die bisher geführte Debatte über die Taufanerkennung die mit anderen theologischen Themen verbundenen offenen Fragen derart zurückdrängen mag, dass schon daraus Kirchengemeinschaft oder zumindest *eucharistic sharing* bei noch nicht möglicher Kirchengemeinschaft als logische Konsequenz erscheint, bleibt mir fraglich.[55] In dieser Hinsicht scheint mir

---

[51] Vgl. Anm. 42. Dazu mögen auch Reflexionen über einen sinnvollen (unter Umständen auch ökumenisch durchgeführten) liturgischen Vollzug eines Gedächtnisses der Taufe gehören; vgl. *Martin Stuflesser*: Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext, Freiburg i.Br. 2004; *ders. / Stephan Winter*: Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens (Grundkurs Liturgie 2), Regensburg 2004.

[52] Vgl. zuletzt *Sebastian Brock*: The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition (Gorgias Liturgical Studies 4), Piscataway NJ 2008.

[53] Vgl. *Messner*: Einführung (wie Anm. 31), 85, und die weitere in Anm. 31 genannte Literatur. Vgl. auch *Raymond Burnish*: The Meaning of Baptism. A Comparison of the Teaching and Practice of the Fourth Century with the Present Day (ACC 67), London (SPCK) 1985.

[54] Auch *Mattijs Ploeger*: Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 7), Groningen / Tilburg 2008, 477–495, verbindet in seinem Buch diese zusammengehörigen Aspekte.

[55] Die Fraglichkeit (nicht mehr!) ist freilich nur verständlich, wenn die zutiefst ekklesiale Bedeutung und Verbindlichkeit von *eucharistic sharing* vorausgesetzt wird: Was getaufte Menschen zu einer sichtbaren Einheit im Leib Christi und als Leib Christ verbindet und mithin als die Eine Kirche (konkret *qua* Ortskirche) sichtbar konstituiert, kommt unüber-

die im Jahr 2003 von der Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz geäußerte Ansicht immer noch zutreffend, dass nicht ein gemeinsames Verständnis von Taufe, Eucharistie[56] oder Amt[57] als je isolierte Größen, sondern ein gemeinsames Grundverständnis der Kirche die Voraussetzung für die Ausnahme von Kirchengemeinschaft ist.[58] Das zu erreichen wird m.E. am besten gefördert durch eine umfassende Reflexion darüber, wie bei uns die christliche Initiation nach ihrer liturgischen und kerygmatisch-katechetischen Seite reformiert werden kann.

---

treffbar im *eucharistic sharing* der Eucharistiefeier zum Ausdruck; Amtsträgeraustausch oder gar die Unterzeichnung von Vereinbarungen über volle Kirchengemeinschaft, die angeblich einen größeren Grad von Einheit signalisieren sollen, haben m.E. demgegenüber einen geringeren theologischen Status.

[56] Vgl. das Nachwort.

[57] Vgl. One Baptism (wie Anm. 1), Nr. 16: „It is important to remember that the churches speak of recognition not only with regard to baptism but also of other dimensions of the life of the church, in particular ministry. For recognition of ministry to occur, churches need to discern apostolicity in the patterns, and source of authority, of the ministry exercised in other churches. It often happens that baptism is recognized among churches, but the members of those churches are not able to partake together of the eucharistic meal. This situation – so puzzling to the uninitiated – arises through lack of mutual recognition not of baptism, but of ministries." Vgl. auch Nr. 55: „... In other cases there is mutual recognition of baptism, but without the possibility of a common eucharist. Here a kind of ‚asymmetry' seems to exist between the sacraments of baptism and the eucharist: all baptized persons have been incorporated into Christ's one body, the Church; but they are not all able to partake together in the eucharist. As is well known this is due to a lack of recognition not of baptism, but of ministries. Here we see most clearly, and painfully, the inter-relation of baptism, eucharist, and ministry – and, for some, of collegiality and primacy. These form, so to speak, an interlocking package of ecclesial life, so that mutual recognition in one area alone does not achieve a state of full ecclesial communion among churches ..." Von einer Asymmetrie (oder einem Paradox, vgl. auch Nr. 53) ist die Rede, weil der Text davon ausgeht, dass die Taufe zwar einen Menschen in den Einen Leib Christi eingliedert, aber die konkrete Verortung der Taufe in einer spezifischen Konfession diese Einheit nicht erlebbar macht, wenn diese spezifischen Konfessionen nicht in voller Gemeinschaft zueinander stehen. Das ist eine zwar verständliche, aber in den weiteren Konsequenzen nicht unproblematische ekklesiologische Konzeption.

[58] Vgl. IKZ 93 (2003), 205–207, hier 206: „Die Theologenkonferenz ist der Meinung, dass für die Aufnahme von Kirchengemeinschaft ein gemeinsames Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt (dessen Probleme sie nicht eigens thematisierte) als je isolierte Größen nicht genügt. Vielmehr ist auch ein gemeinsames Grundverständnis der Kirche als eine im dreieinigen Gott gründende Gemeinschaft vorauszusetzen, denn nur so bekommen Taufe, Eucharistie und Amt, beziehungsweise die Elemente Schrift und Tradition, die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, die Sakramente und das Bischofsamt in apostolischer Sukzession, ihren Ort im Mysterium der Kirche." Vgl. auch *Grigorios Larentzakis*: Die Taufe und die Einheit der Kirchen. Orthodoxe Aspekte, in: *Beintker u. a.* (Hg.): Konsultationen (wie Anm. 1), 268–294, hier 286f.

Im Sinn einer Ergänzung sei noch darauf hingewiesen, dass im Altkatholizismus eine der im Zusammenhang mit der Taufanerkennung genannten möglichen Zielsetzungen, nämlich die eucharistische Gastfreundschaft oder – wie ein älterer Ausdruck lautete – Gastkommunion durchaus schon früher, vor der Profilierung einer Taufekklesiologie, zur Sprache gekommen ist. Aber damals wurden eher ein gemeinsames Abendmahlsverständnis oder andere Elemente, die folglich eher für eine eucharistische Ekklesiologie signifikant sind, als Kriterium herangezogen.

5.1 Das war der Fall in der Bischöflichen Verordnung von Bischof Josef Brinkhues aus dem Jahr 1971: „Wir haben nicht die ‚offene' Kommunion. Die Einladung, zum Tisch des Herrn zu kommen, sollte bei jeder Eucharistiefeier ausgesprochen werden. Die Einladung wendet sich an alle anwesenden Gläubigen, die unsern Glauben an die Wirklichkeit und leibliche Gegenwart des erhöhten Herrn im hl. Sakrament des Altars mit uns teilen. ‚Kommt alle, das Mahl ist für euch bereitet.'"[59]

Etwas nuancierter und vorsichtiger äußerte sich Bischof Urs Küry in einer Intervention auf der Session der Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz von 1972, in der er präzisiert, dass von einer kirchenamtlichen Interkommunion (wie z. B. auf Grund der anglikanisch-altkatholischen Bonner Vereinbarung von 1931) die „von jeher geübte Praxis" zu unterscheiden sei, „dass wir auf erfolgte Anfrage hin und nach einer vorangegangenen Aussprache denjenigen Protestanten [sic] das Abendmahl spenden dürfen, die mit unserer Kirche innerlich verbunden, auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse stehen und bereit sind, unseren Glauben zu teilen, dass der erhöhte Christus in den Abendmahlsgaben unter der Einwirkung des Heiligen Geistes mit der Segensmacht seines Kreuzestodes unter uns gegenwärtig sei".[60]

[59] Amtliches Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, 1971, Nr. 2, vom 15. März 1971. Da der Text nicht erläutert, was er mit „offener Kommunion" ablehnt, muss man annehmen, damit sei eine Zulassung von Gliedern anderer Denominationen gemeint, die *nicht* den besagten Glauben an die Realpräsenz teilen. Faktisch besteht freilich kein großer Unterschied, wenn man die Rede von „offener" Kommunion in den 1970er Jahren berücksichtigt; vgl. z. B. *Walter Kasper*: Skandal einer Trennung. Offene Kommunion als Zeichen der Hoffnung, in: Christen wollen das eine Abendmahl (Publikbücher 2), Mainz 1971, 40–50. Brinkhues schrieb im Vorfeld des „Ökumenischen Pfingstreffens" 1971 in Augsburg, das offene Kommunionfeiern forderte.

[60] Vgl. Protokoll der Nationalsynode 98 / Rheinfelden 1972, 36–37. Dass nur Protestanten erwähnt werden, ist auf dem Hintergrund der ein Jahr zuvor erklärten Absage an ökume-

5.2 Hervorgerufen durch die Krise, welche die 1985 zwischen der altkatholischen und den evangelischen Kirchen Deutschlands getroffene „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie" in der Utrechter Union hervorgerufen hat,[61] beschäftigte sich zunächst die 26. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz 1987 in Löwen zu „Fragen der ökumenischen Dimension der Feier der Eucharistie" und stellte fest, dass in vielen altkatholischen Kirchen aus pastoraler und – das ist in dieser expliziten Weise neu – ökumenischer Verantwortung die Praxis bestehe, Christen anderer Kirchen, die auf der Basis der alten Kirche stehen, den Empfang des eucharistischen Sakraments zu ermöglichen[62].

Fünf Jahre später (1992) veröffentlichte die IBK eine Erklärung zu „Eucharistiegemeinschaft und kirchliche Einheit". Sie übernimmt den ersten Abschnitt aus der Erklärung der Theologenkonferenz, wonach eucharistische Gemeinschaft grundsätzlich kirchliche Gemeinschaft sei und diese immer wieder neu schafft (also: „The Eucharist makes the Church"). Sie kritisiert konsequenterweise Ausdrücke wie „eucharistische Gastfreundschaft" oder „Gastbereitschaft", die den Eindruck erweckten, die Glieder der einen Konfession seien Gäste einer andern, als unangemessen; darunter müsste wohl auch Kürys Rede einer Gastkommunion fallen. Die Erklärung kommt aber doch auch auf die Praxis zu sprechen, dass das Sakrament der Eucharistie Christen aus anderen Kirchen gespendet wird, die auf der Basis des Glaubens der alten Kirche stehen und – eine Reminiszenz an Küry und Brinkhues – an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie glauben. Das geschehe auf deren Verantwortung hin (ein wiederkehrender Topos) und sei – das ist ein neuer Gedanke – die Anwendung des

---

nische Abendmahlsfeiern zu verstehen, was mit dem Umstand begründet wurde, die altkatholische Kirche suche in ihrer altkirchlichen Programmatik Gemeinschaft mit Kirchen, deren katholischer Charakter außer Zweifel stehe; die Zustimmung zu solchen erwünschten ökumenischen Abendmahlsfeiern würde die bisherigen Wiedervereinigungsbestrebungen (mit Anglikanern, Orthodoxen und neuerdings auch Römisch-Katholiken) verleugnen, umso mehr als ja die „von uns hochgeschätzte evangelisch-reformierte Kirche [in der deutschsprachigen Schweiz]" keine Bekenntnisbindung und keine gemeinsame vertretene Auffassung über Amt und Sakrament kenne.

[61] Die IBK hat diese Vereinbarung bekanntlich nicht „gebilligt", wie es gemäß der damals geltenden Fassung der „Vereinbarung" der Utrechter Konvention (Artikel 10, Ziffer 1) hätte geschehen müssen. Die daraus entstandene Kontroverse ist dann letztlich ohne Klärung im Sand verlaufen.

[62] Vgl. IKZ 77 (1987), 207f.

Grundsatzes der Oikonomia, d. h. ein Verhalten, das ausschließlich pastoralen Bedürfnissen und geistlicher Hilfe dienen solle.[63]

5.3 Wenn man diese Aussagen überblickt, lässt sich eine beachtliche inhaltliche Spannung nicht verleugnen: Auf der einen Seite wird, auch wenn von pastoralen Bedürfnissen oder von ökumenischer Verantwortung die Rede ist, betont, der außerordentliche Charakter von *eucharistic sharing* ohne volle kirchliche Gemeinschaft müsse gewahrt bleiben. Auf der anderen Seite scheint es normale Praxis zu sein, Angehörige einer anderen Kirche grundsätzlich immer und ohne irgendwelche Umstände zur Teilnahme an der Kommunion einzuladen.[64] Das scheint mit dem Grundsatz der Oikonomia, die damit gewissermaßen zur Norm geworden ist, in Spannung zu stehen,

Das ist aber nicht der Punkt, auf den ich jetzt hinweisen will; vielmehr geht es mir um den Umstand, dass in all diesen Texten nicht auf die Taufe als gemeinsames Band der in verschiedenen, getrennten Kirchen lebenden Christen hingewiesen wird. Das ist höchstens in der niederländischen Rubrik der Fall, die diesbezüglich von der Formulierung, wie sie in Resolution 45 der „Lambeth Conference" von 1968 vorliegt, beeinflusst sein mag: „The Conference recommends that, in order to meet special pastoral needs of God's people, under the direction of the bishop Christians duly baptized in the name of the Holy Trinity and qualified to receive Holy Communion in their own Churches may be welcomed at the Lord's Table in the Anglican Communion."[65]

---

[63] Vgl. IKZ 84 (1994), 62f.

[64] Vgl. etwa die entsprechende Rubrik in: Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, in opdracht van het Collegiaal Bestuur samengesteld door de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgische Muziek en de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie, Baarn (Gooi en Sticht) 1993, 476: „Tot de heilige communie zijn allen genodigd die gedoopt zijn, in hun kerkgemeenschap deelnemen aan de tafel van de Herr en met ons zijn tegenwoordigheid willen vieren."
Das Gesangbuch des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland „Eingestimmt" (Bonn 2003, 11) verweist in der Einführung zur „Feier der Heiligen Eucharistie" auf die seit 1931 bestehende volle Gemeinschaft (der Utrechter Union) mit den Anglikanern und die 1985 mit der Evangelischen Kirche in Deutschland getroffene Vereinbarung („einander zur Eucharistie einzuladen") als Verwirklichung eines generellen altkatholischen Bemühens „um die Gemeinschaft im Herrenmahl". Das Christkatholische Gebet- und Gesangbuch (wie Anm. 33) sagt diesbezüglich gar nichts.

[65] *Roger Coleman* (Hg.): Resolutions of the Lambeth Conferences 1867–1988, Toronto (Anglican Book Centre) 1992, 166; vgl. Resolution 42 von 1930 (S. 81). Die Resolution 4 von 1988 auf Grund des Niagara Report (ebd., S. 197) betrifft *gegenseitige* anglikanisch-lutherische Regelungen über ein „interim eucharistic sharing".

BALUBAG ist die Abkürzung für ein Dokument, das im letzten Jahr große Aufmerksamkeit erregt hat. BALUBAG in der Langfassung heißt Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe und geht auf eine Initiative der bayerischen Lutheraner und Baptisten zurück, die miteinander ihr Taufverständnis in theologischen Gesprächen diskutiert haben. Anlass waren die Gespräche, die die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) mit der Europäischen Baptistischen Föderation geführt hatte. Wir drucken im Folgenden den Text im Wortlaut ab, der zurzeit in den Kirchen diskutiert wird. Im Vorspann finden Sie zwei kurze Einführungen des lutherischen und des baptistischen Vorsitzenden der Arbeitsgruppe und nach dem Dokument einen ersten reflektierenden Kommentar aus einer anderen (methodistischen) Tradition.

Ein Herr, ein Glaube – und darum auch: eine Taufe!

Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben" aus lutherischer Sicht

Am Anfang der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG) stand die Enttäuschung. Der Grund der Frustration war das Ergebnis der Gespräche zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), die zwar mit großen Erwartungen begonnen, aber nicht den ersehnten Erfolg gebracht hatten. Nichtsdestotrotz, die theologischen Ideen und theologische Neuanfang, der in diesem Gespräch gemacht wurde, blieb für viele verheißungsvoll und drängte förmlich darauf, weiter gedacht zu werden.

So ungefähr lässt sich die Ausgangssituation 2003 in Bayern beschreiben als eine Gruppe von Theologinnen und Theologen vereinbarte (Peter Athmann, Ivo Huber, Dr. H. Hövelmann, Dr. K. Strübind), weitere Perspektiven auszuloten. Der Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) stimmte dem Vorhaben genauso zu wie der Landesverband Bayern des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG). Für die ELKB wurden VELKD und EKD in Kenntnis gesetzt und auf baptistischer Seite die Bundesleitung, die dann auch einen Vertreter in die Gespräche entsandte. BALUBAG konstituierte sich im selben Frühjahr mit den bereits genannten Personen, die durch Dr. M. Walter und W. Buske (beide BEFG) ergänzt wurde, auf lutherischer Seite geschah dies durch Dr. J. Frey, Dr. M. Rose und M. Martin. Dr. A. Strübind schied bereits in der Anfangsphase aus, hat aber das Endergebnis mitgezeichnet.

Am 20. April 2009 wurde dann endlich das Gesprächsergebnis als Konvergenzdokument mit dem Titel „Voneinander lernen – miteinander glauben" vorgelegt.

Der wesentliche Unterschied des Konvergenzdokumentes zu den vorhergehenden Dialogen liegt in einem doppelten hermeneutischen Neuansatz. Zum einen der Versuch, die jeweils andere konfessionelle Position so darzustellen, bis die dargestellte Seite sich recht verstanden sah. Diese wechselseitige Perspektive ermöglichte nicht nur eine intensive Durchdringung der jeweils anderen theologischen Akzentsetzung, sondern machte es auch möglich, die Stärken der anderen Tradition zu entdecken und zu würdigen. Zum anderen der Versuch, ein gemeinsames Fundament zu beschreiben, von dem aus der problematische Bereich des Taufverständnisses und der Praxis der Taufe angegangen werden konnte. Dass dieses Fundament die Rechtfertigungslehre war, ist für Lutheraner nahe liegend. Das gilt allerdings keineswegs für die baptistische Seite. Dass dies gelungen ist, ist ein nicht zu überschätzender Erfolg, der in der bislang gelaufenen Diskussion auch noch von keiner Seite in Frage gestellt wurde und dessen Konsequenzen bislang nur wenigen deutlich geworden sind.

Damit konnte im zentralen Abschnitt der zentrale Differenzpunkt in der Frage der Taufe angegangen werden. Von lutherischer Seite wird den Baptisten zugestanden, dass sie ihr Handeln selbst nicht als Wiedertaufe, sondern als die eigentliche Taufe verstehen. Von baptistischer Seite konnte nach intensiver Kenntnisnahme lutherischer Tauflehre erklärt werden, dass lutherisches Taufhandeln biblisch begründet ist. Damit waren die zwei wesentlichen Steine des Anstoßes aus dem Weg geräumt, um eine Gesamtschau möglich werden zu lassen.

In der Gesamtschau hat die Arbeitsgruppe immer wieder versucht, die theologischen Unterschiede deutend und bewältigend auf die Praxis zu beziehen, um dann Lösungsempfehlungen vorzuschlagen, die eine Konvergenz ermöglichen. Letztlich zeigt sich dies schon im gewählten Titel des Dokumentes „Voneinander lernen – miteinander glauben". Die Arbeitsgruppe war sich gewiss, dass beide, Baptisten und Lutheraner, füreinander Anstöße zum Lernen bereit halten, die, wenn sie gegenseitig fruchtbar gemacht werden, zum „miteinander glauben" und damit zur gegenseitigen Kirchengemeinschaft führen können. Darin liegt dann auch die Herausforderung für die Rezeption auf beiden Seiten.

Der Landeskirchenrat der ELKB jedenfalls hat sich das Dokument nach ausführlicher Diskussion mittlerweile zu eigen gemacht und beschlossen, die Anstöße zur Taufe im Jahr 2011 in der eigenen Kirche fruchtbar werden zu lassen.

Ivo Huber

(Kirchenrat Ivo Huber ist im Ökumene-Referat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zuständig für Theologische Grundsatzfragen und Ökumene.)

Ein Herr, ein Glaube – und darum auch: eine Taufe!

Baptistische Anliegen im Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben"

Die dem Dokument zugrunde liegenden Lehrgespräche der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG) knüpften an die 2004 abgeschlossenen Gespräche zwischen der *Europäischen Baptistischen Föderation* (EBF) und der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) an, die eine Fortsetzung des Lehrdialogs auf nationaler Ebene empfahl. Zugleich erfüllten beide Kirchen damit die in der Charta Oecumenica eingegangene Selbstverpflichtung, „den Dialog zwischen unseren Kirchen auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen gewissenhaft und intensiv fortzusetzen sowie zu prüfen, was zu den Dialogergebnissen kirchenamtlich verbindlich erklärt werden kann und soll" (II, Abs. 6). Die Implementierung der Gespräche war in Bayern besonders günstig, weil eine ganze Reihe wichtiger theologische Impulse für die Ökumene, die besonders die Freikirchen einbezogen, in der bayerischen AcK entwickelt wurden. Anlässlich meines Antrittsbesuchs als Vorsitzender des Landesverbands des BEFG in Bayern, beim Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Johannes Friedrich, vereinbarten wir die Aufnahme der Lehrgespräche.

Die baptistische Delegation, der ich vorstand, war zunächst mit einer in unserer Tradition völlig anders gearteten lutherischen Bekenntnishermeneutik konfrontiert. So besitzen die jeweiligen kirchlichen Normen – die lutherischen „Bekenntnisschriften" bzw. die baptistische „Rechenschaft vom Glauben" (RvG) – eine unterschiedliche Funktion. Im Baptismus gelten kirchliche Bekenntnisse als vorläufige Beschreibungen *ad extra*, wie die aus 1Petr 3,15 abgeleitete Bezeichnung „Rechenschaft vom Glauben" belegt. Die RvG weist sich durch eine bewusst inklusive und in irenischer Absicht verfassten Beschreibung des Glaubens aus und hat keinen konfessionell abgrenzenden Charakter, der sich auf einen quasi kanonischen „Bekenntnisstand" im Sinne einer *norma normata* beruft.[1] So hält die RvG fest, „[…] dass konfessionelle Schranken die sichtbare Gemeinschaft aller Glaubenden und damit ihr glaubwürdiges Zeugnis vor aller Welt verhindern. Deshalb beten wir mit den Christen der ganzen Erde um Erneuerung aller Gemeinden und Kirchen, dass mehr gegenseitige Anerkennung möglich werde und Gott uns zu der Einheit führe, die er will.[2]" Angesichts unterschiedlicher Normativitäten unserer Bekenntnisse ergab sich Disparität hinsichtlich des *hermeneutischen* Ausgangspunkts, die

[1] So enthält die RvG auch keine den lutherischen Bekenntnisschriften vergleichbaren „Verwerfungsformeln". Dies liegt auch an der starken Betonung der Glaubens- und Gewissensfreiheit im Baptismus.

[2] Vgl. Teil 2, I. Art. 7: Der eine Leib Christi und die getrennten Kirchen, in: Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Hg.), Rechenschaft vom Glauben, Kassel 1977 (Nachdruck 2009). Die RvG kann über die Homepage des BEFG heruntergeladen werden: www.baptisten.de/glauben-erleben/was-wir-glauben.

sich auch in einem unterschiedlichen Rezeptionsprozess des Dokuments durch unsere Kirchen äußert.

Theologischer Ausgangspunkt der Lehrgespräche war zunächst nicht die Auslotung von Gemeinsamkeiten im Taufverständnis, sondern die Frage nach einem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums und der Rechtfertigungslehre. Von dort aus haben sich die weiteren Gesichtspunkte erschlossen, wodurch auch das zwischen uns strittige Taufverständnis in einen größeren Rahmen gestellt wurde. Dieser Weg hat sich als ausgesprochen fruchtbar erwiesen und dazu beigetragen, die ökumenische Sprachlosigkeit in der Tauffrage zu überwinden.

In dieser Frage sahen wir uns als Vertreter des Baptismus und suchten nach Lösungen für folgende zentrale Probleme unserer Ekklesiologie:

1. Es galt, die (unbeabsichtigte) Diskriminierung von Christinnen und Christen aufzuheben, die im Falle eines Konfessionswechsels einer „nachgeholten Gläubigentaufe" aus Gewissensgründen nicht zustimmen können. Ausgangspunkt war die an der Bibel gewonnene Überzeugung, dass es zwischen den an Jesus Christus Glaubenden keine qualitativen Unterschiede geben darf. Dieses Problem lässt sich nicht nur pragmatisch lösen – d.h. über sog. „Freundeslisten" oder andere Formen von „Mitgliedschaften zweiter Klasse" –, sondern sollte und musste grundsätzlich bedacht werden. Hier zeigt das Konvergenzdokument Lösungen auf, die uns für beide Seiten theologisch vertretbar schienen.
2. Als Baptisten vertreten wir die Ansicht, dass der gemeinsame Glaube uns mit allen Christinnen und Christen über die Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinweg verbindet. Wir feiern mit allen Glaubenden das Abendmahl und stellen damit zugleich unsere Zusammengehörigkeit in Christus auf unüberbietbare Weise dar. Dem widerspricht aber, dass die baptistischen Ortsgemeinden für die formale Aufnahme von Christen aus anderen Kirchen neben dem gemeinsamen Glauben meist auf einer nachgeholten Gläubigentaufe bestehen. Die in der Mahlfeier vereinte und die irdisch verfasste Gemeinde treten damit in einen unlösbaren Widerspruch zueinander.

Die Botschaft, die baptistische Gemeinden an die Mitglieder anderer Kirchen bisher aussenden, ist daher bisher zwiespältig. Woran sollen sie sich halten? An das, was wir gottesdienstlich im gemeinsamen Abendmahl bezeugen, oder an Satzungen über die Aufnahme von ausschließlich gläubig getauften Mitgliedern? Unsere Praxis legt schnell ein Verständnis der Taufe als Ritus eines Konfessionswechsels nahe, was von baptistischer Seite zwar nicht intendiert ist, aber durch eine fragwürdige Praxis provoziert wird.

Im Konvergenzdokument haben wir daraus den Schluss gezogen, dass das, was „in Christus" liturgisch gefeiert gilt, auch in der Gemeindeordnung zu gelten hat. Nur so lässt sich die „galatische Falle" unserer Tauftheologie vermeiden. Die Taufe hat die Funktion, den Glauben auszulegen und darf nicht zu einem zweiten Kriterium *neben* dem Glauben werden. Theologisch gesprochen: Die Taufe ist kein Gesetz, sondern reines Evangelium.

Innerhalb unserer Arbeitsgruppe waren wir uns einig, dass das Evangelium von der in ihm zur Sprache kommenden *Sache* – und nicht nur von einzelnen Bibelstellen – her gedacht werden muss, dessen Mitte die gnädige Annahme des in Sünde hoffnungslos verstrickten Menschen allein aus Glauben *(sola fide)* darstellt. In den Gesprächen standen sich zugleich zwei Auslegungen des Taufverständnisses gegenüber, die bei vorurteilsfreier Betrachtung dem Anliegen des Evangeliums als Gnadenzusage Gottes gerecht werden wollen (als „gratia praeveniens" und „gratia adveniens"). Das gilt unabhängig davon, welches Taufverständnis man je nach konfessioneller Färbung für einleuchtender oder dem Neuen Testament entsprechender hält. Als Baptisten haben wir andererseits deutlich machen können, dass die Bezeichnung „Wiedertaufe" das Wesen des baptistischen Taufverständnisses verfehlt, zumal auch die Mitglieder dieser Konfession gegen jede Form einer „Wiedertaufe" sind. Baptisten erscheint es nach wie vor plausibler, dass der Glaube der Taufe vorzuordnen ist und dass die Taufe damit zu einer bewusst vollzogenen Erfahrung des Täuflings wird. Allerdings weist nicht nur das lutherische, sondern auch das baptistische Taufverständnis Aporien auf. So müssen wir uns die Frage stellen, ab wann ein Mensch eigentlich „gläubig genug" ist, um getauft zu werden. Kann nicht auch ein Kind in seinem Glauben an Christus ernst genommen werden? Der unter uns verbreitete Taufaufschub bis in die Pubertätszeit hat mir theologisch nie eingeleuchtet.

Eine wechselseitige Anerkennung der Taufe scheint mir unter den im Dokument genannten Bedingungen daher aus baptistischer Sicht gut möglich. Ich gehe davon aus, dass im Lauf der nächsten Jahre immer mehr Baptistengemeinden ihre Gemeindeordnungen reformieren und mehrheitlich zu einer „offenen Mitgliedschaft" übergehen werden, wie dies in England, dem Mutterland des Baptismus, schon seit dem 17. Jahrhundert gang und gäbe ist. Dies wäre ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zu der avisierten Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Trotz des gegenwärtig beachtlichen Interesses an den Ergebnissen des Konvergenzdokuments ist aber nach wie vor auch mit einem anhaltenden „Tauffundamentalismus" in baptistischen Gemeinden zu rechnen, der die Taufe als menschliches Werk und eine Art „Glaubensnachweis" bzw. als „Bekenntnisleistung" vor Gott und den Menschen interpretiert. Diese Auffassung beruht auf einem Biblizismus, der die Taufstellen des Neuen Testaments weitgehend missversteht oder biblizistisch auslegt.

Mit dem Konvergenzdokument und der Anerkennung der Säuglingstaufe verliert der Baptismus entgegen mancher Befürchtung keineswegs seine Identität – im Gegenteil: Diese wird durch das Dokument gerade profiliert, freilich ohne dass dies zu Lasten anderer Kirchen und ihrer Taufpraxis geht. Baptistengemeinden haben daher mit dem Konvergenzdokument eine theologische Begründung für notwendige Reformen in der Hand. Das baptistische Selbstverständnis bleibt dabei insofern gewahrt, als wir Baptisten auch weiterhin ausschließlich die Gläubigentaufe praktizieren werden. Es gibt keinen Grund, dies zu ändern. Allerdings muss unsere Taufpraxis von einer problematischen Verbindung mit der Gemeindemitgliedschaft entkoppelt werden. Wir wären dann davon befreit, über das Getauft- oder Nicht-

getauftsein anderer Christinnen und Christen zu urteilen und müssten unseren Schwestern und Brüdern nicht länger die schuldige Gemeinschaft vorenthalten.

Kim Strübind

(Prof. Dr. Kim Strübind lehrt das Fach Altes Testament und Hebräisch an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und ist „Koordinator für Studium und Lehre" am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik.)

Voneinander lernen – miteinander glauben

„Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" (Eph 4,5)

Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)

1. Einleitung

Die Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe (BALUBAG) legt mit diesem Konvergenzdokument ihren Abschlussbericht nach sechs Jahren eines intensiven theologischen Dialogs vor.

Die Arbeitsgruppe wurde durch Beschluss des Landeskirchenrats der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) und der Leitung des Landesverbands Bayern im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) eingesetzt und konstituierte sich am 27. März 2003.

Ausgangspunkt waren die guten ökumenischen Beziehungen, auch auf der Ebene der Kirchenleitungen, die ermutigenden Gespräche zwischen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) sowie der durch die Charta Oecumenica gegebene Auftrag zur verstärkten Regionalisierung zwischenkirchlicher Begegnungen und Lehrgespräche. Die Einsetzung der Arbeitsgruppe erfolgte im Benehmen mit der VELKD, der EKD und dem Präsidium des BEFG.

Traditionell trennt Lutheranerinnen und Baptistinnen[1] das Verständnis von Taufe und Kirche. Dieses unterschiedliche Verständnis hat zu differenten Gestaltungen des kirchlichen Lebens geführt. Zum manifesten Konflikt verdichteten sich in der Vergangenheit diese Differenzen besonders für den Fall, dass ein Mensch, der bereits als Säugling getauft wurde, als Erwachsener in einer Baptistengemeinde die Taufe begehrte.

Um die traditionell kontroversen Themen gründlich und sachgerecht zu behandeln, setzten wir bei dem Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft an. Davon ausgehend befassten wir uns mit der Lehre von der Kirche und der Gestalt des Amtes und der Dienste. Die Lehre und Praxis von Taufe und Abendmahl besprachen wir auf der Basis des bis dahin erreichten Konsenses.

Im nachfolgenden Bericht dokumentieren wir die Ergebnisse unseres Gesprächsprozesses und deren mögliche Folgerungen für die Beziehungen zwischen Baptisten und Lutheranern.

Nach eingehender Prüfung der Lehraussagen konnten wir in allen wesentlichen Fragen eine grundlegende Übereinstimmung in der Auslegung des Evangeliums feststellen. Durch das genaue Bedenken der bisherigen Konflikte in der Praxis von

[1] Wenn nachfolgend entweder die weibliche oder die männliche Redeform verwendet wird, ist das jeweils inklusiv gemeint.

Taufe und Abendmahl erarbeiteten wir Vorschläge, durch welche ein Grundkonsens in der evangeliumsgemäßen Gestaltung von Taufe und Abendmahl erreicht wurde.

Daher empfehlen wir unseren Kirchen die Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

2. Die Hermeneutik des baptistisch-lutherischen Dialogs

2.1 Die Grundlage des Dialogs

Die Begegnung zwischen Baptisten und Lutheranern ist beschwert durch geschichtliche Erfahrungen, die lange Zeit von wechselseitiger Respektlosigkeit im Umgang sowie durch Verfolgung von Baptistinnen und Baptisten geprägt war. Nur in der bewussten Erinnerung und gegenseitigen Vergebung kann ein zukunftsoffener Dialog beginnen.

Die Arbeitsgruppe macht sich die Ziffern 103 und 104 des „Berichts der Gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes" (1990) zu eigen:

„[103] Lutheraner erkennen und bedauern, dass die gegen die Täufer gerichteten Verwerfungen zur Diskriminierung von heutigen Baptisten beigetragen haben, und bitten um Vergebung. Die Situation erfordert ständige Wachsamkeit, um solche Verletzungen grundlegender christlicher Gemeinschaft zu verhindern. [104] Baptisten erkennen und bedauern ihre Haltung der Überlegenheit, die den von Gott in den *lutherischen Kirchen hervorgebrachten geistlichen Schatz übersieht. Es gab ungerechte und verzerrte Beschreibungen anderer Kirchen. Sie bitten darum um Vergebung."*[2]

Die Verwerfungen in den Lutherischen Bekenntnisschriften haben weder den historischen noch den heutigen Baptismus vor Augen.

Der Baptismus versteht sich nicht unmittelbar als Nachfolger der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts. Die Baptisten sind – besonders in Deutschland – viel stärker durch die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts geprägt.

Baptisten und Lutheraner sind als geistliche Bewegungen ursprünglich also keine unmittelbaren Konkurrenten oder Gegner, sondern haben sich zeitversetzt in unterschiedlichen Jahrhunderten entwickelt und ihre je eigene konfessionelle Ausprägung erfahren. Das unmittelbare Gegenüber des Baptismus im 17. Jahrhundert war nicht das Luthertum, sondern die anglikanische Staatskirche.

Im Hinblick auf die Verwerfungen durch das lutherische Bekenntnis besteht Übereinstimmung, dass zwischen den Täufern des 16. Jahrhunderts und den heutigen Baptisten keine unmittelbare theologische und historische Kontinuität besteht. Insofern ist eine Beurteilung des Baptismus allein von den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts aus nicht sachgemäß.

---

[2] *Harding Meyer et al.*: Dokumente wachsender Übereinstimmung II (1982–1990), Paderborn / Frankfurt am Main 1992, 214f.

2.2 Die Methode des Dialogs

Die Arbeitsgruppe verständigte sich zuerst grundlegend über Arbeitsweise und Methodik. Dabei wurde ein für ökumenische Lehrgespräche neues Verfahren gewählt. Eine Konfession stellte die theologischen Überzeugungen der jeweils anderen Seite solange dar, bis die dargestellte Seite sich recht verstanden sah. So übte sich jede Seite in die Sprach- und Denkformen und die Befindlichkeiten der anderen Tradition ein. Diese wechselseitige Perspektivenübernahme ermöglichte es, die Stärken der anderen Tradition zu entdecken und zu würdigen. Dadurch konnten verzerrende und belastende konfessionelle Missverständnisse weitgehend vermieden werden. In der Atmosphäre respektvollen Wohlwollens wurde jede Seite frei, dann auch selbstkritisch die Besonderheit der eigenen Tradition wahrzunehmen. Die konfessionellen Differenzen zeigten sich so auch als Reichtum christlichen Lebens und ließen die Beteiligten voneinander lernen. Im gemeinsamen Hören auf das in der Heiligen Schrift bezeugte Evangelium entdeckten alle Beteiligten eine tiefe Verbundenheit im Auftrag, dieses Evangelium für die Gegenwart und Zukunft zu bezeugen. Das bestimmte das Vorgehen der Arbeitsgruppe bei den einzelnen Arbeitsschritten.

Die klassischen kontroverstheologischen Positionen wurden auf ihre ursprünglichen Anliegen, ihre gegenwärtige Bedeutung und ihre praxisleitende Intention hin befragt.

Für die wesentlichen Anliegen der einen Seite suchte man bei der anderen Seite nach theologischen Äquivalenten oder Analogien. Insbesondere wandte sich die Arbeitsgruppe den jeweils abgrenzenden Aussagen und den dabei leitenden Anliegen zu. Das zielte darauf zu klären, ob die Anliegen von abgrenzenden Aussagen auch auf andere Weise zur Geltung gebracht werden könnten.

Die Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung bestimmter theologischer Überzeugungen ließ in einstmals strikt trennenden Lehraussagen vielerlei Annäherungen erkennen. Beide Konfessionen haben sich in Treue zu ihrem Ursprung geschichtlich weiterentwickelt und immer neu das Evangelium Jesu Christi für die jeweilige historische Situation zu verstehen gesucht. Die geschichtliche Betrachtung der Konfessionen vertiefte das gegenseitige Verstehen.

Entscheidend wurde dabei die Einsicht, dass theologische Erkenntnisse nicht nur von ihren Anliegen und ihrer Geschichte zu erfassen sind, sondern sich immer deutend und bewältigend auf Praxisprobleme beziehen. Daher untersuchte die Arbeitsgruppe, auf welche Probleme in der gemeindlichen Praxis jeweils eine bestimmte theologische Lehre antwortet und wie dadurch die gemeindliche Praxis orientiert wird. Dann wurde analysiert, wie die andere Seite die entsprechenden Praxis-Probleme theologisch reflektiert. Auch daraus ergaben sich wesentliche neue Einsichten in die theologischen Auffassungen der anderen Seite. Für dieses Vorgehen erwies sich als außerordentlich förderlich, dass sowohl wissenschaftlich als auch im Gemeindedienst tätige Theologinnen und Theologen dabei zusammenarbeiteten.

Als Ergebnis formulierte die Arbeitsgruppe, was gemeinsam bezeugt und ausgesagt werden konnte. Kontroverse Punkte befragte die Arbeitsgruppe dann daraufhin, ob sie im Lichte des Grundkonsenses als kirchentrennend zu beurteilen seien. Anschließend suchte sie nach konkreten Empfehlungen, wie die gemeinsam gewonnenen Erkenntnisse sich in der kirchlichen Praxis auswirken könnten.

2.3 Die normativen Instanzen des Dialogs

Die Heilige Schrift bezeugt das Evangelium Jesu Christi, der alle Menschen liebt, sie rechtfertigt, heiligt und in seine Nachfolge ruft. Baptisten und Lutheraner beziehen sich daher allein auf die heilige Schrift als Quelle kirchlicher Lehre und Praxis.

In den lutherischen Bekenntnisschriften finden Lutheraner mit der Sprache und im Kontext des 16. Jahrhunderts treffend das formuliert, was für sie der Inbegriff und die Mitte des Evangeliums Jesu Christi darstellt.

Die lutherische Seite versteht dabei ihre Bekenntnisse nicht als der Bibel gleichrangige Norm, sondern als Auslegungsregel, die immer wieder neu zur Schrift hinführen soll und von der Schrift normiert wird (norma normata).

Baptisten kennen zwar ebenfalls Bekenntnisschriften, verstehen sie aber nicht in vergleichbarer Weise als normative Referenztexte, sondern als grundlegende Orientierung baptistischen Glaubens.

Im gemeinsamen Hören auf das Zeugnis der Schrift lernen Baptistinnen und Lutheranerinnen ihre verschiedenen Glaubens- und Lehrtraditionen als Auslegungen der einen und gemeinsamen Schrift verstehen.

2.4 Die Rezeption bisheriger Dialoge im Rahmen des gegenwärtigen Dialogs

Die Arbeitsgruppe rezipierte bisherige Dialoge mit dem Ziel, bereits Erreichtes dankbar aufzunehmen und auf dieser Grundlage kritisch weiterzuarbeiten.

Der Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung der Waldenser, Methodisten und Baptisten in Italien (1990)[3] verdankt die Arbeitsgruppe weiterführende Anregungen, z. B. die Frage nach der Kirchengemeinschaft im Lebensvollzug und nach dem „Wesen der Taufe", das sich unabhängig von der Taufpraxis in den „Früchten" zeigt. Wir sind dankbar für die Gemeinschaft, die die Waldenser, Methodisten und Baptisten in Italien erreicht haben, und sehen darin ein Mut machendes Zeichen für das ökumenisch Mögliche. In dem dort beschrittenen Weg, die „Früchte des Glaubens" an die Stelle der Taufe gleichsam als „nota ecclesiae" zu setzen, sehen wir allerdings die Gefahr einer unangemessenen Ethisierung des Glaubens, welche die theologischen Probleme nicht löst.

[3] Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung der Waldenser-, Methodisten- und Baptisten-Kirche in Italien (1990), in: *Cornelia Nussberger* (Hg.): Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa, Bern 1992, 155–167.

In enger Anlehnung an das Ergebnis des Dialogs zwischen VELKD und Mennoniten (1989–1992) besteht auch in folgenden Punkten Übereinstimmung:

Baptisten und Lutheraner „sind sich einig in der reformatorischen Betonung der paulinischen Einsicht von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade durch den Glauben. Sie verstehen dabei die Rechtfertigung nicht nur im Sinne des im Vertrauen auf Gott empfangenen und gerechterklärenden Urteils Gottes, sondern beziehen Gottes rechtfertigendes Handeln auch auf den Prozeß der Erneuerung des Menschen. Rechtfertigung ist immer auch eine Gerechtmachung, die zu gerechtem Handeln, [...] befreit." [4]

In der Tauffrage stimmen wir in wesentlichen Aussagen mit dem Dialogergebnis überein: Glaube und Taufe sind untrennbar verbunden, die Taufe ist unwiederholbar. Auch wenn die zeitliche Reihenfolge von Zuspruch und Anspruch unterschiedlich akzentuiert wird, sind wir uns einig, dass die Taufe als Gabe Gottes die Antwort des Täuflings zum Ziel hat. Die Taufe gliedert in den Leib Christi und in die konkrete Ortsgemeinde ein.

Darüberhinaus gibt der Dialog zwischen VELKD und Mennoniten folgende Empfehlungen für die Praxis: Eine Taufe soll nicht gewährt werden, wenn die Verbindung zwischen Taufakt und Unterweisung/Gemeinde nicht vorhanden und auch nicht zu erwarten ist; das persönliche Taufverständnis des Täuflings ist dabei zu respektieren.

Diese Verlagerung des Taufverständnisses in die Subjektivität wird allerdings weder von lutherischer noch von baptistischer Seite als hinreichender Lösungsansatz betrachtet. Die baptistische Seite sieht in der Taufe nicht nur ein subjektives Bekenntnis des Menschen, sondern auch Gottes Handeln.

3. Rechtfertigung und Nachfolge

3.1 Der sündige Mensch

Das Neue Testament betont, dass alle Menschen sündig sind und der Erlösung durch Jesus Christus bedürfen (Röm 3,23).

Sünde ist dabei keine moralische Kategorie, sondern bedeutet Trennung von Gott. Sie ist zugleich eine überindividuelle Macht, in die jeder Mensch mit seinem ganzen Wesen verstrickt ist und der niemand aus eigener Kraft entkommen kann.

Ob es zur Erklärung bzw. Beschreibung dieses Sachverhaltes angemessen ist, von „Erbsünde" zu sprechen, wird jedoch in unseren Traditionen unterschiedlich beurteilt.

Das Anliegen der Erbsündenlehre besteht nach lutherischer Auffassung darin, die radikale Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und sein vollständiges Angewiesensein auf Christus festzustellen.

---

[4] Bericht vom Dialog VELKD / Mennoniten 1989 bis 1992, in: Texte aus der VELKD 53/1993, 6.

Die baptistische Seite teilt das lutherische Anliegen, hat aber starke Vorbehalte gegenüber dem Begriff „Erbsünde", der in der Dogmengeschichte oft zu einer aus ihrer Sicht problematischen Ontologisierung des Sündenverständnisses geführt hat.

Die Arbeitsgruppe hält fest, dass das so kritisierte Verständnis von Erbsünde die lutherische Lehre nicht trifft.

3.2 Der gerechtfertigte Mensch

Das Evangelium bezeugt, dass die Menschen ohne eigenes Verdienst gerecht werden allein aus Gottes Gnade durch die Erlösung, die durch Christus geschehen ist.

Klärungsbedarf besteht hinsichtlich der Frage, wie von den Möglichkeiten des gerechtfertigten Sünders zu reden ist.

Der gerechtfertigte Sünder ist nach lutherischem Verständnis „simul iustus et peccator", in dessen Konsequenz es kein zeitliches Nacheinander von sündigem und gerechtfertigtem Menschen gibt. Von diesem gerechtfertigten Sünder gilt: An sich selbst betrachtet bleibt er immer auch Sünder. In Christus ist er jedoch eine neue Kreatur und wird von Gott als gerechtfertigt angesehen. Er gehört schon jetzt zur neuen Welt Gottes und steht in der Freiheit eines Christenmenschen.

Die baptistische Position betont dagegen das schöpferische Handeln Gottes am gerechtfertigten Sünder: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur" (2 Kor 5,17). Der Gerechtfertigte bleibt zwar aufgrund seiner Versuchlichkeit weiterhin anfällig für „Übertretungen", ist jedoch kein Sünder mehr, da er trotz des Schuldigwerdens nicht länger von Gott getrennt ist (Röm 5,8).

Gemeinsam stellen wir fest:

Der begnadigte Sünder fällt aus der Rechtfertigung niemals heraus. Steht der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott, ist der Sünde die Macht genommen, den Menschen von Gott zu trennen. „Verfehlungen" (Gal 6,1) bleiben jedoch auch für Gerechtfertigte eine schmerzliche Realität.

In diesem Sinn ist der gerechtfertigte Mensch „simul iustus et peccator". Christen sind insofern keine Sünder mehr, als Gott die Trennung von sich aus „aus Gnade durch den Glauben in Jesus Christus" ein für alle Mal überwunden hat.

Christinnen sind insofern immer noch Sünderinnen, als sie sich gegenüber der Treue Gottes immer wieder als untreu erfahren.

3.3 Zur Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Nachfolge

Im Neuen Testament ist der gerechtfertigte zugleich der in die Nachfolge gerufene Mensch.

Der Begriff „Nachfolge" nimmt die Wegmetapher aus der Frömmigkeit der synoptischen Evangelien auf; sie beinhaltet das Nachahmen und Nachlernen Christi.

In der baptistischen Tradition wird dies als Wunsch formuliert, dass Jesus im eigenen Leben Gestalt gewinnen und den eigenen Lebensweg bestimmen und vollenden möge. Auf diesem Weg kann und soll der Glaube reifen.

Die lutherische Seite sieht die baptistischen Anliegen auch in der eigenen Tradition, lehnt aber jede ontologische Veränderung durch den Glauben ab, um das bleibende Angewiesensein auch des gerechtfertigten Menschen auf die Gnade zu betonen. Daher sprechen Lutheranerinnen auch nicht vom Wachstum im Glauben, um das Missverständnis einer zunehmenden ontologischen Veränderung oder eines graduellen Heils zu vermeiden.

Die Ablehnung eines ontologischen Verständnisses von Rechtfertigung bedeutet jedoch nicht, dass die lutherische Seite dem Glauben den Prozesscharakter abspricht. Sie kann diesen Prozess jedoch aus grundsätzlicher theologischer Überzeugung nicht als „Wachstum" bezeichnen, weil dieser Begriff eine „Höherentwicklung" des Glaubens implizieren könnte. Motiv für einen solchen Prozess ist die Erkenntnis, dass das Geschenk des Glaubens noch nicht ganz ergriffen wurde und auch die Glaubenden hinter dem Möglichen zurückbleiben, dem sie stets „nachjagen" (Phil 3,12). Auch für Lutheraner ist das christliche Leben ein Weg, auf dem es darum geht, sich immer mehr der rechtfertigenden Gnade Gottes anzuvertrauen. Auf ihm ist eine „Zunahme an Weisheit und Erkenntnis" möglich, da sie den Glaubenden die eigene Bedürftigkeit, aber damit auch die Geborgenheit in Gott immer mehr bewusst werden lässt.

Die baptistische Betonung der Verwandlung („neue Schöpfung") des zum Glauben an Jesus Christus gekommenen Menschen bedeutet nicht, dass dies nur im Sinne einer ontischen Veränderung verstanden werden kann. Die Verwandlung geschieht allein durch die und in der durch Gott allein aus Gnade wiederhergestellten Beziehung,[5] ist also relational zu verstehen.

Den Glaubenden ist die Gabe des Heiligen Geistes verheißen. Es besteht Konsens, dass das Wirken des Heiligen Geistes nicht dahingehend missverstanden werden darf, dass dieses mit dem Anfang des Glaubens in die menschliche Verfügungsgewalt gegeben ist. Die Gabe des Geistes stellt vielmehr ein unverfügbares Wirken Gottes dar, das Heilsgewissheit und Trost schenkt und auf das die Glaubenden ein Leben lang angewiesen bleiben. In allem Reden und Tun dürfen Glaubende auf den Beistand des Heiligen Geistes hoffen.

Gemeinsam stellen wir fest:

Weil Jesus Christus alles für das Heil der Menschen getan hat, sind die Glaubenden dazu befreit, aus Liebe das jeweils Notwendige zu tun. Die Annahme einer ontologischen Veränderung des Gerechtfertigten ist für die neue Freiheit nicht erforderlich.

---

[5] „Gottesbeziehung" bzw. „Jesusbeziehung" sind zentrale Themen in der baptistischen Spiritualität.

„Gute Werke machen keinen guten Menschen, aber ein guter Mensch tut gute Werke" (Martin Luther).[6]

3.4 Konsens in der Rechtfertigungslehre

Im Gespräch haben beide Seiten erkannt, dass den Anliegen der einen Seite auch immer Aspekte der anderen Seite entsprechen. Die Gemeinsamkeiten im Rechtfertigungsglauben reichen daher tiefer, als die unterschiedlichen Formulierungen der Traditionen bisher vermuten ließen.

Lutheraner und Baptisten stimmen darin überein, dass das durch Jesus Christus gewirkte Heil durch das Wort des Evangeliums vermittelt wird, das die Gnade Christi und die Vergebung der Sünden zuspricht. Dieses Wort ist nach biblischem Zeugnis auf den antwortenden Glauben hin ausgerichtet. Dabei bestehen jedoch zwischen Lutheranern und Baptisten unterschiedliche Akzentsetzungen:

Baptisten betonen die subjektive Dimension der Heilsaneignung, die in der glaubenden Annahme des Wortes erfolgt und sich in einer dem Glauben gemäßen Lebensführung erweist.

Für die lutherischen Bekenntnisse liegt ein wesentlicher Akzent auf der objektiven Zueignung des Heils in dem verkündigten Wort Gottes, das in schöpferischer Kraft Glauben wirkt, wobei den Sakramenten als der leiblichen Gestalt des Wortes Gottes vergewissernde Kraft zukommt.

Diese unterschiedlichen Akzentuierungen, in denen sich die klassischen Themen von Rechtfertigung und Heiligung sowie von Alleinwirksamkeit Gottes und menschlicher Entscheidungsfreiheit spiegeln, stehen in keinem ausschließenden Gegensatz zueinander.

Lutheraner bekräftigen, dass das verkündigte Wort die Menschen nicht unverändert lässt und auf eine dankbare Annahme zielt, die – unter der Voraussetzung der Kindertaufe – in Ereignissen wie Konfirmation, Tauferinnerung oder anderen Akten der bewussten Zuwendung zur und Mitarbeit in der Gemeinde ihren Platz hat.

Baptisten bekräftigen, dass bezüglich des Heils jeder menschliche Ruhm ausgeschlossen ist (1 Kor 1,31) und Gott allein die Ehre gebührt, der den Glauben in uns wirkt (Röm 10,17).

So können Lutheraner erkennen, dass auch im Baptismus keine einseitige Konzentration auf die subjektiven und individuellen Dimensionen des Glaubens vorliegt und keine die Rechtfertigungslehre verdunkelnde Gesetzlichkeit praktiziert wird.

In gleicher Weise können Baptisten erkennen, dass auch das lutherische Verständnis der Rechtfertigung Früchte des Glaubens einschließt und in lutherischen

[6] *Martin Luther:* „Von der Freiheit eines Christenmenschen"; zitiert nach *Karin Bornkamm / Gerhard Ebeling* (Hgg.): Ausgewählte Schriften, Bd. 1: Aufbruch zur Reformation, Frankfurt am Main ²1983, 254. Vgl. Martin Luther, Studienausgabe Band 2, Leipzig ²1992, 288 (lat.) und 289 (deutsch).

Kirchen ein lebendiger Glaube gelebt wird sowie die Gaben des Geistes zur Wirkung kommen.

Gemeinsam stellen wir daher fest: Baptistinnen und Lutheranerinnen stimmen in den Grundaussagen der Rechtfertigungslehre überein.

4. Die Kirche

4.1 Kriterium und Norm der Lehre von der Kirche

Das Verständnis von Grund und Gestalt der christlichen Kirche ist in den einzelnen Kirchen und Konfessionen stark durch die jeweiligen geschichtlichen Erfahrungen und Entwicklungen sowie durch konfessionsspezifische Milieus geprägt.

Gemeinsam bekennen Lutheraner und Baptisten, dass auch die Lehre von der Kirche wie jede christliche Lehre ihre Norm aus der Heiligen Schrift bezieht. Dabei ist allerdings wahrzunehmen, dass auch innerhalb des Neuen Testaments keine einheitliche Struktur der christlichen Gemeinden, ihrer Funktionen und Ämter zu finden ist, vielmehr haben sich diese im Laufe der urchristlichen Geschichte an verschiedenen Orten aufgrund je spezifischer Herausforderungen unterschiedlich ausgestaltet, um in ihren jeweiligen Herausforderungen dem einen Evangelium von Jesus Christus zu entsprechen.

Baptisten und Lutheraner setzen dabei unterschiedliche Akzente. Das im Baptismus lebendige Ideal der „Gemeinde nach dem Neuen Testament" orientiert sich an den konkreten Modellen und der Praxis frühchristlicher Gemeinden. Für Lutheraner bedeutet die Orientierung am Neuen Testament, dass das grundlegende Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen in Verkündigung, Lehre und Gemeindepraxis zur Geltung kommt. Dabei ist die äußere Form und Struktur lutherischer Kirchen stärker durch die in der Geschichte und v. a. in der Reformationszeit gewachsenen Formen bestimmt, aber in ihren Einzelheiten nicht festgeschrieben.

Eine Gemeinschaft von Lutheranern und Baptisten ist dann möglich, wenn Baptisten erkennen können, dass auch bei Lutheranern die Orientierung an der Schrift als Quelle stetiger Erneuerung zur Geltung kommt, und wenn Lutheraner erkennen können, dass auch bei Baptisten das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen in Verkündigung, Lehre und Gemeindepraxis eindeutig zur Geltung gebracht wird.

4.2 Der Grund der Kirche

Gemeinsam bekennen Lutheranerinnen und Baptistinnen, dass die Kirche in dem Willen Gottes, des Schöpfers gründet, mit den von ihm geschaffenen Menschen zusammen zu sein. Dieser Wille zeigt sich in der Anrede des Menschen im Paradies (Gen 2,16f; 3,9), in der Herausrufung Abrahams (Gen 12,1ff) und in der Erwählung Israels zum auserwählten Eigentumsvolk Gottes (Dtn 7,7), die schon im Alten Testament prophetisch auf alle Völker ausgeweitet wird (Jes 2; 60,1ff).

Der universale Heilswille Gottes wird im Neuen Testament aufgenommen, wenn der Auferstandene seine Jünger zur Verkündigung unter allen Völkern aussendet (Mt 28,18–20), wenn der Apostel Paulus das Evangelium von der rettenden Kraft des Kreuzes unter allen Völkern ausbreitet (1 Kor 1,18ff; Röm 1,16f) und wenn Christus von den an ihn Glaubenden als der Retter der Welt bekannt wird (Joh 4,42).

Das Ziel des Heilsgeschehens ist die eschatologische Gemeinschaft aller Erlösten mit dem dreieinigen Gott in der vollendeten Gottesherrschaft (Offb 21; 1 Kor 15,28).

Das Evangelium von Jesus Christus führt als Wort von der Versöhnung (2 Kor 5,19) die durch die Vergebung der Sünden begnadigten Sünder nicht allein zur Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, sondern auch in die „Gemeinschaft der Heiligen", in den „neuen Bund" (1 Kor 11,23f), der im heilvollen Tod Jesu Christi gründet. Dies feiert die Gemeinde besonders im Herrenmahl in dankbarer Freude und in der Hoffnung auf die eschatologische Vollendung. So sehr die Anrede Gottes den einzelnen Menschen trifft und auf dessen Antwort zielt, führt der Heilswille Gottes gerade nicht zur individualistischen Vereinzelung, sondern zur Gemeinschaft des Leibes Christi, die sich im Gottesdienst, im Alltag der Gemeinde, im überörtlichen Verbund von Ortsgemeinden und in der Verbundenheit der örtlichen und weltweiten Christenheit konkretisiert.

4.3 Wesen und Sendung der Kirche

Die Kirche ist eine. Ihre Einheit gründet in dem einen Herrn, der sie berufen hat und sie auf die vollendete Gottesherrschaft ausrichtet. Als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden ist sie der eine, ungeteilte Leib Christi (Eph 4,15f; vgl. 1 Kor 12), in den alle ihre Glieder eingefügt sind. Die Einheit der Kirche über alle Schranken hinweg entspricht der Bitte und dem Gebot Christi (Joh 17,21). Sie ist den vielfältigen Denominationen vorgegeben und ist daher nicht erst zu schaffen. Im Vertrauen darauf ist sie – auch gegen den Augenschein – zu entdecken, zu fördern und in ihrer endzeitlichen Vollendung zu erhoffen.

Auf dieser gemeinsamen Basis bestehen zwischen Lutheranern und Baptisten unterschiedliche Akzentsetzungen.

Während Baptisten besonders betonen, dass die Gemeinde als „Zeichen der neuen Welt Gottes"[7] sichtbar werden und sich – wie die urchristlichen Gemeinden – als Salz der Erde und Licht der Welt erweisen muss (Mt 5,13–16)[8], halten Lutheraner fest, dass die wahre Kirche in dieser Welt immer auch unsichtbar bleibt (ecclesia invisibilis) und unzweideutig nur in den Kennzeichen der Kirche, in Verkündigung des Evangeliums und evangeliumsgemäßer Sakramentsdarreichung erkennbar ist.

---

[7] *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland* (Hg.): Rechenschaft vom Glauben, Kassel 2004, Abschnitt 1.1.

[8] Ebd., Abschnitt 2.1.

Beide Sichtweisen schließen einander nicht aus, insofern auch Baptisten darum wissen, dass allein Gott das Herz der Menschen kennt und dass Gottes Gnade und der Heilsstand des Menschen an äußerlichen Zeichen nicht eindeutig ablesbar sind, und Lutheraner bejahen, dass die Kirche in die Welt gestellt und darin zum Zeugnis der Liebe und zur konkreten Nachfolge Christi berufen ist.

Die Kirche gründet mit ihrer Sendung in der Sendung Jesu Christi (Joh 20,22–23). Sie setzt in der Kraft des Geistes das Werk Christi fort, indem sie im Gehorsam gegenüber seinem Auftrag das Evangelium verkündigt, die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden zuspricht und in Wort und Tat die Liebe Christi bezeugt (Joh 13,34). Sie nimmt damit teil an der missio Dei, dem göttlichen Wirken in und an der Welt.

Die Kirche ist nach dem biblischen Zeugnis und gemeinsamen christlichen Bekenntnis Werk des Heiligen Geistes, der die Zeugen Christi zum missionarischen Zeugnis befähigt und bevollmächtigt (Apg 2; Joh 20,21f), in der Kirche durch vielfältige Gaben und Dienste wirkt (1 Kor 12; Röm 12 etc.), in der Taufe jedem einzelnen Christen auf Dauer zugesprochen wird (Apg 2,37–41), die Eingliederung in den einen Leib Christi bewirkt (1 Kor 12,13) und auch im Leben der Christen als Kraft des neuen Lebens am Werk ist (Röm 6). Die Kirche ist damit Raum des Heiligen Geistes, in dem die Glaubenden das neue Leben in Christus erfahren und einüben und aus dem sie in der Kraft des Geistes in die Welt gesandt sind.

4.4 Die Gestalt der Kirche

4.4.1 Das Verhältnis der Gemeinde zu überregionalen Strukturen

Hinsichtlich der konkreten Gestalt der Kirche unterscheiden sich die Perspektiven lutherischer und baptistischer Theologie insbesondere aufgrund der Geschichte der jeweiligen Kirchen, weniger aus dogmatischen Gründen. Während der Baptismus von der Selbstständigkeit der Einzel- bzw. Ortsgemeinde ausgeht, ist das lutherische Verständnis traditionell von landeskirchlichen Strukturen geprägt. Beide Sichtweisen sind wesentlich aus den jeweiligen geschichtlichen Kontexten und den damit verbundenen Erfahrungen zu erklären. Doch bilden sie keine einander ausschließenden Alternativen, weder im Neuen Testament noch in der Entwicklung von Baptismus und Luthertum: Im Neuen Testament lassen sich zwar noch keine übergreifenden kirchlichen Strukturen nachweisen, aber die einzelnen Gemeinden waren z. B. im paulinischen Missionsbereich durch ein Netzwerk gegenseitiger Besuche und das Wirken des Apostels untereinander und mit anderen Gemeinden verbunden (vgl. 1 Kor 1,2), so dass sich daraus ein „gesamt-kirchliches" Bewusstsein entwickeln konnte. Mit dem „Apostelkonzil" (Apg 15) deuten sich gesamtkirchliche Entscheidungen an, die alle Gemeinden verpflichten. Spätestens in der Sammlung der Paulusbriefe, der Evangelien und der übrigen Schriften zum späteren neutestamentlichen Kanon zeigt sich ein Orte und Regionen übergreifender Konsens.

Im Verständnis Martin Luthers konnte der Ortspfarrer als „Bischof" seiner Gemeinde gelten, was freilich der Notwendigkeit einer überörtlichen Visitationspraxis ebenso wenig entgegenstand wie der Maßgabe, dass die Gemeinden selbst in der Verantwortung stehen, die Geister zu prüfen und über die schriftgemäße Lehre zu wachen.

Die landeskirchliche Struktur lutherischer Kirchen hat sich in Deutschland geschichtlich aus den traditionellen Diözesen über die Zwischenstufe des landesherrlichen Kirchenregiments entwickelt. Ihre Leitungsstrukturen mit synodalen, kollegialen und episkopalen Elementen beziehen Nichtordinierte in den Gemeinden, den Dekanatsbezirken und der Gesamtkirche ein. Im Baptismus ist – bei aller Wertschätzung der Selbstständigkeit der Ortsgemeinden – von Anfang an ein Bewusstsein der Notwendigkeit des überörtlichen Zusammenschlusses in einem Gemeindebund vorhanden. Dies gilt sowohl im Blick auf die Repräsentation nach außen als auch im Blick auf die interne Funktion der gegenseitigen Stärkung und Befähigung zum Dienst.

Dabei liegt das Amt der Leitung („Episkope") bei der Gemeindeversammlung und wird von deren gewählten Repräsentanten einschließlich der berufenen Pastoren ausgeübt. In Konfliktfällen wirken die Schlichtungs- und Beratungseinrichtungen des Gemeindebundes regulierend.

Die Grundspannung von Charisma und Institution wird in beiden Kirchen in unterschiedlicher Gewichtung wahrgenommen. Doch konvergieren die beiden Sichtweisen, solange die Leitungsstrukturen lutherischer Kirchen die Gemeinden und ihre Glieder nicht entmündigen und im Baptismus darauf geachtet wird, dass die Selbstständigkeit der Einzelgemeinden das gemeinsame ekklesiologische Profil nicht verwischt.

4.4.2 Gegenseitige Anerkennung von Ämtern und Diensten

Für lutherisches Verständnis ist die ordnungsgemäße Berufung (CA XIV) für die öffentliche Wortverkündigung und die Verwaltung der Sakramente im Gottesdienst von entscheidender Bedeutung. Von diesem besonderen Dienst, bei dessen Auftrag es auch um die Einheit der Gemeinde geht, ist das Priestertum aller Gläubigen zu unterscheiden, denn nach lutherischer Überzeugung sind alle Christinnen und Christen zum Zeugnis in Familie, Beruf, Gesellschaft und Kirche berufen.

Dem Baptismus ist das Priestertum aller Gläubigen ein zentrales Anliegen, das sich auch in der Gottesdienstgestaltung abbildet. Dabei legt der Baptismus Wert auf eine ordnungsgemäße Berufung zur Verkündigung, sowohl im Rahmen der Ortsgemeinden als auch im Blick auf die Pastorinnen und Pastoren, wenngleich eine prinzipielle Beschränkung des Verkündigungsauftrags, der Leitung der Mahlfeier oder anderer Funktionen auf eine bestimmte Gruppe von Beauftragten nicht besteht.

Die Berufung als Pastor bzw. Pastorin (Ordination) erfolgt durch den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG). Bei der Berufung

in eine konkrete Gemeinde (Installation) wirkt der Gemeindebund ebenfalls mit, auch wenn die Gemeinde Anstellungsträgerin ist. Der BEFG und die Pastorinnen und Pastoren stehen in einem gegenseitigen Treueverhältnis.

Lutheraner erkennen an, dass der Baptismus über geordnete gemeindliche und übergemeindliche Leitungsstrukturen (episkope) verfügt, die der Evangeliumsverkündigung dienen. Baptisten erkennen an, dass sich auch die lutherische Kirche in der Gestaltung ihrer Strukturen auf das Neue Testament bezieht. Für lutherische und baptistische Theologie ist die Gleichheit oder Analogie der Leitungsstrukturen keine notwendige Bedingung der Anerkennung anderer Kirchen. Beide Seiten erkennen an, dass es schon im Urchristentum unterschiedliche gemeindliche und kirchliche Leitungsstrukturen gab, die zudem einem geschichtlichen Wandel unterliegen.

Gemeinsam stellen wir fest: Die Unterschiede in der Ausgestaltung des kirchlichen Amtes bedeuten keine Hindernisse für eine gegenseitige Anerkennung.

5. Taufe und Abendmahl

5.1. Die Taufe

5.1.1 Vorüberlegungen

Auf dem Hintergrund der methodischen Vorüberlegungen[9] haben wir uns an der Bestgestalt der anderen Konfession als Ausgangspunkt der theologischen Argumentation orientiert:

- Wir verzichten auf traditionelle Argumente aus der konfessionellen Polemik, die auf Missstände oder Extrempositionen innerhalb der jeweils anderen Konfession zurückgehen.
- Wir respektieren gegenseitig das theologische Anliegen des jeweiligen Taufverständnisses.
- Wir sehen uns jeweils in unserer eigenen Taufpraxis von unserem Verständnis des Evangeliums her gebunden und in die Pflicht genommen.
- Wir gestehen einander wechselseitig zu, die Entscheidung zugunsten einer Taufform in Verantwortung vor Gott und dem uns anvertrauten Evangelium getroffen zu haben.

5.1.2 Annäherungen an ein gemeinsames Verständnis der Taufe

Die Taufe als christliche Praxis ist neutestamentlich breit bezeugt (Apg 2,37ff; 8,14ff; 10,44ff; 1 Kor 1,10ff) und wurde umfassend kirchlich praktiziert. Die Schriften des Neuen Testaments beschreiben Sinn und Bedeutung der Taufe mit verschiedenen Bildern, die einander ergänzen.

Gemeinsam können wir Folgendes feststellen:

---

[9] Vgl. Abschnitt 2.2 dieses Dokuments.

Die Einladung zu Glaube und Taufe gilt allen Menschen. Allen ist die Sündenvergebung und die Gotteskindschaft verheißen.

Indem die christliche Gemeinde tauft, erfüllt sie den Auftrag ihres auferstandenen Herrn (Mt 28,18–20). Die Taufe ist durch Jesus Christus um des Heils der Menschen willen eingesetzt und erschließt sich im Vollsinn nur durch die Bezugnahme auf Kreuz und Auferstehung Jesu Christi (Röm 6). Damit hat sie ihren Ort im Heilsgeschehen, durch das sich der dreieinige Gott in Jesus Christus für alle Menschen als liebender und rettender Gott offenbart.

Die Taufe ist Sterben und Auferstehen mit Christus (Röm 6). Weil Christus ein für alle Mal für uns gestorben und auferstanden ist, darf sich jeder Getaufte auf die Wirklichkeit des in Christus geschenkten neuen Lebens ein für alle Mal verlassen. Darum ist die Taufe einmalig; als göttliche Zusage ist sie weder steigerbar noch kann sie aufgehoben oder zurückgenommen werden.

In der im Glauben wirksamen Taufe bezeugt der lebendige Gott, dass er alle Glaubenden als seine Kinder annimmt (Gal 3,26f), ihnen ihre Sünde vergibt (Kol 2,12f), ihnen die Gabe des Heiligen Geistes verleiht (Apg 2,38) und sie zu einem Leben im liebenden Dienst an den Mitmenschen und der Welt beruft (2 Kor 5; Röm 12,2). Die Taufe ist somit ein „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geist" (Tit 3,5) für Zeit und Ewigkeit.

Die Taufe verbindet mit allen, die sich als Gottes Kinder zum dreieinigen Gott bekennen; sie verbindet zugleich mit den Schwestern und Brüdern, die eine konkrete Gemeinde vor Ort bilden.

Die Taufe erfordert das glaubende Bekenntnis des Getauften und die lebenslange Aneignung im Glauben. Sie beinhaltet die Annahme als Gotteskind und setzt zugleich den lebenslangen Prozess der Nachfolge frei. Die gültige Zusage Gottes realisiert sich in der glaubenden Aneignung durch den getauften Menschen. Auch diese glaubende Aneignung ist Werk und Wirkung der Zusage Gottes und der Gabe des Heiligen Geistes.

Glaube und Taufe gehören daher zusammen (Kol 2,12), können aber zeitlich auseinandertreten. Der Zusammenhang von Taufe, Glaube und Bekenntnis wird in der Vorstellung des christlichen Initiationsprozesses anschaulich.[10]

Die Zusage Gottes in der Taufe ist nichts anderes als die zeichenhaft vergewissernde Rechtfertigungsbotschaft für jede und jeden Einzelnen. Das verkündigte und zeichenhaft vergewissernde Wort Gottes bewirkt zugleich, was es sagt. Dieses sichtbare Wort wirkt nicht „mehr" als das verkündigte Wort, aber auf eine andere Weise. Es vergewissert den Menschen dieses Zuspruches auf eine leiblich-sichtbare Weise. Die Taufe als zeichenhafte Vergewisserung des Evangeliums an jeden Einzelnen stellt eine Gabe Gottes an die Gemeinschaft der Glaubenden dar, die sie dankbar und gehorsam empfängt.

[10] Vgl. *Wilhelm Hüffmeier / Tony Peck* (Hgg.): Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche. Ergebnisse des Dialogs zwischen EBF und GEKE (Leuenberger Texte 9), Frankfurt a.M. 2005, 30–51 (bes. 39–45); vgl. ferner Punkt 5.1.4 des vorliegenden Dokuments.

Die konkrete Gestaltung der Taufe ist der Gemeinschaft der Glaubenden anvertraut, muss aber evangeliumsgemäß erfolgen:

1. Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben muss in der Taufe deutlich zum Ausdruck kommen.

2. Zum Taufvollzug gehören notwendig die trinitarische Taufformel, die Verwendung von Wasser und das zusagende Gotteswort.

5.1.3 Gegenseitige Anfragen an Lehre und Praxis der Taufe

Beide Seiten akzentuieren unterschiedliche Aspekte der Taufe. Diese Aspekte sind jeweils neu-testamentlich begründet. Betont das lutherische Verständnis eher die Zueignung des Heils, so legt der Baptismus mehr Gewicht auf dessen Aneignung.

Lutherisch wird die Taufe verstanden als unbedingte und vorauslaufende Zusage Gottes, einen Menschen als Gottes Kind anzunehmen und ihm seine Sünde zu vergeben. Diese Zusage zielt auf das glaubende Vertrauen des Menschen und ruft dieses hervor. Weil Gottes Wort gilt, kann diese Zusage nur einmal erfolgen. Der Mensch aber muss und kann sich dieser Zusage immer wieder neu vergewissern: durch Tauferinnerung, durch die Feier des Abendmahls und das Hören des Evangeliums.

Wenn Lutheraner Säuglinge taufen, bringen sie dabei zum Ausdruck, dass das göttliche Heil unverfügbar ist, dass die das christliche Leben tragende und begründende Zusage Gottes durch keine menschliche Verfehlung in Frage gestellt wird, sondern immer aufs Neue Umkehr und Reue bewirkt. Sie vertrauen darauf, dass der Getaufte durch das Hineinwachsen in die christliche Gemeinde auf die ihm geschenkte Zusage mit dem Bekenntnis seines Glaubens antwortet und so die Taufe durch den Glauben wirksam wird.

Baptistisch wird die Taufe von ihrem Wesen her ebenfalls als im Glauben wirksame Zusage der Gnade Gottes sowie als Bekenntnis Gottes zum Täufling verstanden, das die Täuflinge annehmen und auf das sie mit ihrem eigenen Bekenntnis antworten. Die Taufe bildet den Empfang der Gnade Gottes durch Jesus Christus ab und inszeniert dieses Ereignis auf rituelle Weise.

Wenn Baptisten nur diejenigen taufen, die ihren Glauben bekennen, betonen sie damit Gottes Souveränität (der Glaube ist immer unverfügbar) sowie den Beziehungscharakter der Gotteskindschaft: Der Mensch soll und darf diese Beziehung hörend („gehorsam") und antwortend mitgestalten.

Beide Seiten stellen fest, dass die genannten Anliegen evangeliumsgemäß und nach neutestamentlichem Zeugnis mit der Taufe verbunden sind; beide Seiten bemühen sich, auch die Anliegen der anderen Seite in der eigenen kirchlichen Praxis zur Geltung kommen zu lassen und die Anfragen der anderen Seite ernst zu nehmen.

Von lutherischer Seite ist an die baptistische Seite die Frage zu stellen, ob im baptistischen Taufverständnis die Voraussetzungslosigkeit und Unbedingtheit der göttlichen Zusage immer hinreichend zur Geltung kommt.

Dieses Anliegen wird bei den Baptisten z. B. in der gottesdienstlichen Praxis der Kindersegnung deutlich.

Von baptistischer Seite ist an die lutherische Seite die Frage zu stellen, ob im lutherischen Taufverständnis der enge Zusammenhang von Glaube und Taufe, wie er im Neuen Testament bezeugt ist, immer angemessen zur Geltung kommt.

Dieses Anliegen wird in der lutherischen Tradition z. B. bei Tauferinnerungsfeiern aufgenommen.

Beide Seiten lernen theologisch aus den Anfragen der jeweils anderen Tradition:

Baptistinnen erkennen an, dass der Begriff „mündiges Bekenntnis" vielfältige Verständnismöglichkeiten besitzt und nicht scharf eingegrenzt werden kann. Die mündige Antwort des Glaubens kann nicht unmittelbar an bestimmte kognitive und emotionale Entwicklungsvoraussetzungen des Menschen gebunden werden.

Lutheranerinnen sehen die Notwendigkeit, den Zusammenhang von Taufe und Glauben und das kirchlich begleitete Hineinwachsen in die konkrete Gemeinde theologisch enger zu fassen und praktisch deutlicher zu gestalten. Die Taufverantwortung der taufenden Gemeinde und der Eltern muss stärker erkennbar werden. Selbstkritisch haben Lutheraner darauf zu achten, kein „unterschiedsloses Taufen"[11] zu praktizieren.

5.1.4 Auf dem Weg zu einem Grundkonsens in der Tauffrage

Die Taufe ist nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift Ausdruck des Evangeliums von der Gnade Gottes in Jesus Christus. Sie ist daher ein Geschehen, in dem der Täufling Empfänger der gnädigen und ewig gültigen Zusage Gottes ist. Sie ist selbst Gottes Gnadengeschenk, durch das er das neue, in Christus geschenkte Leben und die Gliedschaft am Leib Christi (1 Kor 12) ein für alle Mal zusagt.

Baptistische und lutherische Seite stimmen auch darin überein, dass die Taufe in ihren ekklesiologischen Aussagen immer christologisch begründet ist. Eine anthropozentrische Auffassung der Taufe, die in ihr lediglich ein auf einem Willensakt des Täuflings beruhendes Bekenntnis oder einen bloßen Gehorsamsschritt sieht, wird dem neutestamentlich bezeugten Sachverhalt noch nicht gerecht und stellt bestenfalls eine particula veri dar. Dies ist der Fall, wenn die Beteiligung des Täuflings am Taufgeschehen nicht als empfangend, sondern primär als aktiv handelnd in den Mittelpunkt der Taufhandlung gerückt wird. Dem halten wir das schriftgemäße Bekenntnis entgegen, dass die Taufe vor allem Gottes Heilszusage ist und nur in dieser theologischen Zuspitzung ihren wahren Sinn entfaltet.

[11] Vgl. *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* (Hg.): Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Lima 1982), Frankfurt am Main / Paderborn 1982, 15.

Einigkeit besteht auch darin, dass die Taufe als Initiationsritus am Anfang des christlichen Lebens steht. Während die lutherische Seite in der Taufe vor allem die dem menschlichen Leben und Handeln stets zuvorkommende Gnade Gottes betont, die auch ein neugeborenes Kind vom Beginn des Lebens an begleitet (gratia praeveniens), setzen Baptisten den Akzent der Taufe stärker auf die dem verlorenen Menschen zu Hilfe eilende Gnade Gottes (gratia adveniens). Als Konsens halten wir fest, dass für unsere Kirchen beide Aspekte schriftgemäß sind, zur Taufe gehören und einander nicht ausschließen.

Die unterschiedliche Akzentuierung der Gnadenaspekte in der Taufe findet ihren Ausdruck in der unterschiedlichen Wahl des Taufzeitpunkts. Während Lutheraner in der Taufe des noch unmündigen Säuglings den Ausdruck der allem menschlichen Tun zuvorkommenden göttlichen Gnade und des Geschenks des zeitlichen sowie des ewigen Lebens sehen, die in der Konfirmation persönlich bestätigt werden soll, betonen Baptisten mit der Wahl des Taufzeitpunkts im Anschluss an eine Glaubensentscheidung den engen Zusammenhang von Glaube und Taufe. So bestätigt Gott dem Täufling die persönliche Aneignung des Evangeliums und erschließt ihm die Möglichkeit, auf seinen Glauben festgelegt zu werden. Was die lutherische Tradition mit Taufe und Konfirmation ausdrückt, fällt für Baptisten in eins.

In der wechselseitigen Anerkennung der Taufe besteht zwischen Lutheranern und Baptisten allerdings eine Asymmetrie: Während die lutherische Seite die baptistische Taufe als vollgültig anerkennt, wird diese Anerkennung von baptistischer Seite oft mit dem Hinweis auf das „Glaubensdefizit" der lutherischen Säuglingstaufe verweigert, weil der persönliche und unvertretbare Glaube des Täuflings als Taufvoraussetzung betrachtet wird.

Baptisten nehmen in Fragen der Taufanerkennung weltweit allerdings unterschiedliche Standpunkte zwischen Toleranz, Akzeptanz oder Ablehnung der Säuglingstaufe ein. Nach Maßgabe der jeweiligen Erkenntnis ist man bemüht, von einer Taufpraxis Abstand zu nehmen, die von anderen Kirchen als Wiederholungs- oder Übertrittstaufe gedeutet werden kann, und besteht im Falle eines Konfessionswechsels nicht zwingend auf einer nachzuholenden Glaubenstaufe. Auch innerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) nimmt die Zahl der Gemeinden zu, die nach zuvor erfolgter Säuglingstaufe nicht länger auf einer „Glaubenstaufe" als notwendiger Voraussetzung für eine volle Gemeinde- und Kirchenmitgliedschaft bestehen.

Auf dem Weg zu einer wechselseitigen Taufanerkennung scheint eine Besinnung auf das Wesen christlicher Initiation als dem Prozess des Christwerdens hilfreich. Beide kirchliche Traditionen vertreten die Auffassung, dass die Initiation des christlichen Lebens nicht nur als ein punktuelles Ereignis, sondern als ein Prozess – entweder zwischen Taufe und Konfirmation oder zwischen Bekehrung und Taufe – verstanden werden muss. Der Initiationsprozess ist abgeschlossen, wenn mit der persönlichen Antwort auf den Ruf Christi in die Nachfolge auch die Verant-

wortung für die Jüngerschaft übernommen wird und ein Täufling sich auf seinen Glauben festlegen lässt.

War die christliche Taufe in neutestamentlicher Zeit ihrem Wesen nach Bekehrungs- und Übertrittstaufe von einer Religion in eine andere, so änderte sich der Charakter der Taufe mit dem Entstehen christlicher Familien, deren Nachkommen von frühester Zeit an mit dem christlichen Glauben in Berührung kamen. Die punktuelle Initiation der heidenmissionarischen Missionstaufe der apostolischen Zeit wurde durch die Erfahrung langjähriger Erziehungsprozesse und eines allmählichen Hineinwachsens der Kinder christlicher Eltern in ihren Glauben ersetzt. In christlich geprägten Kulturen ist die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben daher auch ein pädagogischer Prozess, in dem vielfältige Faktoren bei einer Glaubensentscheidung mitwirken können. Angesichts der Möglichkeit, die eigene Konfession selbst bestimmen zu können, ist es nur schwer möglich, alle ausschlaggebenden biografischen Impulse für eine Glaubensentscheidung im Einzelnen zu benennen. „Ich habe euch gesandt, zu ernten, wo ihr nicht gearbeitet habt; andere haben gearbeitet und euch ist ihre Arbeit zugute gekommen" (Joh 4,38). Die christliche Initiation, ist daher als ein durchaus komplexer, kürzerer oder längerer Prozess der persönlichen Aneignung des Glaubens zu betrachten, die mit der Taufe entweder eröffnet oder abgeschlossen werden kann.

Das Fehlen eines der Taufe vorausgehenden persönlichen Glaubens muss die Taufe nicht ungültig machen, wenn bedacht wird, dass der Glaube auch nach lutherischem Verständnis auf die Taufe bezogen ist und Gottes in der Taufe gesprochenes Gnadenwort durch den später hinzukommenden Glauben persönlich angeeignet werden kann (z. B. in der Konfirmation). Das Neue Testament weist darauf hin, dass ein zunächst fehlendes Element christlicher Initiation auch zu einem späteren Zeitpunkt nachgeholt werden kann und eine vorangegangene Taufe nicht ungültig macht (Apg 8,14–17).

Da Baptisten mittlerweile auch Christen anderer Kirchen zum Abendmahl einladen, um mit ihnen die sichtbare Einheit untereinander und mit ihrem Herrn zu feiern, erkennen sie zugleich an, dass die Einheit durch den Geist und nicht durch die Ordnungen der Gemeinde gewirkt wird und im gemeinsamen Abendmahl bereits real präsent ist: „Wir sind durch den einen Geist zu einem Leib getauft" (1 Kor 12,13). Wer vor Gott die geistgewirkte Einheit des Leibes Christi glaubt und im Abendmahl bekennt, kann sie durch Ordnungen der Ortsgemeinde nicht aufheben oder wieder in Frage stellen. Eine verpflichtende „Glaubenstaufe" zur Erlangung der Mitgliedschaft ist damit obsolet, weil die im Abendmahl gefeierte Einheit des Leibes Christi und die Gemeinschaft der Ortsgemeinde einander nicht widersprechen können.

Dabei wäre es für Baptisten hilfreich, wenn sichergestellt wäre, dass ihre lutherische Schwesterkirche den Prozesscharakter christlicher Initiation bei ihrer Taufpraxis konsequent berücksichtigen würde. Wenn Kinder getauft werden, denen aufgrund der familiären Situation die Gemeinschaft der Glaubenden vorenthalten wird, und bei denen weder eine christliche Unterweisung noch eine Heranführung

an den Glauben zu erwarten sind, kann dies das Wesen der Taufe verdunkeln und für Baptisten in Frage stellen.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen halten wir fest:

Baptisten und Lutheraner können beide Taufverständnisse als unterschiedliche, jedoch legitime Auslegungen des einen Evangeliums anerkennen. Die Gewissheit, in der eigenen Lehre und Praxis dem Evangelium zu entsprechen, impliziert daher nicht, die davon unterschiedene Lehre und Praxis der anderen als nicht evangeliumsgemäß zu verurteilen, weil man in der anderen konfessionellen Tradition die wesentlichen Anliegen auch der eigenen Auslegung gewahrt sieht.

5.1.5 Die kirchliche Praxis im Licht des Grundkonsenses

Der in der Arbeitsgruppe bereits erreichte theologische Grundkonsens spiegelt sich noch nicht voll in der kirchlichen Praxis wider.

(1) Der traditionelle Konfliktfall zeigt sich im Taufbegehren eines Menschen, der als Säugling getauft wurde, aber erst in einer Baptistengemeinde eine bewusste Beziehung zu Kirche und Glauben entwickeln konnte und sich im Bewusstsein des eigenen Glaubens in einer baptistischen Gemeinde taufen lassen möchte.

Geschieht dies, dann verstehen Lutheraner das als Taufwiederholung.[12] Durch einen solchen Akt sehen sie die unbedingte Zusage Gottes sowohl durch den Täufling als auch durch die taufende Gemeinde in Frage gestellt. Entspricht eine Baptistengemeinde einem solchen Taufbegehren, überschreitet sie nach lutherischem Verständnis eine Grenze, welche die angestrebte Kirchengemeinschaft gefährdet.

Der erreichte Grundkonsens beider Kirchen wird jedoch als so tragfähig erachtet, dass sich die lutherische Seite vorstellen kann, solche Taufen im Einzelfall aus seelsorgerlichen Gründen zu dulden, wenn diese Praxis nicht mehr den Regelfall kirchlichen Handelns in baptistischen Gemeinden darstellt. Die baptistische Seite kann sich vorstellen, solche Taufen so zu gestalten, dass dabei eine Tauferinnerung zur Geltung kommt.

(2) Das Problem der Taufwiederholung kann sich bei einem radikal subjektivistischen Taufverständnis auch für Baptisten stellen, z. B. wenn jemand seine eigene Taufe im Mündigenalter nachträglich als nicht mehr ausreichend empfindet, weil er seinen damaligen Glauben im Nachhinein in Frage stellt.

---

[12] Für diesen Sachverhalt wurde im 16. Jahrhundert der Begriff „Wiedertaufe" gebraucht. Als Bezeichnung einer vom lutherischen Standpunkt abweichenden Taufpraxis fand er so Eingang in die lutherischen Bekenntnisschriften. Mit der dogmatischen Verwerfung gingen Diffamierungen und Verfolgungen im politisch-gesellschaftlichen Bereich einher, an die sich Lutheraner mit schmerzlichem Bedauern erinnern. Weil der Begriff der „Wiedertaufe" zum Vorwand für Verfolgung missbraucht wurde und außerdem dem Selbstverständnis der Baptisten widerspricht, wird er im Folgenden nicht mehr verwendet. Der aus lutherischer Sicht gemeinte Sachverhalt wird mit dem Begriff „Taufwiederholung" ausgedrückt.

Baptistinnen und Lutheranerinnen stimmen darin überein, dass Taufe immer auch ein Handeln der Glaubensgemeinschaft insgesamt ist und nicht der subjektiven Befindlichkeit des Einzelnen unterworfen sein darf.

Die baptistische Seite empfiehlt ihren Gemeinden, von problematischen Taufbegehren Abstand zu nehmen, welche die evangeliumsgemäße Einmaligkeit der Taufe in Frage stellen.

Auf lutherischer Seite führen pragmatische Überlegungen gelegentlich dazu, bei noch ungetauften Konfirmanden die Taufe so vorzuziehen, dass die Konfirmation als das eigentliche Fest des Glaubens erscheint.

Die lutherische Seite empfiehlt ihren Gemeinden, im Falle der Taufe eines bislang ungetauften Konfirmanden den Zusammenhang von Taufe und Konfirmation liturgisch so zu gestalten, dass die zentrale Stellung der Taufe voll zur Geltung kommt.

(3) Es besteht ebenfalls Einigkeit, dass die Taufe nach Römer 6 einen Ritus des Herrschaftswechsels darstellt, der nicht zum Ritus eines Konfessionswechsels werden darf. Diese Gefahr besteht, wenn Baptisten für Menschen, die schon lange Zeit gläubig sind, die Glaubenstaufe zur zwingenden Voraussetzung für eine Gemeindeaufnahme machen.

Die baptistische Delegation empfiehlt ihren Gemeinden, Formen der Gemeindezugehörigkeit (weiter) zu entwickeln, die den Wunsch von säuglingsgetauften Christen nach Gemeindemitgliedschaft nicht zwingend an die Glaubenstaufe binden.

(4) Es besteht Einigkeit, dass Kinder und Eltern in der gemeindlichen Arbeit in besonderer Weise Zuwendung benötigen und Eltern bei der Weitergabe christlicher Glaubensinhalte unterstützt werden müssen.

Die lutherische Seite erinnert ihre Gemeinden als Konsequenz ihrer Taufpraxis daran, einer an den christlichen Glauben heranführenden Arbeit mit Kindern und Jugendlichen besonderes Gewicht beizumessen.

(5) In beiden Kirchen besteht, unabhängig vom Taufzeitpunkt, die Notwendigkeit, allen Menschen die Vergewisserung des Zuspruchs Gottes im Verlauf ihres Lebens rituell erfahrbar zu machen. Der Abschlussgottesdienst des 1. Ökumenischen Kirchentags 2003 hat gezeigt, dass eine solche Vergewisserung auch unter Verwendung von Wasser erfolgen kann, ohne dass damit eine Taufwiederholung impliziert ist.

Beide Seiten ermutigen dazu, kreative Formen der Umsetzung dieser Anregung in ihrer liturgischen Praxis zu entwickeln.

5.2 Das Abendmahl

5.2.1 Das baptistische Abendmahlsverständnis

Das Abendmahl ist nach baptistischem Verständnis eine von Christus für die ihm Nachfolgenden eingesetzte rituelle Feier, bei der die heilsgeschichtlichen Grund-

lagen und das eschatologische Ziel der Gemeinschaft der Glaubenden mit dem Herrn und untereinander vergegenwärtigt werden. Das Mahl bestätigt jedem, der es im Glauben empfängt, die Annahme durch Christus und die Vergebung aller Schuld durch seinen Tod am Kreuz.

Im Zentrum der Mahlfeier steht die durch Christus gewirkte Gemeinschaft und Einheit der Glaubenden, in der alle sozialen Unterschiede und Trennungen aufgehoben sind (Gal 3,28) und das kommende Friedensreich und seine Gerechtigkeit antizipiert werden. Die Gegenwart Christi als Retter und Richter wird nicht nur in den Elementen „Brot und Wein", sondern als pneumatische Präsenz im gottesdienstlichen Vollzug der ganzen Mahlfeier geglaubt und bekannt.

In seinem Namen versammeln sich die an ihn Glaubenden an seinem Tisch, um Brot und Kelch als Zeichen dafür zu teilen, dass er sich selbst seinen Jüngern schenkt. „Erneut erfahren wir unsere Annahme durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Im Abendmahl erleben wir die Gemeinschaft mit allen Brüdern und Schwestern, die Gott mit uns zum Glauben berufen hat. Wir feiern die Versöhnung mit Gott und die Versöhnung untereinander in Anbetung und mit Danksagung und Fürbitte."[13]

Baptisten feiern das Abendmahl mit allen, die dem Evangelium von Jesus Christus glauben. Als „Mahl des Herrn" bildet die Gastgeberschaft Jesu Christi die Grundlage für die praktizierte ökumenische Gastfreundschaft. Wer sein Leben Jesus Christus anvertraut hat, ist zur Teilhabe am „Sakrament der Wegzehrung" (vgl. GEKE/EBF-Dokument)[14] eingeladen, unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit.

Angesichts einer getrennten Christenheit, die ihre sichtbare Einheit noch vor sich hat, ist mit der ökumenischen Gastfreundschaft zugleich der eschatologische Horizont des Abendmahls eröffnet: „Wir feiern das Mahl des Herrn in der Vorfreude auf die Wiederkunft Jesu Christi und die Vollendung seiner Herrschaft, indem wir des Herrn Tod verkündigen, bis er kommt. Vom Tisch des Herrn lassen wir uns gestärkt und mit Glaubensmut erfüllt senden zu einem Leben mit Christus in Nachfolge, Zeugnis und Dienst."[15]

Die Abendmahlsverwaltung obliegt den durch die Gemeinde ordnungsgemäß Beauftragten. Sofern ein ordinierter Pastor anwesend ist, übernimmt dieser in aller Regel die Abendmahlsleitung, jedoch können von der Gemeinde auch andere Gemeindemitglieder mit der Durchführung des Abendmahls beauftragt werden. Als symbolischer Ausdruck des geschwisterlichen Miteinanders und des allgemeinen Priestertums reichen die Kommunikanten einander im Namen Christi Brot und Wein.

---

[13] Rechenschaft vom Glauben, Abschnitt 4.2.

[14] Vgl. Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche. Ergebnisse des Dialogs zwischen EBF und GEKE, II/10, 44 (s.o. Anm. 10).

[15] *BEFG:* Rechenschaft vom Glauben, ebd.

5.2.2 Das lutherische Abendmahlsverständnis

Nach lutherischem Verständnis ist Christus im Abendmahl selbst real präsent. In der liturgischen Feier bilden die Danksagung (Epiklese), die Einsetzungsworte und die Erinnerung der Heilstaten Gottes (Anamnese) das Zentrum.

Die Abendmahlslehre der lutherischen Kirche hat einen seelsorgerlichen Grundzug. Alles liegt daran, dass Gott sich vorbehaltlos in unsere Welt hineinbegeben hat und unser Bruder geworden ist. Im Abendmahl lässt sich erfahren: Hier verbindet sich der auferstandene Christus mit Brot und Wein. Gott begegnet dem ganzen Menschen, an Leib und Seele. „Für euch" ist die Zielsetzung, die zum innersten Wesen des Abendmahls gehört. Christi ganzes Heilswerk wird uns darin angeboten, die Vergebung aller Schuld, die Befreiung von der Macht des Bösen und die unverlierbare Gemeinschaft mit Gott. Deshalb halten Lutheraner an den Worten fest: „Das ist mein Leib."

Das „Wie" kann dabei Geheimnis bleiben, wenn nur die Gegenwart Christi gewahrt ist. „In, mit und unter" Brot und Wein schenkt sich uns Christus leibhaftig. Wie sich in Christus Gott und Mensch zu einer Einheit verbinden, so verbinden sich Christi Leib und Blut mit dem Brot und Wein zu einer sakramentalen Einheit. „Vom Abendmahl wird gelehrt, dass der wahre Leib und das wahre Blut Christi wirklich unter der Gestalt des Brotes und Weines im Abendmahl gegenwärtig ist und dort ausgeteilt und empfangen wird" (CA X).

Lutheraner lehren, dass zum Abendmahl nicht alle geladen sind, die teilnehmen wollen, sondern alle, die zu Christus gehören. Er hat das Abendmahl nicht mit dem Volk gefeiert, sondern mit den Seinen. Die Zugehörigkeit zu Christus hat ihr Zeichen in der Taufe, darum sind nur die Getauften zum Abendmahl geladen.

Da nun die Taufe nicht konfessionell beschränkt ist, sondern ökumenisch anerkannt, sind nach lutherischer Auffassung alle Getauften, auch die aus anderen Konfessionen, sofern diese mit Wasser unter Anrufung des dreieinigen Gottes mit der Verkündigung der Taufverheißung taufen, eingeladen.

Denn der Mahlherr ist der Taufherr: Christus, nicht die Kirche. Taufe und Abendmahl sind nach lutherischer Überzeugung deshalb wirksam, weil Christus der im Sakrament Handelnde ist. Die Kirche kann daher keine Beschränkungen auferlegen und Angehörige einer anderen Kirche, die sich als Teil der *una sancta catholica et apostolica ecclesia* weiß, vom Abendmahl ausschließen. Das Abendmahl ist keine Veranstaltung der Kirche – dann würde den Glaubenden die Heilsgewissheit im Abendmahl fehlen –, sondern Christi selbst. Auch die Kirche empfängt nur. Sie verteilt nicht, sondern spricht zu. Das ist ihr Auftrag als Dienst am Evangelium.

5.2.3 Konsens in der Abendmahlslehre

Im Blick auf das Abendmahl können wir gemeinsam den Artikeln (15), (16), (18) und (19) der Leuenberger Konkordie[16] zustimmen.

(15) Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. Er gewährt uns dadurch Vergebung der Sünden und befreit uns zu einem neuen Leben aus Glauben. Er läßt uns neu erfahren, daß wir Glieder an seinem Leibe sind. Er stärkt uns zum Dienst an den Menschen.

(16) Wenn wir das Abendmahl feiern, verkündigen wir den Tod Christi, durch den Gott die Welt mit sich selbst versöhnt hat. Wir bekennen die Gegenwart des auferstandenen Herrn unter uns. In der Freude darüber, daß der Herr zu uns gekommen ist, warten wir auf seine Zukunft in Herrlichkeit.

(18) Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht.

(19) Die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahls zu verdunkeln.

5.3 Taufe und Abendmahl als wirksame Zeichen

Es entspricht dem Wesen des Evangeliums, dass es Menschen auf unterschiedliche Weise erreicht: durch Wortverkündigung, durch Taufe und Abendmahl. Predigt, Taufe und Abendmahl eignen dem Menschen nicht Verschiedenes zu, sondern vermitteln dasselbe auf unterschiedliche Weise: zum Hören des Wortes Gottes in der Predigt tritt die leibhafte Vermittlung in Taufe und Abendmahl, auf dass der Mensch sehen und schmecken und fühlen kann, was ihm geschenkt wird. Predigt und Zeichenhandlungen sind ganz darauf angelegt, den Glauben an Jesus Christus zu wecken und zu stärken.

Lutheraner betonen, dass Gottes Zusage in Taufe und Abendmahl unbedingt gilt. Der Glaubende darf sich auf Gottes Wort unbedingt verlassen und sich seiner Verheißung ganz anvertrauen. Weil glaubende Existenz Anfechtungen und Zweifeln ausgesetzt ist, bedarf der Glaubende des vergewissernden Zuspruchs und der geistlichen Stärkung durch Gottes Wort. Die Reflexion auf die eigene Lebenswirklichkeit gibt keinen Halt, sondern allein Gottes Heilszusage, die als unbedingt und verlässlich geglaubt werden darf. Aber nur im glaubenden Vertrauen des Menschen verwandelt Gottes Heilszusage die Existenz des Menschen heilsam. Die lutherische

[16] Leuenberger Konkordie, in: *Harding Meyer et al.*: Dokumente wachsender Übereinstimmung III (1990–2001), Paderborn / Frankfurt am Main 2003, 724–731, 727 (Ziffer 17 bezieht sich konkret auf den lutherisch-reformierten Dialog).

Betonung der Gültigkeit von Predigt, Taufe und Abendmahl ist also aus dem seelsorgerlichen Anliegen zu verstehen, die im Glauben Angefochtenen zu trösten. Um die unwandelbare Treue Gottes ebenso auszusagen wie die Ausrichtung auf glaubenden Empfang, unterscheidet die lutherische Tradition zwischen unbedingter Gültigkeit von Taufe und Abendmahl und deren heilvoller Wirksamkeit allein im Glauben. Gerade die lutherische Betonung des Glaubens impliziert also, dass der Glaube sich auf den treuen und in Jesus Christus zum Heil geoffenbarten Gott richtet, dessen Wort immer wahr ist und beständig gilt.

Baptisten verstehen Taufe und Abendmahl als von Jesus Christus eingesetzte Symbolhandlungen. Die baptistische Betonung des menschlichen Glaubens als Voraussetzung für den Empfang von Taufe und Abendmahl ist pneumatologisch zu verstehen: Die Gemeinde erkennt in den zum Glauben Gekommenen das Wirken des Heiligen Geistes und vollzieht daraufhin die Taufe. Das Abendmahl kann seine Wirkung als vergewissernder Zuspruch der bereits geschehenen Sündenvergebung und als geistliche Stärkung nach diesem Verständnis nur an den bereits Glaubenden entfalten. Baptisten lehnen die Vorstellung einer Heil schaffenden Wirkung durch den bloßen Vollzug von Taufe und Abendmahl ab, da ein solches Verständnis Gottes Souveränität in Frage stellt, zu wirken, wann und wo er will. Die Betonung dieses theologischen Vorbehalts will dabei allerdings nicht den Eindruck einer unberechenbaren Willkür Gottes erwecken, die den Menschen über Gottes Zuspruch im Ungewissen ließe. Vielmehr geht es darum, die Gläubigen im Empfang von Taufe und Abendmahl nicht nur des göttlichen Zuspruchs zu vergewissern, sondern ihnen auch die Ernsthaftigkeit des göttlichen Anspruchs bewusst zu machen.

Gemeinsam können Baptisten und Lutheraner feststellen, dass das Heil Gottes allen Menschen gilt. Er hat sich in freier Selbstbestimmung an seine Heilszusage gebunden und handelt gerade dadurch sowohl souverän als auch verlässlich.

6. Rückschau, Ausblick und Folgerungen

Nach einem sechsjährigen Verlauf offizieller Lehrgespräche reichen wir uns als Vertreter der lutherischen und baptistischen Kirchen geschwisterlich die Hände. Mit dem vorläufigen Abschluss unserer Dialoggespräche stellen wir als Vertreter der beteiligten Kirchen fest, wie bereichernd diese Gespräche waren, und sehen uns durch ein tieferes Verständnis für die spirituelle und theologische Verbundenheit unserer Kirchen beschenkt.

Hinter uns liegt ein beachtlicher Weg, der neue Erkenntnisse und Einsichten zutage förderte, die sich in keinen Abschlussbericht fassen lassen, der doch gleichwohl davon zu zeugen hat. Manche Hintergründe, Zusammenhänge und Anliegen unserer jeweiligen kirchlichen Traditionen waren unseren Partnern bei Gesprächsbeginn unbekannt. Umso froher stimmt uns die Erfahrung, dass die gelegentliche Fremdheit und Unkenntnis unserer theologischen Überzeugungen im Verlauf unseres sechsjährigen Gesprächsprozesses einem besseren wechselseitigen Verständ-

nis und einer vertieften Wertschätzung gewichen sind, die einen konstruktiven Umgang mit Differenzen ermöglichen und fördern.

Unser Ziel bestand nicht darin, historisch gewachsene konfessionelle Identitäten zu nivellieren und sie damit um ihr Recht zu bringen. Vielmehr beabsichtigten wir, neben jenen sichtbaren Unterschieden, die sich bei näherer Betrachtung als verwandt, ähnlich oder zumindest vergleichbar beschreiben lassen, auch jene Differenzen zu benennen, die zwischen unseren konfessionellen Traditionen verbleiben. Gleichwohl war es unser Anliegen, den kirchentrennenden Charakter dieser Differenzen zu überprüfen. Dies geschah in der Gewissheit, dass wir trotz unterschiedlicher Erkenntnisse im Einzelnen am selben Evangelium von Jesus Christus partizipieren, das uns unter der gnädigen Herrschaft Gottes zum Leib Christi zusammenschließt (1 Kor 12,4–6; Mk 3,24).

Es war uns von Beginn an bewusst, dass die gewichtigsten Differenzen zwischen unseren Kirchen in der Frage des Taufverständnisses und der ihr folgenden Taufpraxis zu suchen sind. Gleichwohl haben wir unsere Lehrgespräche nicht nur auf die Taufthematik fokussiert oder mit der Diskussion um ihre unterschiedlichen Deutungshorizonte und konfessionellen Einbettungen begonnen, sondern diese auf eine breitere theologische Grundlage gestellt: Ausgehend vom reformatorischen Verständnis der Rechtfertigungslehre und von den ekklesiologischen Grundanliegen beider Traditionen haben wir uns bemüht, jene Ursachen zu identifizieren, die für die kontroversen Taufauffassungen verantwortlich sind. Auf diesem Weg haben wir in zentralen Glaubensfragen unerwartet große Übereinstimmungen entdeckt.

Wir sind davon überzeugt, mit diesem Dokument einen für beide Seiten gangbaren Weg aus den Dilemmata der unsere Traditionen so belastenden unterschiedlichen Taufverständnisse aufzuzeigen, der über bisherige Ergebnisse von Dialogdokumenten beider Seiten hinausweist.

Dies gilt auch für die Ergebnisse des 2004 abgeschlossenen Dialogs zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), die in dem Dokument „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche" ihren Niederschlag gefunden haben und eine wichtige Wegmarke unserer Überlegungen darstellten.[17] Wir haben die Ergebnisse und Anregungen dieses Dialogs aufgegriffen und im Kontext unserer Kirchen bedacht. Dabei sind wir aufgrund des theologisch breit angelegten Gesprächs und des gewählten hermeneutischen Ansatzes einerseits sowie des überschaubaren nationalen Kontextes andererseits über die dort festgehaltenen Engführungen und das Festhalten vermeintlich unvereinbarer Positionen hinausgelangt. Dies betrifft insbesondere die Frage nach dem Verständnis und der Praxis der Taufe, für welche die Gespräche zwischen EBF und GEKE[18] aufgrund des heterogenen europäischen Kontexts noch keine Lösung bereithielt.

[17] Vgl. Anm. 13.
[18] Vgl. ebd.

Die baptistischen Vertreter haben dabei deutlich gemacht, dass die baptistische Identität wesentlich am Verständnis der Gläubigentaufe hängt, wonach die Taufe dem Glauben folgt und diesen auslegt. Aufgrund ihrer Schrifterkenntnis bestehen Baptistinnen darauf, nur Menschen zu taufen, die zum Glauben an Jesus Christus gelangt sind. Keineswegs jedoch gehört es zum Kernstück baptistischer Identität, über das Getauftsein anderer Christinnen und Christen oder über die Gültigkeit der Taufpraktiken anderer Kirchen zu urteilen, die sich ihrer Erkenntnis des Evangeliums verpflichtet wissen. Für die Wahrung der baptistischen Identität und die Begründung der Gläubigentaufe ist eine „nachgeholte" Gläubigentaufe nicht zwingend erforderlich. Die baptistische Praxis, ausschließlich gläubig gewordene Menschen zu taufen, stellt daher kein Hindernis für eine vertiefte Zusammenarbeit unserer Kirchen oder eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft dar, sofern die Säuglingstaufe nicht als *prinzipiell* ungültig betrachtet und seitens der Baptisten nicht auf einer nachgeholten Gläubigentaufe als Voraussetzung für eine Mitgliedschaft in baptistischen Gemeinden bestanden wird. Eine „Übertrittstaufe" widerspricht nach Meinung beider Delegationen dem Evangelium von der gnädigen Annahme des sündigen Menschen durch den dreieinen Gott und kann dahingehend missverstanden werden, die Taufe zu einem Werk des Gesetzes zu machen. Die Taufe ist in ihrer theologischen Dimension wesentlich als Heilszusage Gottes zu beschreiben und ist deshalb mehr als ein bloßer „Gehorsamsschritt" des Menschen. Darin besteht nach sorgfältiger theologischer Prüfung volles Einvernehmen zwischen beiden Delegationen.

Die Vertreter der lutherischen Delegation haben andererseits deutlich gemacht, dass die Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe für sie in gleicher Weise wie für die baptistische Seite unabdingbar ist. Vom Rahmen der lutherischen Rechtfertigungslehre aus betrachtet ist die Taufe Unmündiger präziser Ausdruck des Evangeliums von der voraussetzungslosen Gnade Gottes. Für die baptistische Akzeptanz dieses Zusammenhangs war die Erkenntnis hilfreich, dass die Annahme des Evangeliums nicht nur einen einmaligen Vorgang darstellt, der punktuell und damit isoliert für sich zu betrachten wäre, sondern im Rahmen der biografischen Einbettung eines Glaubenslebens und daher in seinem Prozesscharakter verstanden werden muss.[19]

Es ist unser Wunsch, die zutiefst befriedigende und beglückende Erfahrung der Überwindung von bisher als kirchentrennend geltenden Auffassungen mit anderen Christen zu teilen, ohne damit die historisch gewachsenen konfessionellen Identitäten und ihr – freilich immer nur begrenztes – Recht in Frage zu stellen.

Wir legen das Ergebnis unserer Überlegungen mit den gefundenen Konvergenzen unseren Kirchenleitungen, unseren Gemeinden und der ökumenischen Öf-

[19] Die Einbeziehung vielfältiger biografischer Erfahrungen in menschliche Glaubenserfahrungen und -entscheidungen wird zudem modernen Erkenntnissen der Erinnerungs- und Kognitionsforschung besser gerecht als die segmentierte Auffassung einer singulären Bekehrungserfahrung, die den jeweiligen sozialen biografischen Konnex unberücksichtigt lässt.

fentlichkeit mit der Bitte vor, die Ergebnisse sorgfältig zu prüfen, im Namen Jesu Christi aufeinander zuzugehen und die Gemeinsamkeiten konkret zu gestalten, „damit sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, dass auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast" (Joh 17,21).

München, den 20. April 2009

Kirchenrat Ivo Huber (Vorsitz)
Prof. Dr. Jörg Frey
Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann
Oberkirchenrat Michael Martin
Dr. Miriam Rose

Prof. Dr. Kim Strübind (Vorsitz)
Mag. theol. Peter-Johannes Athmann
Pastor Wolf Bruske
Pastor Dr. Matthias Walter
Prof. Dr. Andrea Strübind

Bewegung in der innerdeutschen Ökumene

Kirchengemeinschaft zwischen Baptisten und Lutheranern in Bayern empfohlen[1]

Es ist hoffnungsvoll für die weitere Entwicklung der innerdeutschen Ökumene, dass die neugewählte Ratsvorsitzende, Landesbischöfin Margot Käßmann, die Bedeutung der innerdeutschen Ökumene würdigt. Aus ihrer langjährigen internationalen Ökumene-Erfahrung weiß sie, dass weltweite ökumenische Arbeit ihre Glaubwürdigkeit verliert, wenn es in einer deutschen Kleinstadt nicht zu einer nachbarschaftlichen Ökumene zwischen einer z. B. lutherischen und einer mennonitischen Gemeinde von nebenan kommt. Für die nähere Zukunft deutet sich an, dass der Schritt von einer personalen „Ökumene der Profile" zu einer „profilierten Ökumene der Kirchen" erfolgt.

An dem Beispiel der bayerischen Konvergenzerklärung zwischen Baptisten und Lutheranern wird erkennbar, welche Fortschritte die innerdeutsche Ökumene macht. Allein die Tatsache des vorbehaltlosen, vertrauensvollen Dialogs ist ein unübersehbares Zeichen. Der Leiter des Bensheimer Konfessionskundlichen Instituts, Pfarrer Dr. Walter Fleischmann-Bisten, war seit der Veröffentlichung des bayerischen Dokuments der Meinung, dass der Umgang mit diesen Ergebnissen und Vorschlägen „offen (ist), und der Rezeptionsprozess mit Spannung verfolgt und nüchtern ausgewertet werden" muss.[2] Nach dem Abschluss der Gespräche zwischen der GEKE und den europäischen Baptisten im Jahr 2004 hätte es wohl kaum jemand für möglich gehalten, dass eine solche Erklärung, wie sie aus Bayern vorliegt, in nächster Zeit möglich wäre. Dieses Dokument zeigt den Willen zum gegenseitigen Verstehen und die Bereitschaft „Voneinander [zu] lernen und miteinander [zu] glauben", wie es das Ergebnis der Lehrgespräche in seiner Überschrift signalisiert. An diesem Dokument wird zweierlei erkennbar, erstens: nach den Grundentscheidungen aller Kirchen in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zu gegenseitiger Respektierung ist nun auf der Grundlage des gewachsenen Vertrauens geduldige Kleinarbeit nötig, um weitere konkrete Schritte tun zu können, die theologisch gut verankert sind. Es beginnt die Zeit der zwar kleinen, aber nun durch die Rezeption verbindlichen Schritte. Zweitens: Alle Partner müssen in den zwischenkirchlichen Dialogen ihre Positionen überprüfen, um verantwortungsvoll aufeinanderzuzugehen. In diesem Fall heißt das: die täuferischen Baptisten und die konfessionell orientierten Lutheraner. Schließlich ist auch das Instrument

---

[1] S. Abdruck i.d.H. S. 93 ff und im Internet: http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_%28BALUBAG%29.pdf.

[2] *Walter Fleischmann-Bisten:* „Voneinander lernen – miteinander glauben." Kommentar des Leiters des Konfessionskundlichen Instituts zum Taufdokument bayerischer Lutheraner und Baptisten. In: MD – Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, 60. Jg. (2009), Heft 3, 57. Auch: *Martin Friedrich:* „Voneinander lernen – miteinander glauben." Ist Kirchengemeinschaft zwischen Baptisten und Lutheranern möglich? In: MD – Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, 60. Jg. (2009), Heft 4, 76-78.

der Leuenberger Konkordie den jeweils neuen Gegebenheiten anzupassen, ohne die einende Kraft zu verlieren.

Nach sechs Jahren intensiven Dialogs legten in Bayern Baptisten und Lutheraner als Ergebnis ein „Konvergenzdokument" vor, das als Grundlage zur Erklärung von voller „Kirchengemeinschaft" zwischen den dortigen Partnern erarbeitet wurde. Inzwischen ist es den kirchlichen Gremien mit der Bitte zugeleitet, es zu prüfen und die erforderlichen Schritte in die Wege zu leiten. Eine so weitgehende Einigung zwischen diesen beiden Traditionen war bisher auf europäischer Ebene in Verbindung mit der Leuenberger Konkordie und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) noch nicht zu erreichen.[3] Manche Beobachter sind überrascht, dass Baptisten sich zu so weitreichenden, theologischen überzeugend dargelegten Schritten auch in der Tauffrage bewegt haben. Man darf dabei nicht übersehen, dass gerade auch die lutherische Regionalkirche in der Nachfolge der Bischöfe Hans Meiser und Hermann Dietzfelbinger zu bisher kaum erwarteten Denkschritten bereit war. Die Überschrift „Voneinander lernen – miteinander glauben" über dem „Konvergenzdokument" hat in den bayerischen Gesprächen einen sichtbaren, geradezu zeugnishaften Ausdruck gefunden.

Auf Seiten der Baptisten ist in deren „Glaubensbekenntnis" „Rechenschaft vom Glauben", zum Thema der „getrennten Kirchen" festgestellt: „Jesus Christus baut seine Gemeinde in den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften. Doch kann es trotz der Verschiedenheiten und trotz Irrtum und Schuld auf allen Seiten nicht der Wille Gottes sein, dass konfessionelle Schranken die sichtbare Gemeinschaft aller Glaubenden und damit ihr glaubwürdiges Zeugnis vor aller Welt verhindern. Deshalb beten wir mit den Christen der ganzen Erde um Erneuerung aller Gemeinden und Kirchen, dass mehr gegenseitige Anerkennung möglich werde und Gott uns zu der Einheit führe, die er will. Schon heute ist es nicht nur Aufgabe *einzelner Christen*[4] aus verschiedenen Kirchen, sondern dieser *Kirchen selbst*,[5] aus der Trennung heraus mögliche Schritte aufeinander hin zu tun, vorhandene Vorurteile abzubauen und Einwände gewissenhaft zu formulieren und zu vertreten, voneinander zu lernen,[6] füreinander zu beten und gemeinsam Christus zu verherrlichen in Zeugnis und Dienst."[7] Dieser Absatz aus der innerbaptistischen „Übereinstimmung der

---

[3] *Wilhelm Hüffmeier / Tony Peck* (Hg.): Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EFB) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe. Leuenberger Texte 9, Frankfurt 2005. Darin: Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche. Ergebnisse des Dialogs zwischen EBF und GEKE, 30–51 (49).

[4] Hier ist die traditionelle baptistische Beziehung zur Evangelischen Allianz festgeschrieben.

[5] Danach ist hier die Offenheit für die ökumenische Bewegung formuliert.

[6] Diese Formulierung ist in die inhaltliche Überschrift des Konsensdokuments eingeflossen.

[7] *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG):* Rechenschaft vom Glauben. 11 f, Ausgabe o. J. (nach 1995). Die „Rechenschaft vom Glauben" ist nach

Gemeinden im Glauben" ist eine Selbstverpflichtung, der die Teilnehmer der baptistischen Dialoggruppe im Einvernehmen mit dem Präsidium ihrer gesamtkirchlichen Leitung gefolgt sind.

Im Bereich der EKD ist 2001 ein Votum zur Frage der „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" abgegeben worden, das eine hochrangig besetzte Theologenkommission erarbeitet hat. Darin heißt es zur „Beziehung zu den Baptisten": über die baptistische Taufpraxis und ihrer Zuordnung von Glauben und Taufe, dass sie „von den reformatorischen Kirchen nur bedingt geteilt wird" und dass eine „Klärung des Taufverständnisses der Baptisten unverzichtbar ist".[8] Das deutet eine richtungweisende Entwicklung an. Zwar würden sich bayerische Lutheraner nicht aus Hannover durch die EKD ihre theologischen Themen vorschreiben lassen. Aber das gesamt-landeskirchliche Interesse an einer Lösung anstehender Fragen ist doch dokumentiert.[9]

Die *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche (VELKD)*, von der die bayerischen Lutheraner ein Teil sind, sieht die Möglichkeit der Kirchengemeinschaft mit den „traditionellen Kirchen" unter folgender Bedingung: „Wenn mit anderen Kirchen eine Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums festgestellt werden kann, ist für die lutherische Kirche Kirchengemeinschaft mit ihnen möglich. Das ist der Fall, wenn die beteiligten Kirchen gemäß ihrem Bekenntnis und ihrer Ordnung entsprechend CA 7 mit dem Evangelium und den Sakramenten umgehen. Dann können die Kirchen dem dadurch Rechnung tragen, dass sie untereinander Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament erklären und praktizieren ... Kirchengemeinschaft ist dort ausgeschlossen, wo das gemeinsame Verständnis des Evangeliums nicht als gegeben anerkannt werden kann."[10]

Beim vorgelegten *lutherisch-baptistischen Text* ist durch seine Gedankenführung, Argumentation und Schwerpunktsetzung unschwer zu erkennen, dass der Anstoß zu diesem neuen, auf regionaler Ebene geführten Lehrgespräch eine Folge der oben erwähnten *Leuenberger Konsultationen* im engeren wie im weiteren Sinne ist.

---

der Präambel der Verfassung des BEFG eine „zusammenfassende Auslegung der Heiligen Schrift" und wird als „Glaubensbekenntnis" bezeichnet.

[8] *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland:* Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Hannover 2001, 12 f.

[9] Natürlich kann die EKD nicht einseitig feststellen, was „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" ist. Sie kann das „landeskirchliche Verständnis" formulieren. Die Feststellung des „evangelischen" Verständnisses kann nur von allen betroffenen „evangelischen Kirchen", also Landes- und Freikirchen, gemeinsam erfolgen. Diese Aufgabe steht noch aus.

[10] *Hans Krecht / Matthias Kleiminger:* Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, 6. überarbeitete und ergänzte Aufl. 2006, 48 f.

Viel Bewegung seit dem Leuenberg Abschluss 1973

Ursprünglich war Leuenberg „die Ausgangsbasis für ein Rückgängigmachen der Exkommunikation aus der Reformationszeit" zwischen Lutheranern und Reformierten. So waren die Lehrgespräche anfangs „als ein Mittel gedacht, die noch sehr lose Kirchengemeinschaft zwischen diesen Kirchen zu festigen". Mit dieser Positionierung hat der damalige Leuenberg Präsident Wenzel Lohff in einem Brief an den Europa-Sekretär der Britischen Methodistenkirche Peter Stephens dessen Anfrage nach einer methodistischen Beteiligung abgelehnt. „Dies schiene uns ein neuer Schritt zu sein," schrieb Professor W. Lohff, „und die Annahme der Konkordie schiene uns wegen der Bedeutung im Netz der lutherisch-reformierten Beziehungen nicht unbedingt geeignet zu sein, diesen Schritt zu konkretisieren."[11]

Inzwischen hat die nunmehr als *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)* firmierende Kirchengemeinschaft unübersehbare Schritte getan.

Mit der 1973er Konkordie sind die territorial organisierten Konfessionskirchen zunächst aus einer Art politisch bedingter, regionaler und konfessioneller Selbstisolierung herausgetreten. Leuenberg stellte erstmals ein von lutherischem Denken bestimmtes Instrumentarium mit einem Weg zur Herstellung von Kirchengemeinschaft zu Verfügung. Die Konkordie ermöglichte es den Gliedkirchen der EKD, nun z. B. bei den jährlichen Synoden gemeinsam das Abendmahl zu feiern. Voraussetzung für die Teilnahme an der Kirchengemeinschaft war eine Zustimmungserklärung zu den Leuenberger Ergebnissen, die in Genf hinterlegt wurde. Das hieß: Kirchengemeinschaft als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft wurde erklärt durch *Zustimmung*.

Schritte der Entwicklung für die Aufnahme der Methodisten

Eine Weiterentwicklung trat ein, als die methodistischen Kirchen in Europa einen neuen Anlauf zur Mitgliedschaft für erforderlich hielten. Die *Evangelische Europäische Versammlung in Budapest 1992* hatte zur Folge, dass die *Leuenberger Gemeinschaft* auf Wunsch der EKD – um nicht eine zweite protestantische Ebene zu schaffen – zugleich das europaweite Vertretungsorgan evangelischer Kirchen neben dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und der Gemeinschaft der Orthodoxen unter der Führung des Patriarchen von Konstantinopel werden sollte. Weil die Methodisten mit am europäischen Tisch sitzen wollten, auch um Minderheitenrechte im Blickfeld zu behalten, mussten sie die Frage einer Leuenberg-Mitgliedschaft neu stellen. Nach ihrer Aufnahme der Gespräche 1994 wurde der Beitritt 1997 vollzogen. Den Methodisten war die volle Kirchengemeinschaft ein so wertvolles ökumenisches Gut, dass sie diese nicht einseitig durch eine *Zustim-*

[11] Brief des Präsidenten des Koordinierungsausschusses für die Leuenberger Lehrgespräche, unterzeichnet von W. Lohff und D. van Allmen v. 13. April 1977. Veröffentlicht von *Karl Heinz Voigt:* Die EmK und die Leuenberger Konkordie (Quellen). In: EmK Geschichte, 28. Jg. (2007), Heft 2, 64–66.

mungserklärung begründen wollten. Sie legten Wert auf ein förmliches *Aufnahmeverfahren*, in dem die bereits beigetretenen Leuenberg-Mitgliedskirchen ihre Zustimmung zur Aufnahme der Methodisten geben sollten. Natürlich gingen diesem Verfahren theologische Gespräche voraus, die eine grundsätzliche Übereinstimmung festgestellt hatten.

Neue Elemente im lutherisch-baptistischen Dialog

Inzwischen sind weitere Elemente für die ökumenische Konsensfindung entwickelt. Ohne die Anwendung der Methode eines *differenzierten Konsenses* wäre die Rechtfertigungserklärung 1999 in Augsburg wohl kaum möglich gewesen.

Die Analyse des bayerischen lutherisch-baptistischen Dokuments lässt über die Anwendung des „differenzierten Konsenses" hinaus weitere Entwicklungen erkennen. Es scheint, als hätten diese ihren (ungenannten) Ausgangspunkt in der *Charta Oecumenica*. Dort kam es zu einer *öffentlichen gegenseitigen Selbstverpflichtung* gegenüber den ökumenischen Partnern – und natürlich auch darüber hinaus. In dem Ergebnis aus Bayern ist ein weiterer Schritt erkennbar. Er erfolgt in einer Form, die man als eine *gegenseitige In-Pflichtnahme* aufgrund formulierter *Empfehlungen* der beiden Partner in einzelnen konkreten Fällen bezeichnen könnte. Den Gipfel der gegenseitigen Erwartungen und Zumutungen bilden Aspekte der Taufpraxis. Die gegenseitigen „In-Pflichtnahmen" zielen auf die praktische Durchführung von Konsequenzen aus den Gesprächen hin, die von einem gegenseitigen Vertrauensvorschuss getragen sind. Das zeigen in dem Dokument der bayerischen Lutheraner und bayerischen Baptisten einige jeweils korrespondierende Hinweise, in denen beide Partner insbesondere „Voneinander lernen und miteinander glauben" wollen.

Kirchengemeinschaft 1987 und 2010

Auf diese offensichtlich neue Dimension weisen Sprache und Struktur der regional erzielten Dialog-Ergebnisse hin. Ein Vergleich mit dem ebenfalls auf Leuenberger Basis erreichten Ergebnis zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland (EmK) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen in Deutschland (VELKD) kann das konkretisieren und zugleich den ökumenischen Fortschritt zeigen.

Am 20. Mai 1985 wurden die bilateralen Gespräche zwischen der EmK und der VELKD mit einem „*Abschlussbericht*" an die beteiligten Kirchen beendet. Vorher gab es 1982 bereits einen „Bericht" über die Lehrgespräche.[12] Das bayerische Ergebnis ist dagegen als „*Konvergenzdokument*" veröffentlicht. Während ein „Abschlussbericht" in einer Art *Konsens*papier einen Punkt setzt, vermittelt ein „*Kon-*

[12] Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Eine Dokumentation der Lehrgespräche und Beschlüsse der kirchenleitenden Gremien (in: AKf, EmK und VELKD), Hannover / Stuttgart 1987, 13 ff u. 25.

*vergenz*dokument" eher den Eindruck eines Doppelpunktes für einen gemeinsamen weiteren Weg, der konvergierend aufeinander zuführt. In dem VELKD-EmK-Abschlussbericht werden für „einen weiteren Gang gemeinsamer Lehrgespräche" vier Themenfelder benannt, „die keinen kirchentrennenden Charakter haben". Damit sind weiter zu entwickelnde Klärungen und Konsequenzen klar formuliert. Das „Konvergenzdokument" begrenzt die Aussagen fast ausschließlich auf die Konvergenzen in theologischen Fragen. Volle Kirchengemeinschaft schließt aber auch, und das darf keine Seite übersehen, kirchenrechtliche Konsequenzen ein. Diese waren für die weiteren Gespräche zwischen der VELKD und der methodistischen Kirche in Aussicht gestellt.[13]

Volle Kirchengemeinschaft hat Konsequenzen für beide Seiten

Wie notwendig die *Klärung der kirchenrechtlichen Inhalte* gerade für die Kirchenglieder der Minderheitskirchen ist, erleben diese in konkreten zwischenkirchlichen Begegnungen. Besonders bei arbeitsrechtlichen Fragen, wenn es z. B. um Anstellungen für die Kindergärten geht oder die Belassung einer früher ausgesprochenen Vokation für Religionslehrer bei einem Kirchenwechsel, muss die volle Kirchengemeinschaft eine neue Rechtsbasis begründen. Ebenso ist die Frage des Konfessionswechsels ohne einen Kirchenaustritt als Übertritt rechtlich zu klären.[14] Einerseits weil das aus theologischer Klarheit aufgrund der gegenseitigen Anerkennung konsequent ist, andererseits damit eine aus der Landeskirche ausgetretene, in eine Kirche mit Kirchengemeinschaft übergetretene Person nun nicht mehr als Kirchenzuchtmaßnahme vom landeskirchlichen Abendmahl ausgeschlossen werden kann, weil dieses die Kirchengemeinschaft wieder aufhebt. Die Praxis zeigt: Der Abschluss von Lehrgesprächen und die Erklärung von Kirchengemeinschaft ist immer erst ein Anfang, der mit Leben gefüllt werden muss.

Eine ungewöhnliche Partnerschaft

Auch in der Ausgestaltung ihrer Kirchenstrukturen zur möglichen verbindlichen Partnerschaft liegt noch einige Arbeit auf dem Tisch der Ökumeniker. In Bayern begegneten sich zwei Kirchen völlig unterschiedlicher Struktur. Einerseits die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern. Sie ist bischöflich verfasst. Auf Beschluss des Landeskirchenrates wurde die Arbeitsgruppe eingerichtet. Für die Rezeption der Ergebnisse und die Bereitschaft zum Vollzug voller Kirchengemein-

[13] Zu den in Aussicht genommenen weiterführenden Lehrgesprächen ist es bisher nicht gekommen, obwohl seitens der EmK verschiedene Versuche gemacht wurden, gerade die Frage des Übertritts einer Klärung zuzuführen.

[14] *Karl Heinz Voigt:* Übertritt und Übertrittsregelungen – Zwischenkirchliche Probleme und ökumenische Perspektiven aus freikirchlicher Sicht. In: *Athanasios Basdekis / Klaus Peter Voß* (Hg.): Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene? Frankfurt a.M. 2004, 43–57 (auch: 227–232).

schaft gibt es eine klare Struktur. Die Ortsgemeinden werden mit dieser weitgehenden Frage nicht befasst. Das baptistische Gegenüber ist ein Bund von independenten Gemeinden, die weitgehende Rechte haben. Zwar ist baptistischerseits die Einsetzung der Arbeitsgruppe im Benehmen mit dem Präsidium des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden erfolgt, aber die Ortsgemeinden lassen sich ihre Rechte nicht gerne nehmen. So liegt neben dem erreichten Konsens der Arbeitsgruppe nun die Aufgabe vor den Partnern herauszufinden, wie diese zwei Ekklesiologien kompatibel gemacht werden können. Einen früheren Ansatz, den man zu Rate ziehen wird, gibt es. Von 1989 bis 1992 hat die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) mit den Mennoniten Gespräche geführt, die schließlich zu einer gegenseitigen Einladung zum Abendmahl, zu „Eucharistischer Gastbereitschaft" führten. Hier haben erstmals eine bischöflich verfasste Kirche und die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland mit ähnlichen unterschiedlichen ekklesialen Strukturen,[15] wie sie im bayerischen Dialog vorhanden sind, eine gegenseitig verbindliche Erklärung abgeben können.[16] Es ist für die weitere Entwicklung verbindlicher ökumenischer Vereinbarungen in Deutschland zu hoffen, dass jetzt beide Partner einen Weg zur Rezeption finden, der sich auch später in anderen Gesprächen – z. B. zwischen den Freikirchen – als tragfähig erweist.

Auch andere Aufgaben bleiben

Wenn die Kirchengemeinschaft zwischen Baptisten und Lutheranern hoffentlich zu einem verbindlichen Abschluss gekommen sein wird, stellen sich verschiedene Aufgaben noch dringender. Ich kann sie abschließend nur kurz erwähnen:

(1) Die Tatsache der Kirchengemeinschaft ist in den kirchlichen Ordnungen der beteiligten Kirchen zu verankern.[17]

(2) Allgemein hat sich die ACK-Klausel für die Fragen des Arbeitsrechts bewährt. Es wäre hilfreich zu sehen, dass durch die volle Kirchengemeinschaft die freundschaftliche ACK-Klausel in eine verpflichtende Verbindlichkeit weitergeführt wird.

(3) Die Praxis zeigt, dass nur ein geringer Prozentsatz der Pfarrer und Pfarrerinnen um die volle Kirchengemeinschaft weiß und dass darüber hinaus wenig Kennt-

---

[15] *Rainer Burkart:* Freikirchen im ökumenischen Dialog; in: *Udo Hahn* u. a. (Hg.): Ökumene wohin?, Hannover 1996, 71–79. Vielleicht wäre es hilfreich, Rainer Burkart mit seinen Erfahrungen zu hören als einen der mennonitischen Gesprächsteilnehmer. In seinem publizierten Beitrag weist er auf die Fragestellung hin.

[16] *VELKD:* Bericht vom Dialog VELKD / Mennoniten, Texte der VELKd, Nr. 53 u. 54, 1993 und Eucharistische Gastbereitschaft, Texte aus der VELKD, Nr. 67, 1996.

[17] Die EmK hat in ihrer Lehre, Verfassung und Ordnung die bestehende Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft in § 681 bald nach dem gemeinsamen Vollzug verankert. Auch die damals in Aussicht genommene Möglichkeit einer „Gastmitgliedschaft" und einer „Überweisung" ist von der EmK her einseitig erklärt.

nis darüber besteht, was sie inhaltlich bedeutet. Gerade die gegenseitige „In-Pflichtnahme" erfordert eine umfassende Information, jeweils auch für die nachwachsende Theologengeneration.

(4) Die Kirchenbeamten – insbesondere der Personalabteilungen (Kindergärten usw.) – sind über die kirchenrechtlichen Folgen der Kirchengemeinschaft für ihre Anstellungspraxis besser zu unterrichten.

(5) Im Zusammenhang des Vollzugs der Kirchengemeinschaft mit den Baptisten ist die auf dem Hintergrund der innerlandeskirchlich begonnenen Interpretation der Leuenberger Konkordie als „Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft" nunmehr eine Erweiterung wünschenswert. Die Leuenberger Texte sprechen von „Kanzel- und Sakramentsgemeinschaft". Das bedeutet nunmehr ausdrücklich „Kanzel-, Abendmahls- und *Taufgemeinschaft*".[18]

(6) Schließlich liegt als gesamt-ökumenische Aufgabe aller Beteiligten eine gemeinsame Klärung der inhaltlichen Bedeutung bereits vollzogener Kirchengemeinschaften zueinander auf dem Tisch. Welche praktischen Konsequenzen kann man z. B. aus der gegenseitigen Anerkennung der Ordination ziehen? Es geht also nicht nur um kirchenrechtliche Fragen, sondern auch um inhaltliche im Blick auf die Übereinstimmung und die dadurch möglich gewordenen praktischen Konsequenzen.[19]

In einer Gesellschaft, die sich immer weiter vom christlichen Glauben und von den verfassten Kirchen entfernt, ist jeder ökumenische Schritt, der nicht zuerst kir-

[18] Mit dieser Präzisierung der ursprünglichen, auf CA 7 zurückgehenden Leuenberger Formulierung tritt zusätzlich die Frage ins Blickfeld, auf welchem Wege eine Erweiterung der in Magdeburg am 29. April 2007 erfolgten gegenseitigen Taufanerkennung von bisher 11 ACK-Mitgliedskirchen möglich ist.

[19] Im EmK-VELKD-Dialog hat es zwischen drei Gesprächen in den Jahren 1980 bis 1982 und dann erst wieder 1985 eine erkennbare Pause gegeben. Offensichtlich war das offene Abendmahl bei den Methodisten, das in einer Kirche von Glaubenden und Suchenden auch Nichtgetaufte zur Teilnahme zulässt, das Problem. Damals war auch innerhalb der Landeskirchen eine Debatte zu dieser Frage aufgebrochen, weil es in der damaligen DDR Studentengemeinden gab, die eine Zulassung ohne Taufe praktizierten. In den Lehrgesprächen konnte das aufgetretene Problem überwunden werden, nachdem die Auslegung von CA XIII eine entsprechende Öffnung bei den Lutheranern ermöglichte. Dort heißt es: „Vom Brauch der Sakrament wird gelehrt, daß die Sakrament eingesetzt sind nicht allein darum, daß sie Zeichen seien, dabei man äußerlich die Christen kennen muge, sondern dass es Zeichen und Zeugnus seien gottlichs Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken ..." (Zit. n. der Dokumentation „Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft", S. 22) In dem internationalen Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und dem Weltrat Methodistischer Kirchen (World Methodist Council [WMC]) war darauf hingewiesen worden, dass das Abendmahl als Mittel der Bekehrung heute neu bedacht zu werden verdient.) Das reichte 1985 für die gegenseitige Zustimmung. – In dieser Frage taucht in dem bayerischen Konvergenzdokument die Formulierung auf: „Lutheraner lehren, dass zum Abendmahl nicht alle geladen sind, die teilnehmen wollen, sondern alle, die zu Christus gehören ... darum sind nur alle Getauften zum Abendmahl geladen."

chenpolitische Interessen verfolgt, zu begrüßen und zu fördern. Hinsichtlich der wünschenswerten Rezeption ist eine Beobachtung des römisch-katholischen Systematikers und Ökumenikers Lothar Ullrich von allen Seiten zu bedenken. Er schrieb: Das Hauptproblem in der Rezeption von Konvergenzdokumenten ist, dass „Ergebnistexte einer ökumenischen Konsensbildung" andern nur schwer zu vermitteln seien, „die nicht an dieser Konsensbildung teilgenommen haben".[20] Methodistische Kirchen haben die Erfahrung gemacht, dass die gegenseitig geschenkte Liebe und der eine, durch den Heiligen Geist gewirkte Glaube, gute Voraussetzungen dafür sind, dass – wie es der Prophet Amos einmal bemerkt, „zwei miteinander wandern", weil sie untereinander einig werden. Diese ökumenische Wanderung, während der sich beide Seiten verändern, damit die gewonnenen Einsichten von der Konvergenz zum Konsens führen, kann man nur mit Gebet und hoffnungsvollen Segenswünschen begleiten.

Karl Heinz Voigt

(Karl Heinz Voigt ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und war Mitglied der Ökumene-Kommission der EKD.)

[20] *Lothar Ullrich:* Konsens- und Konvergenzdokumente. In: *Wolfgang Thönnissen* (u. a. Hg.): Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg 2007, Sp. 710.

Bericht von der Plenartagung der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Vom 7. bis 13. Oktober 2009 fand in Griechenland die Plenartagung der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung statt. 120 Delegierte, Laien und Ordinierte, aus der ganzen Welt trafen sich an der Orthodoxen Akademie von Kreta, um unter dem Motto „Berufen, die eine Kirche zu sein" der traditionellen Aufgabe der Kommission nachzukommen: nämlich die Einheit der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und ihr Sichtbarwerden in der Welt zu fördern. Im Zentrum der Konferenz standen drei aktuelle theologische Studien, die sich mit Fragen der Ekklesiologie, mit der Bedeutung der Tradition und der ethischen Urteilsbildung befassen.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung tritt im etwa fünfjährigen Rhythmus zusammen. Im Unterschied zu anderen Kommissionen des ÖRK gehören zu den 120 Mitgliedern auch Vertreterinnen und Vertreter von Kirchen, die nicht zu den Mitgliedskirchen des ÖRK zählen, wie u. a. die römisch-katholische Kirche. Außergewöhnlich erschien die Zusammensetzung der Versammlung, die einen Generationsumschwung einläutete: Fast 80 Prozent der Delegierten nahmen zum ersten Mal an der Plenartagung teil und mit einem Altersdurchschnitt von nur rund 45 Jahren war die Konferenz überraschend jung besetzt. Neue Gesichter gab es schließlich nicht zuletzt in den Leitungsfunktionen des ÖRK: Neben dem 2008 eingeführten Direktor von Glauben und Kirchenverfassung, John Gibaut, der in dieser Funktion auf Kreta seine erste Plenartagung bestritt, war als norwegischer Delegierter und künftiger Generalsekretär Olaf Fykse Tveit vor Ort, dessen Beiträge aufmerksam auf Richtungsweisendes für die künftige ÖRK-Arbeit hin verfolgt wurden. Wollte man diesen Generationswechsel als Zeichen einer Aufbruchstimmung lesen, dann stand diese in gewissem Kontrast zum griechisch-orthodoxen Umfeld der Versammlung, das die Struktur und den Charakter der Konferenz immer wieder deutlich prägte: Eröffnet wurde die Tagung durch den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., dessen Präsenz auf Kreta – mehr gewiss denn die ökumenische Versammlung selbst – für gesellschaftlich und medial hohe Aufmerksamkeit gesorgt hatte. In seiner Begrüßungsansprache buchstabierte er den Einheitsbegriff als „Berufung, Umkehr und Mission" aus. Da die Einheit von Gott immer ein den Kirchen vorgegebenes Geschenk darstelle, sei „das Durchsetzen unserer Vorstellungen – seien sie ‚konservativ' oder ‚liberal' – anderen gegenüber arrogant und heuchlerisch… Echte Demut verlangt von uns vielmehr eine Einstellung, die der Vergangenheit und Zukunft gegenüber offen ist." Nach diesem wegweisenden Aufruf zum selbstkritischen Umgang mit den je eigenen konfessionellen Traditionen machte der am Sonntag der Tagung gefeierte Gottesdienst, den einige der orthodoxen Delegierten mitgestalteten, die bleibenden Trennungen der Kirchen, insbesondere bei der Eucharistie trotz der Gastfreundschaft umso schmerzlicher bewusst.

Diskutiert wurde intensiv die bereits 2005 erschienene Studie „Wesen und Auftrag der Kirche", die sich an verschiedenen neutestamentlich und historisch begründeten Bildern von Kirche, an innerkirchlichen Strukturen und Aufgaben, sowie am kirchlichen Wirken in und für die Welt abarbeitet. Gemäß ihrem Untertitel „Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Darstellung" konstatiert die Studie zunächst stets die ökumenischen Gemeinsamkeiten in den genannten Facetten des Kirchenverständnisses, um dann jeweils in einem „grauen Kasten" auf die noch strittigen Fragen und unterschiedlichen Positionen hinzuweisen. Nach dem nun mehrjährigen Diskussionsprozess, in dem die Mitgliedskirchen zu der Studie Stellung nehmen konnten, hatte die Plenarversammlung auf Kreta die Aufgabe zu beraten, in welcher Weise mit dem Dokument in Zukunft verfahren werden sollte. Im Lichte der thematisch einführenden Vorträge, insbesondere der lateinamerikanischen und indischen Perspektiven von Jorge A. Scampini und Geevarghese Coorilos, rückten dann weniger einzelne Textpassagen oder „graue Kästen" ins Zentrum der Diskussionen als eine grundsätzliche Frage: Leisten die Studie „Wesen und Auftrag der Kirche" und ihr dogmatisch-theologischer Zugang überhaupt eine angemessene ekklesiologische Beschreibung oder gehen sie am Kirchenverständnis vieler Mitgliedskirchen vorbei? Kritisiert wurden die Trockenheit und der akademische Gestus dieser ökumenisch intendierten Ekklesiologie. Andere, erfahrungsgesättigtere Ansatzpunkte, wie bspw. die Darstellung diakonischer Zielsetzungen, schienen vielen Delegierten in der Beschreibung von Kirche angemessener zu sein.

Kurz gesagt, zielten viele Statements darauf ab – und viele Delegierte bemühten sich gleichwohl, den alten garstigen ökumenischen Graben zwischen Lehre und Dienst nicht wieder aufzureißen, als sollte der Text lieber bei dem „Auftrag" als bestimmenden Faktor des Kirchenverständnisses ansetzen und nicht bei den dogmatischen Überlegungen ihres „Wesens": „The NMC is appreciated for its philosophical imagination, but it needs to be complimented with sociological and poetic imaginations where the text (the Word) takes on flesh and enters the realm of the pain and pathos that the poor and their earth endure."[1] Deutlich wurde in den Diskussionen zweierlei: Zum einen, dass es in der Anfrage nicht darum gehen dürfe, einseitig die dogmatischen Reflexionen mit der Ekklesiologie der Kirchen des Nordens und die missionarischen Zugänge mit dem Kirchenverständnis der Kirchen des Südens zu identifizieren. Zum anderen, dass es einer Konkretisierung der Anfrage bedarf: da die eingeklagten missionarischen Dimensionen des Kirchenverständnisses in „Wesen und Auftrag der Kirche" eigentlich bereits thematisiert werden, erscheinen Überlegungen notwendig, ob der Kritik letztlich weniger inhaltlich als auf der Ebene der Methodik und Präsentation der Studie Rechnung getragen

[1] *Metropolitan Geevarghese Coorilos*, Nature and Mission of the Church: An Indian Perspective (F & O/2009:29), 4. Abrufbar unter: URL: http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/glauben-und-kirchenverfassung-kommission-fuer/x-andere-dokumente-von-konferenzen/plenartagung-kreta-2009.html.

werden muss. Die Ständige Kommission wird die Anregungen in der kommenden Zeit beraten und dann endgültig über das weitere Vorgehen entscheiden.

Während die Studie zur Ekklesiologie im ökumenischen Bearbeitungsprozess weit vorangeschritten ist, handelt es sich bei den beiden anderen diskutierten Studien um neuere Prozesse: „Tradition und Traditionen" widmet sich der Frage nach der Bedeutung von Tradition in den unterschiedlichen Konfessionen. Hinter dem im Deutschen etwas unglücklichen Titel steckt die im Englischen besser abbildbare Differenzierung zwischen der als durchgängig und unverbrüchlich geglaubten „Tradition" („mit großem T") und den „traditions („mit kleinem T"), die als kirchliche und menschliche Entsprechungsversuche hinter ihrem Anspruch stets zurückbleiben müssen. Während für die Orthodoxie, den römischen Katholizismus und die anglikanischen Kirchen der Rekurs auf die Tradition als konstitutiv und selbstverständlich gilt, verlangt die avisierte ökumenische Reflexion das Bedenken der Grundlagen: Als fundamental zeichnet sich entsprechend schon die Entscheidung darüber ab, auf welche Quellen als Zeugnisse des Glaubens zurückzugreifen ist, bevor Überlegungen über ihre Autorität und Auslegung anstehen. Die Studie hält eher offen fest: „Tradition is the dynamic work of the Holy Spirit leading us always back and towards the mind of Christ"[2] und hält es entsprechend für ratsam, das Spektrum der Traditionen von den „Kirchenvätern" auf bedeutende Männer und Frauen der jeweiligen Konfessionen auszuweiten. Wie weit der Weg von dieser theoretischen Möglichkeit bis hin zu einer entsprechenden Umsetzung im ökumenischen Gespräch sein wird, spiegelte sich in einer praktischen Übung, in der sich Delegiertengruppen je einem Glaubenszeugnis nähern sollten: die Quellen blieben rein patristisch.

Für die größte Aufmerksamkeit und Aufregung hatte bereits im Vorfeld das neue Studienprojekt „Ethische Urteilsbildung der Kirchen" gesorgt. Darin solle, so wurde kolportiert, über heiße Eisen wie Homosexualität diskutiert werden und somit sei nicht nur das traditionelle dogmatisch-theologische Aufgabengebiet von „Glauben und Kirchenverfassung" verlassen, sondern vor allem der Streit gerade mit den orthodoxen Kirchenvertretern vorprogrammiert. So mussten die hauptamtlichen Mitarbeiter sowie die Ständige Kommission von Glauben und Kirchenverfassung gegenüber den Delegierten und die wiederum gegenüber der Presse zunächst immer wieder die verzerrte Wahrnehmung zu klären versuchen: Der neue Prozess zielt nicht auf die Beantwortung einzelner ethisch brisanter und kirchentrennender Konflikte, sondern zunächst auf die Erhellung der Methodologie ethischer Urteilsbildung in den unterschiedlichen Konfessionen: Wie beziehen die Kirchen biblische Texte oder andere wissenschaftliche Expertisen ein? Mit welcher Intention nehmen die Kirchen an den gesellschaftlichen Diskursen teil? Welche

[2] Report „The Teachers and Witnesses of the Early Church: a common source of authority, variously received?" 1st-6th September 2008 in Cambridge, United Kingdom, 3. Abrufbar unter: URL: http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/glauben-und-kirchenverfassung-kommission-fuer/x-andere-dokumente-von-konferenzen/plenartagung-kreta-2009.html.

anthropologischen Grundentscheidungen liegen den Positionen zugrunde? Klarheit über die kirchlichen Wege der Urteilsbildung zu erhalten, sie zu vergleichen und möglicherweise gemeinsame Standards zu finden – dies soll den Kirchen dann in zukünftigen ethischen Positionierungen ein Wegweiser sein, wie der ökumenische Horizont mit bedacht werden kann. Mit dem neuen Studienprozess reagiert „Glauben und Kirchenverfassung" darauf, dass sich – nicht allein in der gesellschaftlichen Wahrnehmung – die Möglichkeit ökumenischer Zusammenarbeit oder eben kirchlicher Spannungen zunehmend an ethischen Fragen entscheidet. Dass auf Kreta, wo die ersten Schritte dieses Prozesses gegangen werden sollten, die Diskussionen immer wieder von der avisierten methodologischen auf die konkrete Ebene der Fallbeispiele zu Homosexualität, Proselytismus, Stammzellen und Globalisierung kippten, zeigte eindrücklich, wie tief diese Themen die konfessionellen Identitäten berühren.

Die Plenarversammlung bietet den Delegierten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die Möglichkeit, eine Woche lang über Kirchenverbindendes und Kirchentrennendes zu diskutieren, ohne zu definitiven Abstimmungsergebnissen kommen zu müssen. Mehrfach wurde dies indes nicht als Chance betrachtet, sondern als Fehlentschluss, so dass an den ÖRK appelliert wurde, der Plenarversammlung ihren alten Status zurückzugeben. Durch die intensiven Umstrukturierungen innerhalb des ÖRK nach Harare 1998 fungiert die Kommission nicht mehr als Entscheidungs-, sondern als Beratungsgremium, dessen konkrete Arbeitsform und Aufgabe noch, wie John Gibaut in seinem Bericht formulierte, „in Arbeit" sind. Man mag nur vermuten, ob genau diese geringere Relevanz der Plenarversammlung auch ein Grund für das Fernbleiben vieler bisheriger Delegierter und somit letztlich für den Generationswechsel ist. Die zahlreichen bleibenden und neuen Aufgaben, die sich mit dem Ruf, „die eine Kirche zu sein" verbinden, können zweifellos viel Schwung gebrauchen.

Stefanie Schardien

(Prof. Dr. Stefanie Schardien hat am Institut für Evangelische Theologie der Universität Hildesheim die Juniorprofessor für Systematische Theologie inne.)

In memoriam

Professorin Dr. Fairy v. Lilienfeld (1917–2009)

Am 12. November 2009 verlor die Evangelische Kirche in Deutschland nicht nur eine wichtige Zeitzeugin für die Rolle der Kirchen im Kalten Krieg, sondern auch eine große Kennerin der Orthodoxie und praktizierende Ökumenikerin: Professorin Dr. Fairy von Lilienfeld.

Am 4. Oktober 1917 war sie in Riga in eine baltendeutsche Familie hinein geboren worden. Hier erhielt sie wichtige Grundlagen für ihre spätere Spezialisierung, obwohl zunächst wenig auf ihre spätere Karriere hin deutete. Schon 1918 musste die Familie vor der Roten Armee aus Riga fliehen, im Zweiten Weltkrieg dann aus Stettin.

Nachdem Fairy von Lilienfeld zunächst an einer Übersetzerschule Englisch, Französisch und Spanisch gelernt hatte, nahm sie nach Kriegsende (1947–1951) in Jena ein Slawistikstudium auf, mit Philosophie und Germanistik als Nebenfächer. Das war für sie ein Neuanfang und eine Neuausrichtung nicht nur ihres beruflichen, sondern auch ihres privaten Lebens. Im Krieg hatte sie bald nach der Heirat ihren Mann verloren wie auch ihren Bruder. Ihr Vater starb 1946 und ihre kleine Tochter schließlich 1949. Sie meisterte diese Schicksalsschläge mit Hilfe ihres Glaubens, der sie in verschiedenen Situationen in Opposition zum jeweiligen Regime brachte. Da sie aus diesem Grunde nicht Assistentin ihres Slawistik-Professors werden konnte, nahm sie 1953 am Katechetischen Oberseminar zu Naumburg das vier Jahre dauernde Theologiestudium auf, während dessen sie, wie sie sagt,[1] aufgrund ihrer slawistischen Vorbildung gedrängt wurde, sich mit der Theologie der Ostkirche zu beschäftigen. Schließlich schrieb sie eine Dissertation über „Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III." (Promotion 1961; veröffentlicht 1963) und wurde Dozentin für Kirchengeschichte in Naumburg. 1962 wurde Fairy von Lilienfeld in der Evangelischen Landeskirche von Sachsen-Anhalt ordiniert und 1966 aus der DDR an die Theologische Fakultät der Universität Erlangen berufen. Sie erhielt den neu eingerichteten Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, den sie bis zu ihrer Emeritierung 1984 innehatte. Damit war sie die erste Frau, die in Westdeutschland einen theologischen Lehrstuhl erhielt und wurde später die erste Dekanin.

Bekannt und für die deutsche lutherische Theologie wichtig wurde Fairy v. Lilienfeld nicht nur durch ihre profunde Kenntnis der Orthodoxie, sondern auch durch die Art und Weise, wie sie es verstand, diese Kenntnis anzuwenden – vor allem im bilateralen theologischen Dialog zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche. 13 Jahre lang (1967–1990) war sie Mitglied der EKD-Delegation für diesen Dialog. Dabei verstand sie sich nicht nur als Beitragende von evangeli-

[1] *Е.М. Верещагин:* Жизнь, церковь, наука н вера, издательство «индрик» 2004, (*E.M. Vereshagin:* Leben, Kirche, Wissenschaft und Glaube, Edition «индрик», Moskau 2004), 97.

scher Seite, sondern immer auch als Brückenbauerin zwischen beiden Seiten: Da sie auf beiden Seiten Wurzeln hatte, konnte sie sehr genau ausmachen, wenn die unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen drohten, das gegenseitige Verstehen unmöglich zu machen. Ihre wohl wichtigste Erkenntnis im Hinblick darauf drückte sie folgendermaßen aus: „Für das gegenseitige Verstehen braucht man Liebe und den Wunsch zu verstehen, den Wunsch, den anderen aufzunehmen."[2]

Ökumene war für sie eine unabdingbare Notwendigkeit angesichts der Probleme des Jahrhunderts. Sie konzentrierte dies auf die Gespräche mit der Orthodoxie und wurde auch in die Dialogkommission für den internationalen Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Gesamtorthodoxie berufen. Für sie war es klar, dass es keine Einigung im Sinne einer Gleichmacherei geben kann, aber dass beide Seiten voneinander lernen können. Dabei ging es ihr nicht nur um das Lernen ihrer eigenen Kirche, sondern umgekehrt machte sie sehr deutlich, wo sie die Defizite der Orthodoxie sah. Sie scheute sich nicht, den Umgang der Orthodoxen mit der Tradition zu kritisieren oder deren Hang zum Nationalismus.

Fairy von Lilienfeld war der Meinung, die Orthodoxie sei nicht einfach aus Büchern zu vermitteln, sondern aus der lebendigen Anschauung. Und dies setzte sie nicht nur in ihren eigenen zahlreichen Reisen um, sondern auch in ihren Lehrveranstaltungen, in denen sie die Studierenden in orthodoxe Gottesdienste mitnahm und ihnen die Begegnung mit orthodoxen Christen ermöglichte. Ihre Kenntnis der Orthodoxie basierte daher auf zahlreichen Bekanntschaften und Freundschaften, und nicht zufällig ist Fairy von Lilienfeld bis heute die einzige Frau, die einzige Ausländerin und die einzige Nicht-Orthodoxe, die 1985 als Ehrenmitglied in die Moskauer Geistliche Akademie aufgenommen wurde. Dies wie auch die Orden, die sie von der Russischen Orthodoxen Kirche erhielt, zeugen von dem Ansehen, das sie sich durch ihre Kontakte dort erworben hatte.

Ihre letzten Jahre verbrachte sie in Erlangen und in Höchstadt an der Aisch, wo es zwar ruhiger um sie wurde, aber sie immer noch ihre alten Kontakte soweit wie möglich pflegte. Ihre Wirkung wurde anlässlich ihres 90. Geburtstages in zwei Veranstaltungen in Erlangen gewürdigt,[3] an denen zahlreiche Kollegen, ehemalige Schüler und sonstige Wegbegleiter/innen anwesend waren. Ihr Tod fiel in das Jahr

---

[2] Ebd., 306. Vgl. auch Fairy von Lilienfeld, Vorbildgestalten evangelischer Frömmigkeit im 20. Jahrhundert, in: Taufe – Neues Leben – Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Studienheft 6, hg. v. Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1970, 167–181, 167: „Um wirklich unseren Glauben in echter Gemeinschaft miteinander zu bekennen, bedarf es der brüderlichen Liebe. Um sich aber zu lieben, muss man sich auch kennen und verstehen…"

[3] Dokumentiert durch *Ruth Albrecht:* Fairy von Lilienfeld, in: ÖR 1/2008, 101–103 sowie *Dagmar Heller:* Einander verstehen – Über das anvertraute Erbe aus den Orthodoxiedialogen, in: ÖR 3/2008, 358–362 sowie *Gerd Stricker:* Professorin Fairy v. Lilienfeld, in: G2W. Glaube in der 2. Welt, 5/2008, 22f.

des 50. Jubiläums des Dialogs zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche, das überschattet wurde durch Entwicklungen, die eine neue Entfremdung zwischen beiden Seiten zur Folge hatten. Es bleibt zu hoffen, dass die Erinnerung an Fairy von Lilienfeld beide Seiten dazu anregt, diesen Dialog fortzuführen, vielleicht auch in neuer Gestalt.

Dagmar Heller

(Pfarrerin Dr. Dagmar Heller ist Dozentin für Ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut Bossey und Leiterin des Forschungsprogramms für Faith and Order beim Ökumenischen Rat der Kirchen und Mitherausgeberin der Ökumenischen Rundschau.)

Gestern – heute – morgen

Die gemeinsame Arbeitsgruppe (JWG) der katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hat ihre diesjährige Arbeitstagung vom 12. bis 19. Oktober im spanischen Cordoba abgehalten. Die JWG, in der Vertreter der Katholiken mit einem großen Spektrum der Mitgliedskirchen des Weltkirchenrats zusammenarbeiten, ist nach ÖRK-Angaben eines der umfassendsten ökumenischen Instrumente.

Das Thema *„Kirche, Staat und die Herrschaft des Rechts"* stand im Mittelpunkt einer ökumenischen Konferenz im serbischen Novi Sad am 19. und 20. Oktober. Die Tagung hatte das Motto „Dass Gerechtigkeit und Friede sich küssen" (Ps. 85, 10–11). Beteiligt waren neben Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD die serbisch-orthodoxe Diözese für Mitteleuropa, die römisch-katholische Erzdiözese Belgrad und die Konrad-Adenauer-Stiftung.

Mit einem Festakt und einem Ökumenischen Gottesdienst in Augsburg haben katholische, lutherische und methodistische Christen am 30. und 31. Oktober die *Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vor zehn Jahren* gewürdigt. Kardinal Karl Lehmann hielt den Festvortrag, Ansprachen hielten Landesbischof Johannes Friedrich, Kurienkardinal Walter Kasper, Generalsekretär des Lutherischen Weltbunds Ishmael Noko und der emeritierte Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Walter Klaiber.

Das *Selbstverständnis der Freikirchen* stand im Mittelpunkt der zweiten diesjährigen Mitgliederversammlung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) am 24. und 25. November in Friedensau (bei Burg). Unter der Fragestellung „Was ist Evangelisch?" wurden Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Selbstverständnis der 14 Mitglieds- und Gastkirchen deutlich. Bischöfin und VEF-Präsidentin Rosemarie Wenner erinnerte daran, dass die VEF die älteste ökumenische Plattform in Deutschland sei und in ihr seit Jahrzehnten Freikirchen mit unterschiedlicher Prägung zusammenarbeiten.

Zum ersten Mal seit mehr als zehn Jahren ist in Chambésy am Genfer See am 9. Dezember wieder die *Vorbereitungskommission für ein orthodoxes Reformkonzil* zusammengekommen. Eine solche „Heilige und Große Synode der Orthodoxen Kirche" hatte es seit dem 9. Jahrhundert nicht mehr gegeben. In den späten 1990er Jahren schien das Konzil schon greifbar nahe zu sein. Doch Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Kirchenstruktur zwischen dem federführenden Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Russischen Orthodoxen Kirche unterbrachen den konziliaren Prozess.

Kirchenführer verschiedener Konfessionen und Politiker haben Grußworte an die Teilnehmer des *Taizé-Jugendtreffens* gerichtet, das vom 29. Dezember bis 2. Januar im polnischen Poznan (Posen) stattfand. Es kamen mehr als 30.000 Jugendliche. Das nächste christliche Europäische Jugendtreffen findet vom 28. Dezember 2010 bis zum 1. Januar 2011 in Rotterdam statt.

„Heilige Wasser – Wasser, Gottesdienst und Gebet" heißt das Thema der diesjährigen Bibelbetrachtungen für die

Fastenzeit (15. Februar bis 4. April), die das Ökumenische Wassernetzwerk, dessen Sekretariat im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf angesiedelt ist, vorbereitet.

Jedes Jahr am ersten Freitag im März feiern Christen verschiedener Konfessionen auf der ganzen Welt den *Weltgebetstag der Frauen*. Die ökumenischen Gottesdienste in mehr als 180 Ländern der Erde sollen das Verständnis für Menschen aus anderen Kulturen und das Zusammengehörigkeitsgefühl aller Christen stärken. Die Liturgie zum *Weltgebetstag 2010* kommt aus *Kamerun*. Die Frauen des zentralafrikanischen Landes berichteten dabei von ihrem Kampf um das tägliche Überleben. Zu der ökumenischen Feier am 5. März werden in deutschen Kirchengemeinden bis zu einer Million Teilnehmer erwartet.

Am traditionellen *Ökumenischen Kreuzweg der Jugend* wollen am Freitag vor Palmsonntag (26. März) bundesweit erneut rund 60.000 junge Christen teilnehmen. Der Jugendkreuzweg will junge Menschen im Glauben stärken und Grenzen zwischen Konfessionen, Pfarreien, Kirchengemeinden, Generationen und Ländern überwinden. Die Aktion, die an das Leiden Jesu vor seinem Tod am Kreuz erinnert, begann 1958 als „Gebetsbrücke" zwischen jungen katholischen Christen in der Bundesrepublik und der ehemaligen DDR. Seit 1972 wird der Kreuzweg ökumenisch gebetet. Er gehört heute zu den größten ökumenischen Jugendaktionen.

Für den 2. *Ökumenischen Kirchentag (2. ÖKT) in München* (12.–16. Mai) werden rund 3.000 Veranstaltungen vorbereitet. Weit über 100.000 Christinnen und Christen aus Deutschland und der ganzen Welt werden erwartet. Landesweit werben derzeit Plakate für die Teilnahme, der Einladungsprospekt ist in alle Welt verschickt worden. Das Kampagnenmotiv auf den Plakaten und Publikationen verbildlicht das Leitwort des 2. ÖKT „Damit ihr Hoffnung habt": Zwei Mädchen laufen wie selbstverständlich über die Wasseroberfläche des Chiemsees. Anmelden können Sie sich im Internet unter www.oekt.de/anmelden, direkt beim Teilnehmerservice unter der Servicenummer 089 559 997 337 oder per E-Mail an teilnehmerservice@oekt.de. Viele weitere Informationen sowie umfangreiches Werbematerial zum Herunterladen stehen im Internet unter www.oekt.de bereit.

Der alle zwei Jahre stattfindende *Ökumenische Studienkurs der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD* greift in diesem Jahr vom 13. bis 18. Juni im Bildungshaus St. Ursula in Erfurt das Motto des ÖKT auf und steht unter dem Titel „Damit ihr Hoffnung habt: Sterben – Tod – Leben". Die Tagung richtet sich an evangelische Pfarrer(innen) sowie katholische Priester, Pastoralassistenten(innen)en und Gemeindereferent(inn)en. Der Kurs soll mit einer soziologischen und gesellschaftlichen Annäherung an das Thema beginnen, diese Erfahrungen von der praktischen Theologie her deuten und sie exegetisch, systematisch und liturgisch reflektieren.

Landesbischof Friedrich Weber, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), hob in einem Gespräch mit epd die *Bedeutung der ACK für das christliche Leben in Deutschland und als ökumenische Plattform* hervor. Die organisatorische und inhaltliche Erneuerung sei so gut wie abgeschlossen und mit Elisabeth Dieckmann verfüge die ACK wieder über eine kenntnisreiche Geschäftsfüh-

rerin. Von den vier Referentenposten in der Ökumenischen Centrale in Frankfurt am Main seien drei aus den kirchlichen Traditionen römisch-katholisch, orthodox und freikirchlich inzwischen neu besetzt, die evangelische Referentenstelle noch offen. Erstmals wird die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen Weber zufolge im nächsten Jahr einen zentralen Tag der Schöpfung feiern. Dieser ökumenische Schöpfungstag gehe auf eine Anregung der orthodoxen Kirche zurück und soll am ersten Freitag im September stattfinden.

Von Personen

Hubert Bour, Domkapitular der Diözese Rottenburg, ist zum neuen Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg als Nachfolger des evangelischen Prälaten *Helmut Barié* für drei Jahre gewählt worden.

Angela Berlis ist als Nachfolgerin von *Urs von Arx* zur außerordentlichen Professorin für Geschichte des Altkatholizismus und Allgemeine Kirchengeschichte an die Christkatholisch-Theologische Fakultät der Universität Bern berufen worden, nachdem der Lehrstuhl ein Jahr vakant war.

John Nduna ist neuer Generalsekretär des neuen weltweiten kirchlichen Zusammenschlusses „ACT Alliance". Die evangelischen Hilfswerke „Brot für die Welt" und Diakonie Katastrophenhilfe sind Mitglieder des Netzwerks. Zur Stellvertreterin wurde die Neuseeländerin *Jill Hawkey* bestimmt.

Hans-Jörg Urban, früherer Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, ist von Papst Benedikt XVI. mit dem Silvesterorden ausgezeichnet worden. Geehrt werden damit seine Verdienste um die Ökumene und die Arbeit für die Verständigung der Kirchen.

Alois Glück, CSU-Politiker und früherer bayerischer Landtagspräsident ist neuer Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK). Dessen Herbstvollversammlung wählte ihn mit 169 von 189 Stimmen zum Nachfolger von Hans Joachim Meyer.

Karl-Hinrich Manzke, neuer Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe, wurde am 9. Januar in Bückeburg offiziell in sein Amt eingeführt.

Olav Fykse Tveit wurde mit einem Gebetsgottesdienst am 11. Januar im Ökumenischen Zentrum in Genf als Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in sein Amt eingeführt.

Konrad Raiser, von 1993 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, erhielt am 18. Januar die Ehrendoktorwürde vom Fachbereich Ev. Theologie der Universität Hamburg. Raiser wurde für seine Verdienste um die theologische Profilierung des ÖRK und die Impulse, die er für die Ökumene insgesamt und das ökumenische Bewusstsein der deutschen Kirchen gegeben hat, geehrt.

Heike Koch, Pfarrerin, wird neue Leiterin des Amtes für Ökumene, Mission und kirchliche Verantwortung (MÖWe) der Evangelischen Kirche von Westfalen. Sie tritt am 1. Februar 2010 die Nachfolge von Pfarrer *Peter Ohligschläger* an, der in den Ruhestand geht.

Katrin Göring-Eckardt, Bundestagsvizepräsidentin, wird Präsidentin des 33. Deutschen Evangelischen Kirchen-

tags 2011 in Dresden, Sie übernimmt das Amt der Kirchentagspräsidentin von *Karin von Welck*. Der Kirchentag in Dresden findet vom 1. bis 5. Juni 2011 statt.

Werner Luttermann, Generalvikar, ist in sein Amt als Kirchenbeauftragter des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland bei der Bundesregierung und den im Bundestag vertretenen Parteien sowie als Pfarrer der alt-katholischen Gemeinde Berlin eingeführt worden. Zuvor war er Pfarrer der alt-katholischen Gemeinde in Bonn.

Metropolit Emmanuel (Griechisch-Orthodoxe Kirche in Frankreich) wurde vom Zentralausschuss der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) turnusgemäß zum neuen Präsidenten gewählt. Zu Vizepräsidenten wählten die Delegierten am 16. Dezember in Genf Oberkirchenrätin *Cordelia Kopsch* aus der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sowie den anglikanischen Bischof *Christopher Hill*.

Irinej (Gavrilovic) von Nis wurde zum neuen Patriarchen der Serbisch-Orthodoxen Kirche gewählt. Er wird Nachfolger von Patriarch Pavle I., der am 15. November im Alter von 90 Jahren verstarb.

Franz-Josef Overbeck, neuer Bischof von Essen, ist als Nachfolger *von Felix Genn*, der Bischof von Münster geworden ist, am 10. Januar mit einem Festgottesdienst in sein Amt eingeführt worden.

Klaus Sturm ist als Nachfolger von *Jan-A. Bühner*, der das Amt seit 1997 innehatte, am 11. Dezember zum Generalsekretär der Deutschen Bibelgesellschaft mit Sitz in Stuttgart gewählt worden. Ab 1. Januar wird er gemeinsam mit dem kaufmännischen Geschäftsführer Felix Breidenstein die Geschäftsführung bilden.

Joachim Vobbe, seit 1995 Bischof der Alt-Katholischen Kirche, wurde am 1. Februar in den Ruhestand verabschiedet. Ein herausragendes Ereignis seiner 15-jährigen Amtszeit war die Einführung der Frauenordination. Sein Nachfolger ist *Matthias Ring*, bisher alt-katholischer Pfarrer in Regensburg.

Es vollendeten
das 65. Lebensjahr:

Maria Jepsen, 1992 als erste Bischöfin der Welt zur Bischöfin der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche für den Sprengel Hamburg gewählt worden, 2002 für weitere zehn Jahre in ihrem Amt bestätigt, am 19. Januar;

das 70. Lebensjahr:

Hans-Martin Barth, emeritierter Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Marburg, Gründer der Forschungsstelle Ökumenische Theologie in Marburg, von 1997 bis 2009 Präsident des Evangelischen Bundes, am 17. Dezember;

Christian Krause, früherer Präsident des Lutherischen Weltbundes (LWB) und braunschweigische Landesbischof, am 6. Januar;

Alois Glück, Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und katholischer Präsident des Zweiten Ökumenischen Kirchentages, am 24. Januar;

das 75. Lebensjahr:

Eberhard Jüngel, emeritierter Tübinger Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie und einer der führenden evangelischen Theologen der Gegenwart, am 5. Dezember;

Jan Paulsen, Präsident der Weltkirchenleitung (Generalkonferenz) der Siebenten-Tags-Adventisten in Silver

Spring, Maryland/USA seit 1999, am 5. Januar.

Verstorben sind:

Hubertus Brandenburg, früherer katholischer Bischof von Stockholm von 1978 bis 1998, stellvertretender Vorsitzender der Nordischen Bischofskonferenz, im Alter von 85 Jahren, am 4. November;

Fairy von Lilienfeld, emeritierte evangelische Theologin, Inhaberin des Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen von 1966 bis 1984, im Alter von 92 Jahren, am 12. November (s. Nachruf i.d.H. S. 133 ff);

Pavle I. Stojcevic, Patriarch der Serbisch-Orthodoxen Kirche, im Alter von 95 Jahren, am 19. November;

Josef Voß, Weihbischof im Bistum Münster und Migrationsexperte der Deutschen Bischofskonferenz, maßgebliche Beteiligung an der Formulierung des „Gemeinsamen Wortes der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht", im Alter von 72 Jahren, am 16. Dezember;

Edward Schillebeeckx, niederländischer und einer der weltweit bedeutendsten katholischen Theologen, Berater beim II. Vatikanischen Konzil und langjähriger Ratgeber der holländischen Bischöfe, im Alter von 95 Jahren, am 23. Dezember.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Esther R. Suter, Wichtige Weichen gestellt. Nachbetrachtungen zur Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses in Genf, KNA-ÖKI 37/09, 3–5;

Samuel Kobia, Der Mut zur Hoffnung und die Zukunft der ökumenischen Bewegung. Bericht vor dem Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), KNA-ÖKI 37/09, Dokumentation 15/09, 1–19;

Konrad Raiser, Angst vor den entscheidenden Schritten. Zur gegenwärtigen Lage der Ökumene, KNA-ÖKI 43/09, Dokumentation Nr. 18, 1–12;

Marlies Mügge, Der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt. Zehn Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, KNA-ÖKI 42/09, 8–9;

Norbert Zonker, Ökumenischer „Meilenstein". Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre vor zehn Jahren unterzeichnet, KNA-ÖKI 44/09, 13–14;

Friedrich Weber, Ökumenische Dimension der Lutherdekade bekräftigt. Stellungnahme des Catholica-Beauftragten der VELKD, KNA-ÖKI 47/09, 3–4;

Gerhard Feige, Einige neue katholische Thesen zur Ökumene. Veröffentlicht zum Reformationstag 2009, KNA-ÖKI 50/09, Dok Nr.24, 1–4;

J. Georg Schütz, „... und ihr seid Zeugen!" (Lukas 24,48). Gebetswoche für die Einheit der Christen 2010 erinnert an die 1. Weltmissionskonferenz, KNA-ÖKI 1–2/10, 3–7;

Dorothea Sattler, Mit Geist und Lust. Erfahrungen aus der Weltgebetstagsarbeit für die Zukunft fruchtbar machen. Thema der Woche, KNA-ÖKI 1–2/10, 1–8;

Albert Gerhards, Eine einzigartige Gemeinschaft. Das italienische Kloster Bose als ökumenisches Hoffungszeichen, HerKorr 10/09, 529–533;

Ulrich Ruh, Welche Ökumene? HerKorr 12/09, 595–597;

Birgitta Kleinschwärzer-Meister, Ökumenische Dialoge – nur ein Glasperlenspiel? Überlegungen zur Rezeption von Dialogergebnissen, UnSa 3/09, 192–209;

Dagmar Heller, Neuere Entwicklungen in der Ökumene. Das Beispiel des „Globalen Christlichen Forums", UnSa 3/09, 210–218;

Martin Maier SJ, Ökumene der Märtyrer. Anstöße aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, UnSa 3/09, 233–243.

II. Dialog

Norbert Zonker, Geschichte des Erfolgs oder des Scheiterns? Russisch-Orthodoxe und Lutheraner setzen akademischen Dialog fort, KNA-ÖKI 50/09, 3–5;

Ferdinand R. Gahbauer, Gemeinsames und Trennendes. Vor 30 Jahren begann der orthodox-katholische „Dialog der Wahrheit", KNA-ÖKI 36/09, Thema der Woche, 1–12.

III. Menschenrechtsdebatte

Frank Mathwig, Menschenrechte und Ökumene. Zur Diskussion zwischen ROK und GEKE, G2W 10/09, 22–24;

Barbara Hallensleben, Russische Beiträge zur westlichen Menschenrechtsdebatte, G2W 10/09, 25–27.

IV. Aus der Anglikanischen Kirche

Apostolische Konstitution „Anglicanorum coetibus" über die Errichtung von Personalordinariaten für Anglikaner, die in die volle Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche eintreten, KNA-ÖKI 49/09, Dokumentation 23/09, 1–8;

Wolfgang Klausnitzer, Sackgasse oder Zukunftsperspektive? Das Projekt „Anglicanorum Coetibus", KNA-ÖKI 51/09, Thema der Woche 1–11;

Neue Perspektiven für hochkirchliche Gemeinschaften. Ökumenische Aspekte der *Apostolischen Konstitution* „Anglicanorum coetibus", KNA-ÖKI 52–53/09, Thema der Woche, 1–16;

Burkhard Jürgens, Der Dialog geht weiter. Papst und Anglikaner-Primas wahren den ökumenischen Frieden, KNA-ÖKI 48/09, 3–5.

V. Neuapostolische Kirche

Reinhard Hempelmann, Wie ökumenefähig ist die Neuapostolische Kirche? MD EZW 1/10, 5–10;

Christian Ruch, Kritische Anmerkungen zur Geschichtsaufarbeitung in der Neuapostolischen Kirche, MD EZW 1/10, 11–17.

VI. Aus der Orthodoxie

Robert F. Taft, SJ, The Liturgical Enterprise Twenty-Five Years after Alexander Schmemann (1921–1983): The Mand his Heritage, St Vladimirs's Theological Quarterly 2–3/09, 139–177;

David W. Fagerberg, The Cost of Understanding Schmemann in the West, St Vladimirs's Theological Quarterly 2–3/09, 179–207;

Will Cohen, The Concept of "Sister Churches" in Orthodox-Catholic Relations in the 12th and 21st Centuries, St Vladimirs's Theological Quarterly 4/09, 375–406;

Catherine Clare Caridi, Marriage between Orthodox and Roman Catholics, St Vladimirs's Theological Quarterly 4/09, 407–445;

Radomir Kolundžić, Die Serbische Orthodoxe Kirche heute, Orthodoxie aktuell 10/09, 2–5;

Metropolit Serafim (Joantă), Orthodoxie zwischen Tradition und Moderne, G2W 10/09, 12–16;

Heinz Gstrein, Irinej I., geistlicher Vater von zwölf Millionen Serben. Bewährter Theologe und erfahrener Bischof neuer Patriarch in Belgrad. KNA-ÖKI 4/10, Seite 3–4;

Thomas Bremer, Wie religiös sind die Russen? Ergebnisse einer neueren Umfrage, HerKorr 12/09, 628–633.

VII. Beiträge aus außereuropäischen Ländern

Maria Ko Ha Fong, Berufen, die eine Kirche zu sein. Ein katholischer Beitrag aus Asien, KNA-ÖKI 48/09, Dokumentation Nr. 22, 1–8;

Reinhold Mokrosch, Jesus, Erscheinung von Vishnu. Indische Christen gehen wie selbstverständlich mit hinduistischer Tradition um, Zeitzeichen 10/09, 48–51;

Liane Wobbe, Meditation, Harmonie und Gemeinschaft. Die neohinduistische Reformbewegung Yogi Divine Society und ihre Bedeutung im Westen, MD EZW, 380–387;

Wolfgang Schonecke, Ein Mangel an Führungsverantwortung. Worüber die Synode für Afrika handeln sollte, HerKorr 9/09, 473–477.

VIII. Weitere interessante Beiträge

Benjamin Lassiwe, Papier mit Potenzial. Baptisten und Lutheraner verhandeln über die Anerkennung ihrer Taufen, KNA-ÖKI 44/09, 7–8;

Angela Berlis and Dick Schoon, Jansenism Across the Border. The interaction in the 17th and 18th century between Catholic theologians in France and in the Dutch Republic, IKZ 3/09, 145–169;

Michael Figura, Jesus Christus als Richter und Retter in den Katechesen Cyrills von Jerusalem, Communio 3/09, 364–370;

Alois M. Haas, Dies irae, dies illa, Communio 3/09, 371–384;

Birgit Klostermeier, Wächst die Kirche mit ihren Alten? Altersbilder bei Pastorinnen und Pastoren, Pastoraltheologie 9/09, 360–379;

Gemeinsame Erklärung der Deutschen und Polnischen Bischofskonferenz, Kirche in Deutschland. Gedenken an Beginn des 2. Weltkriegs vor 70 Jahren, KNA-Dokumente, 10/09, 11–14;

Ralph Rotte, Jenseits des Alltagsgeschäfts. Der Heilige Stuhl zur Neuordnung der internationalen Beziehungen, HerKorr 9/09, 469–473;

Theo Sundermeier, Jesus war Judenmissionar. Christliche Mission zielt nicht auf die Taufe der Juden, Zeitzeichen 10/09, 52–54;

Nikolaus Schneider, Die Judenmission ist den Christen verboten. Paulus muss kritisch gegenüber lutherischer Paulusdeutung gelesen werden, KNA-ÖKI 42/09, Dokumentation 1–10.

IX. Dokumentationen

Unter dem Titel *„Ihr alle seid einer in Christus Jesus“* (Gal 3,28) hat das Bistum Würzburg eine „Handreichung für die Ökumene in den Gemeinden“ vorgelegt. Diese bietet auf 51 Seiten einen Überblick über die „Grundlagen“, „Dimensionen!“, „Grundhaltungen! Und Brennpunkte!“ der Ökumene und zeigt Möglichkeiten für die Praxis auf. Das Heft ist erhältlich beim Ökumenereferat, Domerschulstr. 2, 97070 Würzburg, e-mail: Petro.mueller@bistum-wuerzburg.de.

Ökumenischer Lagebericht 2009. Ehrlichkeit und Mut: Jubiläen im öku-

menischen Kontext. Der Lagebericht von Walter Fleischmann-Bisten, Generalsekretär des Evangelischen Bundes und Leiter des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, wird ergänzt durch Beiträge von Martin Schuck und Erich Geldbach, epd-Dok 45/09.

Benjamin Lassiwe, Zurück in den Schoß der Kirche. Die EKD stellt ein Papier zum Wiedereintritt vor, KNA-ÖKI 49/09, 3–4, Studie „Schön, dass Sie (wieder) da sind", ist als Text Nr. 107 in der Reihe EKD-Texte erschienen und kann bei der EKD, versand@ekd.de als Printausgabe, download unter www.ekd.de, als PDF abgerufen werden.

Stumme Krise im Osten – 20 Jahre Transformation im Zeichen der Globalisierung. Texte einer Tagung vom 2. bis 4. Oktober 2009 in der Evangelischen Akademie Meißen, epd-Dok 2/10.

Aus dem geistlichen Schatz der Kirchen. Schlüsseltexte aller Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg, zu beziehen bei der Geschäftsstelle der ACK in BW in 70184 Stuttgart, Stafflenbergstraße 46. Kosten: bei Einzelabnahme 7 EUR, ab 5 Ex. je 6 EUR und ab 10 Exemplaren je 5 EUR.

Neue Bücher

KIRCHLICHES AMT

Dorothea Sattler / Gunther Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. III. Verständigungen und Differenzen. Herder / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i.Br. / Göttingen 2008. 310 Seiten. Kt. EUR 35,–.

Die Frage des kirchlichen Amtes generell, aber auch speziell die Frage, wie dieses Amt in der Nachfolge der Apostel gehalten werden kann, hat sich als eine der zentralen theologischen Fragen im ökumenischen Gespräch zwischen den Kirchen der Reformation und der Römisch-katholischen Kirche wie auch der Orthodoxen und der Anglikanischen Kirchen erwiesen. Der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" (ÖAK) beschäftigte sich in den Jahren 2002–2008 mit dieser Thematik und legt nun mit diesem Band die Dokumentation des dritten Teils seiner diesbezüglichen Gespräche vor. (Die beiden ersten Bände hatten die Untertitel „Grundlagen und Grundfragen" [hg. von Theodor Schneider und Gunther Wenz, 2004] und „Ursprünge und Wandlungen" [hg. von Dorothea Sattler und Gunther Wenz, 2006].) Zusammen mit verschiedenen Vorträgen enthält dieses Buch vor allem den abschließenden Bericht des Arbeitskreises zu diesem Thema.

Die Reihe der Vorträge beginnt mit Überlegungen der katholischen Theologin Dorothea Sattler zur pneumatologischen Argumentation in den ökumenischen Gesprächen über die Ämter, die sie zu der Überlegung führen, die „hohe Bereitschaft von Getauften, die Amtsträger/innen anderer kirchlicher Gemeinschaften als geistbegabte Zeuginnen und Zeugen für das eine Evangelium anzuerkennen", könnte „neue ökumenische-hermeneutische Relevanz erfahren" (38). Aus lutherischer Sicht stellt Christine Axt-Piscalar in einem systematisch-theologischen Überblick über die Argumentationen in der Diskussion der „apostolischen Amtssuk-

zession im ekklesiologischen Kontext der Apostolizität der Kirche" (40–52) die Frage, ob auf dem Hintergrund ihrer dargelegten forschungsgeschichtlichen Ergebnisse von katholischer Seite anerkannt werden kann, dass die wittenbergische Reformation den apostolischen Auftrag in der Wahrnehmung der Episkopé durch den Dienst der Pfarrer an Wort und Sakrament gewährleistet sieht. Von der konkreten Wirklichkeit im evangelischen Bereich ausgehend konstatiert Bischof Martin Hein eine Differenz zwischen Verfassungsanspruch und kirchlicher Wirklichkeit und beschreibt die Funktion evangelischer Kirchenleitung damit, die Bestimmung der kirchlichen Praxis durch die Theorie sowie die Bestimmung der kirchlichen Theorie durch die Praxis sachgemäß in Beziehung zu halten. Der Münchner lutherische Theologe Gunther Wenz äußert sich kritisch zum Entwurf der Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. (Es geht hier um den Entwurf des inzwischen vorliegenden Textes „Ordnungsgemäß berufen". Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis, November 2006, Texte aus der VELKD 136/1006, Hannover 2006. Die Endfassung wurde gegenüber dem Entwurf noch stark verändert.) Peter Walter von der katholischen theologischen Fakultät in Freiburg legt dar, dass die Rede vom „Defectus Ordinis" im Zweiten Vatikanischen Konzil eine nach vorne offene Formulierung ist, die aber – ähnlich wie das „subsistit in" – „nach wie vor der theologischen Vertiefung und ekklesiologischen Umsetzung" harrt (101). Die liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Verhältnisbestimmung zwischen „Episkopat und Presbyterat" des katholischen Liturgiewissenschaftlers Albert Gerhards kommt zu der Schlussfolgerung, „dass man eine neue Sicht der faktischen Widersprüche und Brüche als etwas Gegebenes, ... akzeptieren muss. Dies bedeutet, auch in Bezug auf die Ämter ein Spektrum von Möglichkeiten nebeneinander stehen zu lassen, die ... doch hinsichtlich ihrer Zielbestimmung kompatibel sind" (111). Der Lutheraner Ulrich Kühn legt die Auffassung dar, dass „... solange eine Gemeinschaft am Tisch des Herrn noch nicht möglich ist", die volle ekklesiale „Substanz" der Eucharistie *in allen Kirchen* beeinträchtigt ist (133). Von praktisch-theologischer Seite weist Christian Grethlein auf empirische Sachverhalte hin, die in einer Theorie des kirchlichen Amtes mehr Beachtung verdienen sollten wie z. B. die Tatsache, dass „die Inhaber/innen liturgischer Rollen ... primär als Mitmenschen wahrgenommen (werden), nicht als Amtsträger/innen" (152). Schließlich gibt der emeritierte katholische Theologe Otto Hermann Pesch ein Plädoyer ab für eine „gemeinsame Erklärung zum kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge", das in der Feststellung gipfelt: „Im Blick auf die Geschichte sind die Kirchen frei, ihre Ämter gegenseitig anzuerkennen und Kirchengemeinschaft zu schließen" (161).

Der „Abschließende Bericht" des ÖAK zur Frage des kirchlichen Amtes in apostolischer Nachfolge nimmt mehr als die Hälfte des Buches ein. Er geht nach einer Einleitung auf die „Grundlinien und Perspektiven des biblischen Zeugnisses" ein und skizziert dann die „Weichenstellungen in der kirchenge-

schichtlichen Entwicklung". Im vierten und fünften Kapitel wird das Amt heute praktisch-theologisch und systematisch-theologisch betrachtet, bevor am Ende ein „Votum für einen differenzierten Konsens in der Thematik" abgegeben wird. Als Folge der Erkenntnisse des Arbeitskreises und der Ergebnisse des „Abschließenden Berichts" müsse es darum gehen, „die Überzeugung zu begründen, dass die Apostolische Sukzession in der römisch-katholischen Kirche und in den reformatorischen Kirchen gegeben ist" (266).

Der Band gibt einen guten Einblick in die Arbeit des ÖAK zu diesem Thema und kommt zu Ergebnissen, die große Hoffnungen wecken, weil sie auf einer breit angelegten Basis von Untersuchungen aus verschiedenen theologischen Fachgebieten beruhen, die die jeweilige konfessionelle Position zum Teil auch selbstkritisch aufbrechen. Die Ergebnisse weisen nach vorne und gehen über die Resultate der weltweit geführten Dialoge zu dieser Frage hinaus. Gerade weil sie jedoch eine Vorreiterrolle haben, wird in diesem Buch bzw. der Arbeit des ÖAK die weiter führende Reflexion auf die Tatsache vermisst, dass es sich hier um einen Dialog zwischen zwei Ortskirchen handelt, von denen die eine die Ergebnisse der Gespräche nur dann umsetzen kann, wenn sie auf der Weltebene rezipiert werden. Mit anderen Worten: es wäre wichtig, nach Wegen zu fragen, wie solche grundlegenden Dialogergebnisse so rezipierbar gemacht werden können, dass sie katholischerseits von der gesamten Kirche anerkannt werden und evangelischerseits auch in andere lokale Kirchen (zu denken wäre an die Lutheraner in den skandinavischen Ländern oder auch die evangelischen Kirchen in Frankreich, der Schweiz und Österreich etc.) hineinwirken.

Dagmar Heller

FRAUEN IN DER KIRCHE

Eva M. Synek (Hg.), Frauenrollen und Frauenrechte in der europäischen Orthodoxie (= Kanon XVII Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen). Roman Kovar Verlag, Egling/P. 2005. 306 Seiten. Kt. EUR 39,–.

Dieser Band gibt die im Titel angezeigten Länderberichte für acht autokephale Kirchen im europäischen Bereich (Konstantinopel ist nicht einbegriffen): diejenigen von Griechenland (Spyridon N. Troianos, Athen), Zypern (Chrysostomos Papathomas, Kykkos), Finnland (Leena Mari Peltomaa, Wien-Helsinki), Rumänien (Sr. Maria Mihaela Stan, Clocociov-Wien), Russland (Alexej Klutschewsky, Moskau-Wien), Serbien (Ljiliana Pantovic, Wien), Bulgarien (Antonia B. Atanassova, Boston – in E) und Tschechien/Slowakei (Jana Baudisova, Jihlava). Dazu kommen zwei „Historische Streiflichter", wovon der von der Herausgeberin beigegebene „traditionelle Beispiele für weibliche Autorität im kirchlichen Kontext" diskutiert, wie sie sich darstellen können für eine „Kaiserin, Regentin, souveräne Herrscherin", während der von Friedrich T. Schipper den Streit um Doppelklöster in justinianischer Zeit erörtert. Antonia M. Himmel-Agisberg fasst gegenwartsbezogen die „Ansätze zu einer orthodoxen Frauenbewegung" zusammen mit ihrer Entwicklung seit der berühmten interorthodox ausgerichteten Tagung im rumänischen Frauenkloster Agapia 1976, mit der Forderung nach Erneuerung des altkirchlichen weib-

lichen Diakonats und freiem ökumenischen Austausch. Deren Anliegen, so heißt es hier, „sind bis heute aktuell geblieben". Die Hg. fügt neben der Einführung noch eine über 40 Seiten umfassende „Auswahlbibliographie" bei: „Das orthodoxe Kirchenrecht und die Frauen."

Dieser Sammelband, der nicht nur thematisch von allgemeinerem orthodoxen und ökumenischem Interesse ist, und in der Diktion seiner Einzelbeiträge auch für juristische Laien lesbar ist, hat gleichwohl durch seine Publikation und Fundierung im Kontext der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen als Jahrbuch eine fachspezifisch kanonistische und – so ist zu hoffen – letztlich auch kirchenpolitische Relevanz. Gibt er doch eine detaillierte Untersuchung des Status quo, was in sich schon bemerkenswert ist. Er bezieht die verschiedenen Dimensionen und Ebenen kirchlichen Handelns ein. Und schließlich ermöglicht er durch die Parallelität der Darstellung nach einem in etwa einheitlichen Frageraster die Vergleichbarkeit der Kirchen untereinander. Dabei erweist sich im Blick auf die gemeinsamen dogmatischen und kanonischen Vorgaben der Orthodoxie eine beachtliche Variationsbreite anzustrebender Orthopraxie: vieles ist nicht nur unterschiedlich „wirklich", sondern auch genuin orthodox *möglich*. Damit können sich Anregungen für erwünschte Entwicklungen und Veränderungen bereits aus dem innerorthodoxen Vergleich ergeben.

1999 hat sich in Athen die Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen unter dem Motto „Die Frau im kanonischen Recht der Ostkirchen" mit einschlägigen Fragen befasst, deren Akten in Kanon XVI (2000) veröffentlicht wurden. Dabei ist es, wie der Band Kanon XVII deutlich macht, bereits überall in den hier betrachteten Kirchen Realität, dass orthodoxe Frauen sich theologischen Studien widmen, die in verschiedenen Formen der Hochschulausbildung möglich sind, wobei freilich diejenige, die speziell der Priesterausbildung bestimmt ist, entfällt.

Betätigungsfelder für durch Studium ausgebildete Frauen sind weit gestreut. Sie reichen von liturgischen Aufgaben wie in der Chorleitung und – unterschiedlich gehandhabt – Zulassung zu Lektorendiensten über Lehraufgaben und Katechetik, sowie, zumal bei den Pfarrfrauen, die sich z.T. auf diese Rolle mit Studien vorbereiten, vielfältigen Mitwirkungsformen im Gemeindeleben bis hin zu Positionen in administrativen Diensten auf allen Ebenen der kirchlichen Strukturen. Freilich ist es auch für die hohe Zahl von studierten wie promovierten Theologinnen etwa in Griechenland bis heute fast unmöglich, eine Professorenstelle zu erringen.

Erörtert wird in den Beiträgen jeweils auch der rechtliche Status der Frau im Blick auf kirchliche Gremien. Ein heiß diskutiertes Thema in mehreren Kirchen (andere haben die Diskussion noch nicht eröffnet) ist die Frage nach dem weiblichen Diakonat. Nicht nur gehen die historischen Studien (etwa Behr-Sigel, G. Limouris und K. Karidoyanes FitzGerald) von einer kontinuierlichen und weit verbreiteten Realität bis ins hohe Mittelalter aus und können sich dabei auf höchstrangige Kirchenväter berufen wie Chrysostomos – wie immer im Einzelnen im Wechsel der Zeiten und Orte die Aufgaben und der Status in diesem von Paulus (Röm 16,1–2) gewürdigten

apostolischen „Phöbe-Amt" zu beschreiben sind. Auch kennt die russische Kirche seit dem 19. Jh. in Metropolit Filaret, der selber einzelne Diakoninnen („allem Anschein nach" in einer „vollwertigen *cheirotonia*" [187]) weihte, einen aktiven Befürworter seiner Wiederbelebung.

So wurde in Athen 2002 ein „Spezieller Synodalausschuss für die Frauen betreffenden [sic] Fragen" geschaffen, der Vorschläge unterbreiten sollte u. a. „zum effektiven Schutz der Rechte der Frauen" und zur Verbesserung der Möglichkeiten, „die sich Frauen im Dienst der Kirche bieten" „im Rahmen der heiligen Kanones und der heiligen Überlieferung" (vgl. 83–87). Der siebenköpfige Ausschuss ist außer bei Präsident und Vizepräsident ausschließlich durch Frauen besetzt. Er vermochte – neben der Einrichtung eines Heims für misshandelte Frauen im Erzbistum Athen – eine Initiative zur Wiedereinführung des Diakoninnen-Instituts zu lancieren. Das Ergebnis war seine grundsätzliche (Wieder-)Anerkennung und die Erlaubnis zu seiner Introduktion an die Hierarchen – freilich beschränkt fürs erste auf Nonnen. Und bei sorgfältiger Unterscheidung von der Ordination der männlichen Diakone.

Die Beiträge zu den Landeskirchen werden generell durch historische Einführungen eröffnet, in denen sich die Verankerung in der Nationalkultur auch in osmanischer Zeit, die Reperkussionen durch die kommunistische Ära und die jeweiligen Komplikationen der Nachwendezeit spiegeln. Dies hilft sowohl, die gegenwärtigen Rechtslagen besser einzuordnen wie Mentalitäten zu verstehen.

Abgesehen nun von jahrhundertealten Männerdominanzen und Frauentabus (etwa das Menstruationstabu mit Verbot der Gottesdienstbeteiligung: hier geht wie schon traditionell Rumänien gerade auch das Patriarchat von Antiochia voran) ist aber nun eine viel grundlegendere Frage auch in der Orthodoxie aufgeworfen worden: die nach der Bedeutung des Geschlechts in der Heilsökonomie: Hat Christus die Menschheit erlöst *als Mann oder als Mensch*? So fragt Constantinos N. Yokarinis und beantwortet die Frage in Interpretation des Chalcedonense im letzteren Sinne. Was bedeutet dies für die Gleichberechtigung der Geschlechter in der Kirche im Allgemeinen und im kirchlichen Dienst im Besonderen? Was bedeutet sie *im Grundsatz*? Eine andere Frage ist dann die zeitgeschichtliche Umsetzung in konkreten kirchlichen und liturgischen Kulturen. Diese Lizenz und die Geduld, die sie Frauen abverlangt, sollten freilich keinen Aufschub *ad Calendas Graecas* aller schon aktuell schnell und entschieden angreifbarer Aufgaben bedeuten. Das meint Spyridos Troianos, *ein orthodoxer Mann*, Veranstalter des Athener Kongresses. Und das meinen tief gläubige, ihrer Kirche gewiss nicht weniger als Hierarchen ergebene orthodoxe Frauen: *Orthodox women speak discerning the „Signs of the Times" (Mt 16,3)* (WCC Publications, Genf 1999). Sie sprechen. Und das heißt, sie wollen nicht zu tauben Ohren sprechen. Sie wollen gehört werden, auch mit dieser vergleichenden Zustandsbeschreibung des *Status quo*. Und sie wollen Antworten erfahren. Und sie wollen wiederum Antworten geben. Wie und mit Phoebe.

Manfred Richter

Vereinigte Evangelische Mission (Hg.), „It takes two. The ordination of wo-

men in the member churches of the United Evangelical Mission". Wuppertal 2008.

Das von der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) herausgegebene Buch „It takes two" lässt Theologinnen ihren Weg zur Ordination erzählen. Erfreulicherweise ist in fast allen Mitgliedskirchen der VEM, die sich in Afrika, Asien und Deutschland befinden, Frauen der Weg zur Kanzel geöffnet worden. Das Buch ist das Ergebnis der international zusammengesetzten Women Working Group der VEM, die sich in den Jahren 2005 bis 2008 intensiv mit dem Thema der Frauenordination auseinandersetzte.

Beim Lesen findet man Anklänge an das „Lexikon früher evangelischer Theologinnen" herausgegeben von Hannelore Erhart u. a. im Jahr 2000. Das Spannende an „It takes two" ist jedoch, dass neben deutschen Theologinnen auch Theologinnen aus Afrika und Asien ihre Geschichte erzählen. Wie aktuell und jung das Thema der Frauenordination noch in Deutschland ist, wird daran deutlich, dass erstmalig 1992 eine Frau zur Bischöfin der EKD gewählt wurde.

In den meisten deutschen Landeskirchen gibt es erst seit Anfang der siebziger Jahre die Gleichstellung von Mann und Frau im Pfarramt. Vorher musste häufig, wie bei der Evangelischen Kirche im Rheinland, eine Pastorin, die heiratete, aus dem Pfarrdienst ausscheiden. „Woher soll sie noch Zeit für Predigt und seelsorgerliche Besuche nehmen, wenn sie nicht nur Mann, sondern auch noch Kinder zu versorgen hat?", war die gängige Argumentation (75). In einer protestantischen Kirche auf Sumatra hingegen, darf eine Pastorin, wenn sie nicht verheiratet ist, bis heute keine Traugespräche führen. Auch Beerdigungen sollte eine unverheiratete Pastorin nicht begleiten, da sie als unreif gilt. Für die männlichen Kollegen ist das weniger ein Problem (278, 290). In Kamerun muss man jedoch verheiratet sein, um ordiniert zu werden (198). An dieser Stelle zeigt sich die absurde Argumentationskette: Wenn eine deutsche Theologin in früherer Zeit *nach* der Heirat nicht mehr Pastorin sein durfte, darf auf Sumatra und in Kamerun eine Frau *vor* der Heirat nicht alle kirchlichen Amtshandlungen durchführen. An dieser Stelle wird deutlich, wie wichtig eine Untersuchung zur Bedeutung des christlichen Eheverständnisses in den Kontexten ist.

Die Geschichten der Frauen stellen klar heraus, dass es drei unterschiedliche Hemmnisse auf dem Weg zur Ordination von Frauen gab und noch gibt: kulturelle, theologische und machtpolitische. Viele Mitgliedskirchen der VEM befinden sich in einer patriarchalen Gesellschaft. Pastorin Paini aus Java erzählt, dass in ihrer Region traditionell von drei Plätzen für die Frau gesprochen wird: dem Bett, dem Badezimmer zum Waschen und der Küche. Das sei in ländlichen Gebieten bis heute so (212). Diese patriarchalen Strukturen reichen bis in die Kirche hinein: Zum einen werden Theologinnen und ordinierte Pastorinnen in Nischen gedrängt. Sie sollen sich hauptsächlich um Frauen- und Bildungsarbeit innerhalb der Kirche kümmern, wie es in einigen protestantischen Kirchen im Kongo der Fall ist. Zum anderen erhalten Frauen häufig nicht denselben Lohn für ihre Arbeit, wie die männlichen Kollegen. Paini ist aber erfreut, dass in ihrer Kirche Frauen ordiniert werden und es eine Diskussion um „gender balance" gibt.

Ein weiteres Hemmnis auf dem Weg der Frauen zur Kanzel sind wörtliche Bibelinterpretationen, die sich auf den zweiten Schöpfungsbericht oder auf Paulus Ausführungen, Frauen sollen in der Gemeinde schweigen, beziehen. Um dieser Interpretation ein Ende zu setzen, findet sich zu Anfang des Buches beispielhaft eine Bibelexegese von 1 Tim 2, 9–15. Der dritte Strang, der Frauen den Weg zu den Kanzeln verwehrt, ist bedingt durch machtpolitische Interessen.

Das Buch ist eine lohnenswerte, interkulturelle Lektüre des langen, immer noch andauernden Weges von Theologinnen zur Ordination. Alle Beiträge erscheinen sowohl in der jeweiligen Muttersprache als auch in englischer Sprache. Die unterschiedlichen Beiträge sind sehr vielfältig, voller Hoffnung, aber auch voll von erlebter Diskriminierung. Was jedoch alle Geschichten eint, ist die Gewissheit, dass das kirchliche Amt zwei benötigt, nämlich Mann und Frau – „it takes two".

Joane Beuker

FUNDAMENTALISMUS IN RELIGION UND POLITIK

Stefan Alkier, Herman Deuser, Gesche Linde (Hg.), Religiöser Fundamentalismus – Analysen und Kritiken. Francke Verlag, Tübingen 2005. 230 Seiten. Kt. EUR 29,90.

Der Band versammelt die Texte einer Konferenz an der Universität Frankfurt zum Thema Religion und Politik. Daher sind die einzelnen Beiträge gut für sich zu lesen. Die Zusammenstellung selbst bedenkt fundamentalistische und religiöse Phänomene in den drei monotheistischen Religionen.

Die Beiträge von *Deuser* (Religion und Politik) und *Gräb-Schmidt* (Monotheismus und Aufklärung) versuchen eine systematisch-theologische Einordnung des Verhältnisses von Religion und Politik und bleiben dabei im Kontext akademischer Debatten um theologische Diskurse von fundamentalistischen abzugrenzen und Theologie vor Gewaltvorwürfen zu schützen. Dabei wird durchaus sichtbar, warum die europäische Beziehung zwischen Religion, Gesellschaft und Politik tendenziell vor dem klassischen Fundamentalismus geschützt ist.

Heimbrock (Wahrheit – Lebensform – Subjekt) wendet sich dem christlichen Fundamentalismus zu und erreicht durch die Betrachtung von Fundamentalismus als Lebensform, diesen im Kontext der Glaubenspraxis der Subjekte wahrzunehmen und so theologisch einordnen zu können, ohne ihn als vormoderne Haltung abzuwerten. Damit gewinnt die theologische Analyse gegenüber älteren soziologischen Positionen neue Perspektiven. *Krech* (Europa als Wertegemeinschaft) führt religiös-abschließende Diskurse in der Europadebatte als tendenziell fundamentalistisch vor Augen und schärft so ebenfalls den Blick für den hiesigen Kontext. Dies kann auch den Blick auf die Außenwahrnehmung der Europadebatte durch Muslime schärfen und gleichzeitig zur Selbstkritik befähigen.

Neville (Religion, Fundamentalismus und die Politik im Weißen Haus) führt in seinem Beitrag noch einmal die Geschichte des Begriffs vor Augen und untersucht dann die fundamentalistischen Elemente in der Politik G.W. Bushs. *Linde* (Christlicher Fundamentalismus in Downing Street No. 10?) geht analog auf den religiösen Hintergrund von T. Blairs Politik ein und zeigt die Differenz zwischen religiös veran-

kerter Politik und fundamentalistischer Politik in Europa. Hierbei zeichnet sich ihr Beitrag durch umfassende Textbelege aus, die intensiv ausgewertet werden.

Die Beiträge von *Köktas* und *Tibi* analysieren den Islamismus, wobei ersterer (Islamischer Fundamentalismus: Eine kritische Analyse) die Begrifflichkeiten, mit denen islamistische Positionen beschrieben werden, differenziert und ihre Grenzen aufzeigt, während Tibi (Religion, Recht und Politik im Islam) aus der Summe seiner bisherigen Arbeiten eine Perspektive auf die politischen Konsequenzen muslimischer Theologie entfaltet.

Kassis (Beobachtungen zur Verflechtung von Religion und Politik im Konflikt zwischen Israel und Palästina) zeigt historisch auf, wie von den verschiedenen Konfliktparteien Religion in ihrer politischen Strategie eine Rolle spielt. *Schwartz* (Formen des jüdischen Fundamentalismus im Nahost-Konflikt) vertieft diesen historischen Rückblick, indem die Entwicklung zionistischen Denkens von Herzel an aufgezeigt wird. Dabei kommen auch unbeachtete Stimmen der Kritik zur Darstellung. Beide Texte öffnen den Blick für Zusammenhänge über die Tagespolitik hinaus, den Konflikt erst richtig verstehbar zu machen.

Alkiers abschließender Artikel (Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen) versucht, mit bibelwissenschaftlichen Argumenten die Unhaltbarkeit christlich fundamentalistischer Positionen zu erweisen, welche aber größtenteils in der direkten Auseinandersetzung nicht wirksam sein dürften.

Es fällt bei der Lektüre einerseits auf, dass das gestellte Thema der Tagung Religion und Politik war, da sich die meisten Beiträge um eine Verhältnisbestimmung in diesem Feld bemühen. Dass Fundamentalismus hier keine Trennung vornimmt, macht ihn letztlich indirekt zum Thema. Insbesondere die Artikel über die politische Verflechtung mit religiösen Inhalten im Blick auf die USA, Großbritannien, den Nahost-Konflikt und das muslimische Denken geben hierbei eine hilfreiche Differenzierung und erlauben weitergehende Schlüsse für die Lesenden. Insbesondere weil hier durch historische und argumentative Analyse Konfliktdynamiken und Grenzbestimmungen deutlich werden. Dagegen scheinen die theologischen Analysen weniger auf den konkreten Fall abzuzielen und bleiben in ihrer Systematik eher blass und mit akademischen Diskursen beschäftigt.

Im Ganzen dienen die meisten Beiträge des Bandes zu einer vertieften Wahrnehmung der Konfliktlagen um das Jahr 2004, bieten darüber hinaus aber auch die Grundlage für das Verständnis gegenwärtiger Zusammenhänge. Neue Theorien oder Erklärungsmuster dagegen sind nicht zu finden, sodass die Zusammenstellung ihre Stärke im orientierenden Charakter hat, was sie empfehlenswert macht.

Sören Asmus

FÜR DEN RELIGIONSUNTERRICHT

Roland Biewald (Hg.), Die christlichen Konfessionen. Geschichte, Hintergründe und Glaubensinhalte. Themenheft Religion 6. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007. 128 Seiten, mit CD-ROM. Pb. EUR 19,80.

Dieser Arbeitshilfe kann man nur weiteste Verbreitung wünschen. Sie ist ursprünglich erarbeitet für Schüler der

Sekundarstufe 1 (Klassen 5–10 der weiterführenden Stufe). Aber sie bietet hervorragendes Material für Ökumenekreise in den Gemeinden, für ökumenische Gesprächskreise mit Teilnehmern mehrerer Kirchen aus dem Bereich der ACK, für Ökumene-Freizeiten und Fortbildungsseminare zur Konfessionskunde.

Was zeichnet dieses Arbeitsheft außer seiner praktischen Handhabbarkeit aus?

1. Es behandelt 17 Konfessionsfamilien von den Orthodoxen, über die römisch-katholische Kirche bis hin zu den traditionellen (Landeskirchen) und jüngeren (Freikirchen) reformatorischen Kirchen, auch die Quäker.
2. Die Darlegungen sind sehr knapp und vermitteln die wichtigsten Grundkenntnisse.
3. Die Behandlung der einzelnen Konfessionen erfolgt ohne eine Wertung aus einer bestimmten konfessionellen Sicht, es sei denn die Ablehnung des römischen Allein-Kirchen-Anspruchs. Jeder der behandelten Zweige der Kirche Christi wird gleich ernst genommen.

Nach den Darstellungen der einzelnen Konfessionen (9–64) folgen didaktisch-methodische Überlegungen (64–67). Sie spiegeln moderne Methoden und schlagen vor, beide Wege im Blick zu haben: (1) von der Gegenwart zu den Grundlagen und (2) von den Grundlagen zur Gegenwart. Dabei sollen unterschiedliche Ebenen beachtet werden. Das erstrebte Ziel ist, individuelle Sachkompetenz zu vermitteln. Darin wird der ökumenische Ansatz, zu eigener Entscheidung zu befähigen, konsequent verfolgt.

Im dritten Teil wird Quellenmaterial aus den verschiedenen Konfessionen und Denominationen für die gemeinsame Arbeit in den Gruppen angeboten. Es sind sowohl traditionelle (Gottesdienst) und neuere (Bioethik, Gentechnik und Abtreibung) Themenfelder aus den verschiedenen Traditionen zugänglich gemacht. Die Auswahl hat für die jeweilige Kirche typische Akzente gesetzt.

Der Arbeitshilfe ist eine Diskette beigegeben mit den Texten und weiteren Bildern für die Gestaltung der Einheiten.

Schade, dass die Redaktion nicht daran gedacht hat, auch ein Angebot über die ACK als verbindende Klammer mitzuliefern. Vielleicht folgt ja bald ein umfassenderes Themenheft über „Ökumene fern und nah".

Das Material wird auch sehr empfohlen für Kirchenpädagogen und Ökumene-Beauftragte in den Gemeinden und den Regionen.

Karl Heinz Voigt

Prof. em. Dr. Urs von Arx, Neuhausweg 53, CH-3097 Liebefeld / Pastor Sören Asmus, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, Missionsstraße 9 b, 42285 Wuppertal / Joane Beuker, St.-Albert-Str. 91, 66113 Saarbrücken / Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Château de Bossey, Postfach 1000, CH-1299 Crans-près-Céligny, Schweiz / PD Pfarrer Dr. Matthias Haudel, Erbdrostenweg 28 C, 48167 Münster / KR Ivo Huber, Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Meiserstraße 11–13, 80333 München / Prof. Dr. Christoph Kähler, Landesbischof i.R., Feuerbachstr. 9, 04105 Leipzig / Pfarrer Manfred Richter, Milinowskistr. 24, 14169 Berlin / Prof. Dr. Günter Ruddat, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, Missionsstraße 9 b, 42285 Wuppertal / Prof. Dr. Dorothea Sattler, Westfälische Wilhelms-Universität, Ökumenisches Institut, Hüfferstr. 27, 48149 Münster / Prof. Dr. Stefanie Schardien, Universität Hildesheim, Institut für Evangelische Theologie, Marienburger Platz 22, 31141 Hildesheim / Prof. Dr. Kim Strübind, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Fakultät IV, 26111 Oldenburg / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat / Elstal) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Utrecht; 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. 144 Seiten. Jahresbezugspreis: 36,– €, Studentenabonnement 25,– € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 10,– €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2010)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

das vorliegende Heft präsentiert im Hauptteil die Vorträge der Sommerakademie 2009, die im Ökumenischen Institut Heidelberg unter dem Thema „Der dreieine Gott – ein Gott des Friedens und des Dialogs?" stattfand. Die Beiträge standen unter der Vorgabe, die Potenziale christlicher Trinitätstheologie für den interreligiösen Dialog und die Friedensethik auszuloten. Von zentraler Bedeutung war dabei die Frage, ob und wie entgegen der aktuellen Kritik, die einen exklusiven Monotheismus als Quelle von Intoleranz und Gewalt sieht (vgl. die Thesen Jan Assmanns, aber auch die verschiedenen Beiträge, die unter dem Label des „New Atheism" bekannt geworden sind), ein „trinitarischer" Monotheismus Frieden und Gerechtigkeit fördern kann. Während der Vortrag von *Nicholas Sagovsky* die Fragestellung in den breiten Rahmen des (staats-)philosophischen Diskurses um eine Friedensethik ausgehend von Kants Gedenkschrift zum ewigen Frieden von 1795 einordnet und auf ihre biblischen Fundamente und ihre Praxistauglichkeit hin kritisch durchleuchtet (die orthodoxe bzw. lutherische Kurzreplik dazu lieferten *Athanasios Vletsis* und *Rebekka A. Klein*), reflektiert Peter Neuner die trinitarische Fragestellung im Blick auf den Stellenwert des Dialogs innerhalb ekklesiologischer Identitäts- und Einheitsdiskurse und der ökumenischen Dialoggespräche sowie der binnenkonfessionellen Gesprächs- und Dialogkultur der katholischen Kirche (die Antworten stammen von *Andrew Pierce* [angl.] und *Uwe Swarat* [freik./bapt.]). Vervollständigt wird die Vorlesungsreihe durch den theologiehistorisch ausgerichteten Beitrag von *Johannes Ehmann* zu Luthers antiislamischer Apologetik, dessen Problemstellung wie hermeneutische Relevanz gerade angesichts des provozierenden, weil polemisch-apologetischen Charakters der Quellen in ihrer aktuellen interreligiösen Brisanz unverkennbar ist.

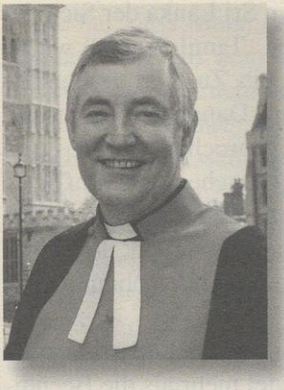
All diese Fragestellungen wurden in Heidelberg aus Sicht verschiedener christlicher Konfessionen einerseits rückblickend im Horizont des 100-jährigen Jubiläums der englisch-deutschen Friedenskonsultationen 1908/09

und andererseits im Vorblick auf die Friedenskonvokation zum Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt in Kingston/Jamaika 2011 diskutiert. Als erste von zwei Schwesterveranstaltungen zum Gedenken an die Friedenskonsultationen 1908/09 fand bereits im Sommer 2008 in London und Cambridge eine Vortragsreihe statt, die z. T. in Heft 3/2008 und 2/2009 dokumentiert wurde. Der Beitrag von *Oliver Schuegraf* führt nochmals in diesen Zusammenhang ein und skizziert den zeitgeschichtlichen und politischen Rahmen dieser für die konfessionellen Identitäten Europas immer noch prägenden Geschichte.

Die *Ökumenische Agenda* der Freisinger Konsultation (8.-10. Februar) unter dem Thema „Ehre sei Gott und Friede auf Erden" – Herausforderungen durch die Internationale Ökumenische Friedenskonvokation (IÖFK) benennt die Schwerpunkte zur Vorbereitung der IÖFK 2011 in Kingston/Jamaika und zur Weiterarbeit in Deutschland in den nächsten Jahren.

Eine Gruppe palästinensischer Christen und Christinnen aus mehreren Kirchen und kirchlichen Organisationen veröffentlichte im Dezember 2009 ein „Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe" – ein Aufruf zur Beendigung der Besetzung Palästinas durch Israel. Dieses hochaktuelle, aber auch politisch brisante Dokument *Die Stunde der Wahrheit* der christlichen Kirchen Palästinas wird durch den Kommentar von *Stefan Meißner* vertiefend erschlossen und zur Debatte gestellt.

Im Namen des Redaktionsteams
Johanna Rahner



Der dreieine Gott

Ein Gott des Friedens, der Gerechtigkeit und des Dialogs

VON NICHOLAS SAGOVSKY[1]

Einleitung: Alle Menschen haben den Wunsch nach Frieden

Der Ausgangspunkt meines Beitrags ist der universale menschliche Wunsch nach Frieden. Ich gehe davon aus, dass alle Menschen sich auf irgendeiner Ebene nach Frieden sehnen.[2] Die Frage ist nur: Was verstehen wir unter Frieden? Ob wir nun von politischem Frieden oder von persönlichem Frieden sprechen – „Frieden" in seiner offensichtlichsten Bedeutung meint einfach die Abwesenheit von Konflikt. Doch wir sollten vorsichtig sein, wenn wir daran denken, was Tacitus' Galgacus (ein Britannier) von den Römern sagte: „Wo sie eine Wüste machen, nennen sie es Frieden."[3] Natürlich könnte ein Konflikt fortbestehen, ohne dass er in physische Gewalt ausartet; doch viele Konflikte arten in Gewalt aus; und wenn es einmal zu Gewalt gekommen ist, wird es unweigerlich neue Zusammenstöße geben, die wohl oder übel eine neue Serie von Konflikten auslösen. Die Frage ist, wie der Teufelskreis von Konflikten und mehr noch von Gewalt, in den Menschen geraten, durchbrochen und eine Situation geschaffen werden kann, in der diese Konflikte eine befriedigende Lösung finden.

Es ist durchaus möglich, dass infolge einer kriegerischen Auseinandersetzung der Widerstand aufhört. Es kann einen scheinbar totalen Sieg der

---

[1] Nicholas Sagovsky ist Canon an der Westminster Abbey in London und war Theologieprofessor an der Universität von Newcastle und Liverpool.

[2] Ich würde dazu auch den Terroristen zählen, der glaubt, dass „Friede" nur durch gewaltsame Mittel erreicht werden kann. Selbst der junge Mann, der „auf einen Kampf aus ist", vor allem wenn er durch Alkohol oder Drogen angespornt wird, könnte sehr wohl eine Art von „Frieden" suchen.

[3] *„Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant"* (Tacitus, Agricola 30).

einen Seite über die andere geben, wie z. B. 2009 in Sri Lanka der Sieg der Singalesen über die Tamilen. Der Widerstand der „Tamil Tigers" wurde gebrochen. Doch das bedeutet nicht, dass damit ein Zustand geschaffen wurde, den man zu Recht „Frieden" nennen kann. Damit ist nur gesagt, dass der gewaltsame Widerstand der einen Seite gebrochen wurde – und das vermutlich nur für eine relativ kurze Zeit. Die Ursachen des Konfliktes bestehen fort; die Verletzungen und der Zorn der vorerst letzten Runde des Kampfes sind an die nächste Generation weitergegeben worden; und bevor es keine positiven Schritte in Richtung Gerechtigkeit und Versöhnung gibt, wird es auch keinen dauerhaften Frieden geben.

Der Aufbau von Frieden in Sri Lanka, ebenso wie in Südafrika oder Israel-Palästina oder in Nordirland erfordert sehr viel mehr als die Beendigung des bewaffneten Konflikts. Ich werde in diesem Beitrag ein wenig zu klären versuchen, was es bedeutet, dort Frieden aufzubauen, wo es zuvor bewaffnete Konflikte gab, und zwar sowohl dort, wo erneut bewaffnete Konflikte drohen, als auch dort, wo es zwar keine unmittelbare Gefahr von Gewaltanwendung gibt, aber die Ursachen möglicher Konflikte andauern. Für welche Vision von Frieden können Menschen sich einsetzen, und welche Vision kann ihnen Hoffnung in Konfliktsituationen geben? Welche Friedensvision sollten Christinnen und Christen entwickeln? Was bedeutet es, gerade in Konfliktsituationen Frieden zu praktizieren?[4] Für Christinnen und Christen und für unsere Kirchen sind all dies Fragen einer christlich fundierten theologischen Ethik. In diesem Lichte möchte ich meine Überlegungen anstellen.

Gott will Frieden für alle Menschen

Wenn wir uns dieser Frage in einem christlichen Bezugsrahmen nähern, müssen wir von der Voraussetzung ausgehen, dass Gott Frieden für alle Menschen will. Im Schöpfungsbericht heißt es nicht, dass Frieden in der Schöpfung herrschte, sondern „Gott sah alles an, was er gemacht, und siehe es war sehr gut" (Gen 1,31). Und: „Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken, die er gemacht hatte" (Gen 2,3). Dem Schöpfungsbericht folgt die Erzählung vom Sündenfall, in der das Essen der verbotenen Frucht im Garten die unmittelbare

[4] Eine beachtenswerte Studie über die Praxis des Friedenschaffens in Post-Konflikt-Situationen ist die von *Paddy Ashdown*: Swords and Ploughshares: Building Peace in the 21st Century, London 2007.

Folge hat, dass Mann und Frau sich vor der Gegenwart Gottes verbergen und am Ende aus dem Paradies vertrieben werden. Erst nachdem sie von der verbotenen Frucht gegessen haben, kommt eine Reihe von Fragen auf sie zu: „Wo bist du?" „Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist? „Hast du von dem Baum gegessen, von dem ich dir zu essen verboten habe?" „Warum hast du das getan?" Der erste *Dialog* zwischen Gott und den Menschen folgt unmittelbar dem Bruch, den der menschliche Ungehorsam verursacht hat. Die Frau wird dazu verurteilt, unter Mühen Kinder zu gebären, und der Mann, sich mit Mühsal von seiner Hände Arbeit zu nähren.

Kurz darauf lesen wir von dem Streit zwischen Kain und Abel, dem Streit zwischen dem Ackerbauern und dem Viehzüchter – ein Streit, wie wir ihn heutzutage aus Dafur kennen. Daraus erwächst der Mord an Abel und die Verfluchung Kains. Erneut stellt der Herr Kain eine Frage: „Wo ist dein Bruder Abel?", worauf dieser antwortet: „Ich weiß nicht, bin ich meines Bruders Hüter?" Nach dem furchtbaren Bruch, den der Mord Kains verursacht hat, erhält die Frage Gottes als Antwort nur eine weitere Frage. An diesem Punkt ist der Dialog zusammengebrochen: Kain verweigert ihn. Daraufhin wird er dazu verurteilt, unstet und flüchtig zu sein auf Erden (Gen 4,14); und doch trägt er ein Zeichen, das sein Leben rettet. Er wird als ein schuldig gewordener, heimatloser Nomade leben.

An keiner Stelle berichtet die Heilige Schrift also von einer Zeit absoluten Friedens (auf Hebräisch *shalom*[5]) auf Erden. Die Welt, von der sie erzählt, ist von Grund auf konfliktbeladen. Und dennoch ist sie ein Ort, an dem die Erinnerung an und die Hoffnung auf Frieden (Jes 9,6) nie erlöschen. Darum schließt der aaronitische Segen mit dem Grundton der Hoffnung auf Frieden:

„Der Herr segne dich und behüte dich: der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der Herr hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden (*shalom*) (4Mose 6,24–26).

Wir könnten nun die grundlegenden Probleme anhand einer eingehenden Lektüre des Alten und Neuen Testamentes entfalten, doch wir müssen uns hier auf eine Auswahl beschränken. Wir wollen uns daher jetzt unmittelbar mit der Identität Jesu als des einen befassen, der wahren Frieden (auf grie-

[5] Zu dem Begriff *shalom* bemerkt *Roland de Vaux*: Es gibt eine Zeit für Krieg und eine Zeit für Frieden (*Qo* 3:8). Das Wort *shalom,* Frieden, bedeutet, wenn es in politischem Sinne benutzt wird, nicht einfach die Abwesenheit von Krieg in einem rein negativen Sinne, sondern umfasst den Gedanken freundlicher Beziehungen zwischen zwei Völkern, ebenso wie es in anderen Zusammenhängen freundliche Beziehungen zwischen zwei Personen bedeutet. (Ri 4,17; 1Sam 14,26; 1Kö 5,4+26). (*Ancient Israel,* London ²1965, 255).

chisch *eirene*) bringt. Ein kurzer Blick in die Konkordanz zeigt uns, in wie vielfältiger Weise fast jede Schrift des Neuen Testaments von Frieden spricht und dabei stets den Segen des Friedens mit Jesus Christus in Verbindung bringt. Vielleicht beginnen wir am besten mit jener Szene im Johannesevangelium, in der berichtet wird, wie der auferstandene Jesus seinen Jüngern hinter den verschlossen Türen des Obergemachs erscheint:

„Am Abend aber dieses ersten Tages der Woche, als die Jünger versammelt und die Türen verschlossen waren aus Furcht vor den Juden, kam Jesus und trat mitten unter sie und spricht zu ihnen: Friede (*eirene*) sei mit euch! Und als er das gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und seine Seite. Da wurden die Jünger froh, dass sie den Herrn sahen. Da sprach Jesus abermals zu ihnen: Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh 20, 19–21).

Im Kontext der ersten Erscheinung Jesu vor den versammelten Jüngern nach seiner Auferstehung (und ähnlich bei seiner späteren Begegnung mit Thomas) bedeutet das Wort „Frieden" sehr viel mehr als nur eine floskelhafte Begrüßungformel. Zuvor im gleichen Evangelium sagt Jesus in einer der Abschiedsreden: „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht" (Joh 14,27). In diesem Zusammenhang verheißt er die Gabe des Parakleten, des Heiligen Geistes (Joh 14,26). In der Erzählung der Erscheinung des Auferstandenen am ersten Tag der Woche, wird dieses Thema des Friedens als Gabe des Heiligen Geistes in unruhigen Zeiten wieder aufgenommen. Als Jesus zu seinen Jüngern sagt: „Empfangt den heiligen Geist" (Joh 20,22), sagt er in Wirklichkeit; „Empfangt Frieden" – eine Gabe, die hier besonders mit der Vergebung der Sünden verbunden ist und – so könnte man sagen – mit dem Beginn einer neuen oder erneuerten Schöpfung (vgl. 2Kor 5,17).

In den paulinischen und deuteropaulinischen Texten werden diese Themen weiterentwickelt, und zwar in dem Sinne, dass Jesus Frieden schafft und zugleich selbst „unser Friede" ist. Die konzentrierteste Betrachtung über den Frieden im Neuen Testament findet sich vielleicht im zweiten Kapitel des Epheserbriefes, in dem zu Beginn die Einbeziehung der Heiden (die „zu der Zeit ausgeschlossen [waren] vom Bürgerrecht Israels und Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung [...ohne] Hoffnung und ohne Gott in der Welt" [Eph 2,12]) in die Heilsverheißung mit dem Opfertod Jesu am Kreuz in Verbindung gebracht wird: „Jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst Ferne wart, Nahe geworden durch das Blut

Christi" (Eph 2,13). In einem kühnen Sprung heißt es dann: „Denn er ist unser Friede" (*,autos gar estin he eirene hemon'*). Die exegetische Frage, die sich hier stellt, ist die, ob Christus hier als so etwas wie das „Friedensopfer"[6] des jüdischen Sühneopferkultes gesehen wird, das die zerbrochene Beziehung zwischen der sündigen Menschheit und Gott wiederherstellt, oder ob hier ein weiter, eher symbolischer Bezug auf die Frucht des Opfers, sprich den Frieden, vorliegt. So oder so, das Ergebnis ist das gleiche: Der Friede, den Jesus bringt, ist in der Person Jesu verankert. In diesem entscheidenden Absatz wird der Gedanke des Friedens von der Versöhnung her entfaltet:

„Denn er ist unser *Friede,* der aus beiden eines gemacht hat und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, nämlich die Feindschaft. Durch das Opfer seines Leibes hat er abgetan das Gesetz mit seinen Geboten und Satzungen, damit er in sich selber aus den zweien einen neuen Menschen schaffe und Frieden mache und die beiden versöhne mit Gott in einem Leib durch das Kreuz, indem er die Feindschaft tötete durch sich selbst. Und er ist gekommen und hat im Evangelium Frieden verkündigt euch, die ihr fern wart, und Frieden denen, die nahe waren. Denn durch ihn haben wir alle beide in einem Geist den Zugang zum Vater. So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen" (Eph 2,14–19).

Die „zwei Gruppen" sind natürlich Juden und Heiden. Die Bewegung, die die Versöhnung herbeigeführt hat, wird wirksam durch das Kreuz. Das Werkzeug, durch das Juden und Christen in gleicher Weise in diesen Friedenssegen miteinbezogen werden, ist die Predigt (Christus, der durch die Menschen spricht, die seine Botschaft verkündigen). Es ist die Gabe des Zugangs zum Vater durch den Heiligen Geist. Daraus erwächst eine Gemeinschaft gemeinsamen Bürgerrechts mit den Heiligen, eine Gemeinschaft, die man zu Recht „Haushalt Gottes" nennen kann. Das ist eine zutiefst theologische Erzählung wie der Friede in der Welt aufgerichtet wird. Sie hängt sowohl mit der Aussage „in sich einen neuen Menschen schaffen" (2,15) als auch mit dem Schlüsselwort „versöhnen" (*apokatallexe*, 2,16) als auch mit 2Kor 5,17ff zusammen, wo Paulus von dem „Amt der Versöhnung" spricht (*ten diakonian tes katallage,* was so viel wie Frieden schaffen bedeutet. Paulus nennt sich und seine Mitarbeiter „Botschafter an

[6] Vgl. *De Vaux*, Ancient Israel (427) zum ‚Gemeinschaftsopfer': das Opfer wird von dem her bezeichnet, was es bewirkt. Zur konkreten Identifizierung Christi mit dem Opfer, vgl. 1Kor 5,7: „Auch wir haben ein Passalamm, das ist Christus, der geopfert ist."

Christi Statt" und schreibt: „Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!" (2Kor 5,20): Für Paulus ist Versöhnung das Wesen des Friedens. Diesen Gedanken möchte ich im Folgenden etwas vertiefen, indem ich mich eingehender mit dem Begriff der Teilhabe am Leben der Trinität befasse.

Trinität und Friede

‚Teilhabe am Leben der Trinität' – das ist gewiss keine neutestamentliche Terminologie. Die neutestamentliche Wurzel dieser Redeweise ist die Überzeugung, dass Christinnen und Christen „Teilhaber (*koinonoi*) an der göttlichen Natur" sind (2Petr 1,4). Es gibt keinen ausdrücklichen Hinweis im zweiten Petrusbrief, dass diese Natur in irgendeinem Sinne als trinitarisch zu verstehen ist. Was ich hiermit sagen will, ist, dass der Ursprung der Trinitätslehre in der Überzeugung begründet ist, dass Gott in seiner Menschwerdung wahrhaft sich selbst[7] mitteilt. Was in der Inkarnation mitgeteilt wird, ist nicht eine *Botschaft über Gott*, sondern *Gottes ureigenstes Bild und Ebenbild.* Der Sohn, der vom Vater „geboren" und nicht geschaffen ist, ist das ‚Ebenbild' (Kol 1,15), der vollkommene Ausdruck oder das „Ebenbild" des Vaters (vgl. Heb 1,3) Er ist Gottes Selbst-Mitteilung; und nur in diesem vollen Sinne kann man von ihm als „dem Wort" sprechen. Wo das Wort sich Menschen mitteilt, ist das, was mitgeteilt wird, nicht *eine Botschaft über das Wort*, sondern *das, was im Wort sich mitgeteilt hat.* Der Heilige Geist teilt den Menschen wahrhaft mit, was wahrhaft vom Vater im Sohn zum Ausdruck gebracht worden ist, so dass Menschen wahrhaft in Beziehung sowohl zum Vater als auch zum Sohn gebracht werden. Karl Barth spricht von Offenbarer, Offenbarung und Offenbarsein[8] und bezeichnet diese drei – eine Formulierung, die erhebliche Kritik hervorgerufen hat – als „Seinsweisen" des einen Gottes.[9] *Wenn* wir also den Gedanken

---

[7] Der Begriff „sich selbst" (engl. „God-self") ist ungeschickt; doch gerade diese Ungeschicktheit kann uns daran erinnern, dass Gott, auch wenn er ein „personaler" Gott ist, weder männlich noch weiblich ist. Menschen sind „männlich und weiblich". Die Begriffe „Friede" und „Versöhnung" sind angemessen für immanente, selbst erzeugte menschliche Situationen, die immer ein Element der „Kluftüberbrückung" enthalten, eignen sich aber nicht für eine Reflexion über das immanente (d. h. „innere") Leben Gottes.

[8] *Karl Barth* sagt *„der Offenbarer", „die Offenbarung", „das Offenbarsein"* (Die Kirchliche Dogmatik Bd. I, 1, München 1935, 314).

[9] Auf Deutsch „Seinsweise". Vgl. z. B. *Karl Rahners* kritische Kommentare in: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis, Bd 2, Kap.5, 317–397, Einsiedel/Zürich/Köln 1967. In England ist Rahners Beitrag als Sonder-

von Gottes *Selbst*-Mitteilung ernst nehmen, führt uns das, wie Karl Barth andeutet, in eine trinitarische Richtung.

Karl Barths Betrachtungsweise ist frappierend, weil die Basis seines Denkens zwar stark biblisch ist, aber nahtlos in eine trinitarisch fundierte Theologie übergeht. Für Barth ist die Trinität die Grundlage des christlichen Verständnisses der Natur Gottes; und unser trinitarisches Verständnis hat seine Grundlage in der Selbst-Offenbarung Gottes. Was Gott von sich selbst offenbart hat, reicht für uns aus, um zu wissen, dass Gott ein trinitarischer Gott ist. Das ist kein heuristischer Begriff, der uns hilft, von einem ansonsten geheimnisvollen und unbekannten Gott zu sprechen; es ist vielmehr identisch mit dem, was Gott uns von seinem eigenen Sein mitgeteilt hat. Doch wenn wir das so formulieren, muss der Nachdruck auf Gottes *Selbst*-Mitteilung liegen. Der Grund dafür, dass wir überhaupt etwas Zwingendes über Gott sagen können (Karl Barth würde in der Predigt den vorrangigen *locus* dafür sehen), liegt darin, dass er sich selbst zu erkennen gegeben hat, zuerst in Jesus Christus und dann im Wort der Heiligen Schrift, die zu uns von Jesus Christus spricht.[10] Für unsere Thematik liegt die Bedeutung von Karl Barths Betrachtungsweise darin, dass er die Idee einer ‚wirksamen Mitteilung' in den Mittelpunkt des christlichen Glaubens stellt. Seine Theologie ist eine Theologie der Kommunikation.[11]

Damit soll nun aber nicht Gottes Selbst-Mitteilung an Israel vor dem Kommen Jesu geleugnet werden.[12] Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift (vgl. Heb 1,1–3) hat Gott seit dem Beginn der Zeiten zu seinem Volk gesprochen. Was jedoch nicht besagt – und im Hebräerbrief ausdrücklich verneint wird – ist, dass Gott sich *selbst* mitgeteilt hat. Erst auf das Kommen Jesu, dessen Identität mit dem Vater der Verfasser des Hebräerbriefes ebenso wie andere neutestamentliche Autoren nachdrücklich betont, trifft

druck „*The Trinity*" (London 1970) erschienen und vom Verfasser zitiert (d.Üb.). Eine wohlwollende Auseinandersetzung mit der Thematik findet sich bei *Alan Torrance*: The Trinity, in: *John Webster* (ed.), The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2000, 80–84.

[10] Barth überbetont dies ständig gegen alle Formen einer ‚natürlichen' Theologie.

[11] Eine allgemeine Einführung über *The Communicative God of Christian Revelation* findet sich bei *M. Scharer und B.J. Hilberath*: The Practice of Communicative Theology. An introduction to a New Theological Culture, New York 2008, 64–71.

[12] *Karl Barth* versichert, dass es eine solche Kommunikation schon vor Christus gegeben hat. Er spricht über „das Zeugnis des Alten und Neuen Testaments, das Zeugnis von der Erwartung und der Erinnerung, das Zeugnis der Vorbereitung und der Erfüllung der in Jesus Christus gewirkten Offenbarung" (Die Kirchliche Dogmatik I, 2). *Rahner* spricht von einer „echten geheimen Vorgeschichte der Trinitätsoffenbarung im Alten Testament" (a.a.O., 342).

die zentrale Aussage über die Inkarnation zu. Damit wird eine Situation geschaffen, die das Christentum von allen anderen Weltreligionen unterscheidet. In keiner anderen Religion wird meines Wissens der Anspruch erhoben, dass Gott (nicht „ein Gott") in dieser Weise als ein Sich-Selbst-Mitteilender charakterisiert werden kann, dass Gott richtig nur als Vater und Sohn verstanden werden kann. Es gibt keinen Gott ‚jenseits' dieses Gottes. Es gibt nur den Gott, den wir als Vater und als Sohn kennen.

Aber gibt es da nicht noch ein ‚Darüber hinaus'? Die Dynamik der Kommunikation Gottes erfasst diejenigen, denen sich der Sohn mitteilt, diejenigen, mit denen der Vater mittels des Sohnes spricht. Es ist diese Dynamik der Erfüllung der Kommunikation Gottes, um die es geht, wenn vom ‚Geist' die Rede ist. Das entscheidende Argument für die volle Gottheit des Geistes im vierten Jahrhundert war die, dass der Geist (als Heil Schaffender), weil er die Kraft ist, durch die das Wort in seiner ganzen Fülle weitergegeben wird, ein göttliches Medium oder eine göttliche Mitteilungsweise ist. Doch der Geist ist nicht einfach ein anderer Name für den Vater oder den Sohn. Der Vater teilt sich den Menschen im Wort und durch das Wort *und* den Geist mit – was Irenäus „die Hände des Vaters nannte", durch die der erste Mensch geformt wurde.[13]

All das wirft für Christinnen und Christen eine entscheidende Frage auf: Wird Gott nur innerhalb der menschlichen Erfahrung und innerhalb der menschlichen Geschichte als Vater, Sohn und Heiliger Geist erkannt? Gibt es womöglich jenseits des Vorhangs, der den „Himmel" von der Erde trennt, eine Identität Gottes, die die trinitarische Redeweise übersteigt und ihre Spannungen in einer letzten göttlichen Einheit versöhnt, die jenseits menschlicher Erfahrung und menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten liegt? Ist die immanente (oder „innere") Identität Gottes dem Gipfel eines hohen Berges vergleichbar, der ständig in Wolken gehüllt ist, so dass wir ihn nie erkennen oder etwas über ihn sagen können? In der Beantwortung dieser Frage sind die Christen bis heute uneins. Da gibt es zum einen diejenigen, die wie Tillich den Mystikern folgend und die Begrenztheit unseres Verstehens betonend, vom „Gott ‚jenseits' Gottes" sprechen.[14] Daneben gibt es auch diejenigen, die wie Rahner die Auffassung vertreten, dass die ökono-

[13] Vgl. *Irenaeus*: *Adversus Haereses,* IV. Vorwort; V.vi.1. In einer umfassenderen Behandlung dieses Themas wäre dies der Ort, sich mit dem Sohn und dem Heiligen Geist als „Personen" der Trinitiät oder den göttlichen „Hypostasen" auseinanderzusetzen.

[14] Die bekannteste Passage findet sich am Ende von *Mut zum Sein* (*Paul Tillich*: Ges. Werke XI, Stuttgart 1978). Vgl. auch *Tillich*, Die Geschichte des Christlichen Denkens (Ges. Werke, Erg.Band 1, Teil 5), wo Tillich Dionysios' Worte zitiert, dass Gott *unaussprechliche Dun-*

mische Trinität und die immanente Trinität ein- und dasselbe sind,[15] weil durch die Inkarnation das Wesen und nicht nur die modale Existenz Gottes mitgeteilt wird. Für beide Sichtweisen gibt es gute Argumente.

Rahners Hauptargument ist, dass wir *wirklich* etwas über Gott wissen. Um johanneische Terminologie zu gebrauchen: Wir wissen, dass Gott Liebe ist; und um mit Paulus zu sprechen: Liebe wird mitgeteilt durch „das Wort vom Kreuz". Wir wissen, dass dort, wo Liebe und Selbstaufopferung oder Wahrheit und Versöhnung in menschlichen Situationen praktiziert werden können, die authentische Gegenwart Gottes spürbar wird. Die Sprache des Geistes, die Sprache des Friedens und der Sündenvergebung ist ein starker Antrieb für unsere ethische Betrachtung menschlicher Konfliktsituationen. Gott kann teilhaben an der Lösung menschlicher Konflikte, und er tut es auch, selbst dort, wo der göttliche Urheber der Versöhnung nicht erkannt oder beim Namen genannt wird.

Das zentrale Argument Tillichs ist, dass wir die Analogie nicht zu weit treiben dürfen. Zusammen mit der Mystik erinnert er uns an all das, was wir nicht von Gott wissen und nicht über ihn aussagen können. Es ist zum Beispiel gefährlich, sich die göttliche Initiative, die hinter der Inkarnation steht, im Sinne einer göttlichen Frage und göttlichen Antwort vorzustellen. Wie sehr z. B. gerade Milton als Dichter diese göttliche Initiative auch dramatisiert haben mag, indem er sie als einen himmlischen Dialog zwischen Vater und Sohn dargestellt hat – das ist reines, mythologisches Gedankenspiel.[16] Es gibt keinen göttlichen Dialog, kein Frage- und Antwortspiel, in dem der Sohn und der Vater miteinander „diskutieren", wie sie das Elend der Menschheit beheben wollen.

Die Inkarnation ist eine Initiative des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes; und die transzendenten Voraussetzungen dieser Initiative sind für uns in der göttlichen Natur verborgen. Was wir von der trinitarischen Natur Gottes wissen, kann nicht täuschen, ist sie uns doch in der Offenba-

---

kelheit sei (113), und ergänzt: Damit verneint er *„die Möglichkeit, daß Gott in seinem Wesen wirklich gesehen und von ihm gesprochen werden kann"* (342).

[15] *Rahner* kommt häufig auf dieses Thema zurück, z. B. in *Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität*, (a.a.O., 334).

[16] Vgl. z. B. *Das Verlorene Paradies* XI.37-8, Reclam, 1968, wo der Sohn dem Vater die Gebete von Adam und Eva vorlegt: *Nimm mich aus diesen an dich und empfange daraus in mir den lieblichen Geruch des Friedens zu dem Menschen*, worauf der Vater antwortet: *All deine Bitte für den Menschen sei, o Sohn erfüllt: Was du erbeten hast, das war ihm schon vorausbestimmt von mir.* Der Vater lässt sich von dem Gebet überzeugen, in dem erbeten wird, was schon von ihm vorausbestimmt war! Das ist Miltons Art und Weise, das Problem zu lösen, dass der Sohn den Vater „überzeugt".

rung des Sohnes und der Gabe des Heiligen Geistes zuteil geworden; doch wir wissen nicht alles, und wir machen uns etwas vor, wenn wir alles zu wissen glauben. Dialog ist nicht der Modus göttlichen Selbstbewusstseins. Dialog ist eine Funktion der Entfremdung. Gott tritt in den Dialog mit den Menschen infolge des Bruches zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung und den Geschöpfen untereinander. Daher gibt keinen vollkommenen göttlichen Dialog, dem der unvollkommene menschliche Dialog nachgebildet wäre. Dialog ist ein Merkmal und eine Funktion einer gefallenen Menschheit und einer gefallenen Welt. Dialog ist ein Mittel, um die Kluft zwischen den Menschen zu überbrücken und vorläufige Lösungen von Konflikten zu ermöglichen, die sonst die Menschen voneinander trennen würden. Wo der Dialog das vollbringt, ist er sowohl ein Ausdruck als auch eine Verwirklichung von Liebe. Der Friede Gottes jenseits dieser Welt ist ein Friede *jenseits* von Worten; der Friede Gottes in dieser Welt ist ein Friede, der weitgehend *durch* Worte erreicht wird. Was die Menschen brauchen, sind *nicht nur* Worte; doch wir brauchen Worte. Wir brauchen Worte, um uns einander mitzuteilen, Worte, die Versöhnung und Heilung erleichtern; wir brauchen den Dialog. Im zweiten Teil meines Beitrags möchte ich nun untersuchen, wie solche Worte zu finden sind, und darüber hinaus möchte ich den Gebrauch solcher Worte in einen theologischen Zusammenhang stellen. Jesus wird das Wort genannt, nicht nur wegen der Worte, die er sagt, sondern wegen der Kommunikation, die er ermöglicht. Er *ist* unser Friede.

Kant und der Horizont des Friedens

An dieser Stelle möchte ich mit einem klassischen Text der Moderne ins Gespräch kommen, einem Text, der nicht so sehr eine philosophische Reflexion über das eigentliche Wesen des Friedens darstellt, als vielmehr einige pragmatische Grundsätze aufzeigt, aufgrund derer dauerhafter Friede erreicht werden kann. Kants richtungweisende Abhandlung *Zum ewigen Frieden*,[17] der mit dem ironischen Hinweis auf ein Wirtshausschild beginnt, auf dem diese Worte zusammen mit dem Bild eines Kirchhofs zu sehen sind, entfaltet einige provozierende allgemeine politische und ethische Prinzipien, die in Kants Augen zu einem dauerhaften internationalen Frieden beitragen könnten. Der Aufsatz wurde 1795 nach dem Beginn

[17] „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf." *Immanuel Kant*: Werke in zehn Bänden, Band 9, 196–200, hg. v. *Wilhelm Weischedel*, Darmstadt 1968.

der Revolutionskriege veröffentlicht, die der Französischen Revolution folgten, noch vor dem Aufstieg Napoleons. Im ganzen darauf folgenden Jahrhundert standen Kants Vorschläge als die Herausforderung der Aufklärung gegen eine Weltordnung des Imperialismus. Die kurze Abhandlung wirft jene grundlegenden Fragen auf, denen wir uns stellen müssen, wenn wir über die Möglichkeiten der Vereinten Nationen oder anderer internationaler Organisationen, den Frieden heute aufrechtzuerhalten und zu fördern, nachdenken wollen.

Kant macht sich die Position von Hobbes zu Eigen, wonach „nicht der Zustand des Friedens unter Menschen, die miteinander leben, dem Naturstand entspricht, sondern eher der Zustand des Krieges". Das bedeutet jedoch nicht, dass wir immer in offener Feindschaft gegeneinander leben, sondern dass die Drohung des Krieges immer gegenwärtig ist. Er macht deutlich, dass „der Friedenszustand *offiziell gestiftet* werden muß, da die Unterlassung von Feindseligkeiten an sich noch keine Friedensgarantie ist". Kant schlägt sechs „Präliminarartikel" (Grundprinzipien) des Friedens zwischen den Nationalstaaten vor. Wenn man so will, sechs Regeln für das Wohlverhalten zwischen Nationalstaaten.[18] Dieses Verhalten strafrechtlich zu überwachen, hält Kant für unmöglich. Es geht ihm auch nicht darum, einen Über-Staat (Leviathan) zu schaffen, sondern einen Bund frei zusammenarbeitender Staaten, die in Frieden miteinander leben können. Danach entfaltet er drei „definitive" oder grundlegende Artikel, die einer Bindung der Staaten an das entstehende Völkerrecht zugrunde liegen müssen. Der erste ist, dass „die bürgerliche Verfassung in jedem Staate republikanisch sein soll". Darum glaubt Kant, dass der Ursprung der Gesellschaft in einem Gesellschaftsvertrag liegt, der zwischen freien und gleichberechtigten Völkern geschlossen wird (damit schließt er sich den Idealen der Französischen Revolution an) und dass eine Republik eine Gesellschaft ist, in der, wenn sie als Staat handelt, die Interessen aller ihrer Glieder vertreten sind: „Wenn

[18] 1. „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden. 2. Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können. 3. Stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit ganz aufhören. 4. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen. 6. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der Meuchelmörder (percussores), Giftmischer (venefici), Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats (perduellio) in dem bekriegten Staat etc."

(wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ‚ob Krieg sein solle, oder nicht', so ist nichts natürlicher, als daß, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müßten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich läßt, kümmerlich zu verbessern; zum Übermaße des Übels endlich noch eine, den Frieden selbst verbitternde, nie (wegen naher immer neuer Kriege) zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen."[19]

Kant würde daher den Eintritt der Vereinigten Staaten in den Irakkrieg als eine bedrohliche Beeinträchtigung des Wohles der Amerikanischen Republik bewerten.

Kant schlägt im Weiteren vor: „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein." Er sieht keine Möglichkeit eines übergreifenden Organs, das die Staaten dazu zwingen könnte, Frieden zu schließen. Die einzige Hoffnung ist hier, dass sie „eine dauerhafte und sich ständig erweiternde Föderation (von Staaten) bilden, die Krieg verhindern könnte". Da dies der Vorstellung der Europäischen Union sehr nahe kommt, kann man annehmen, dass Kant heutzutage die Erweiterung der EU durch die Aufnahme weiterer Staaten aus dem ehemaligen Ostblock befürworten würde. Es bleibt jedoch das Problem, dass die Integration der Europäischen Union eine regional begrenzte Strategie bleiben wird (auch Kant sah keinerlei Aussicht auf eine *Weltrepublik*), die – obgleich sie viel dazu getan hat, Frieden in Europa herzustellen – wenig dazu beitragen kann, die Möglichkeit von Kriegen abzuwenden, die außerhalb Europas ihren Ursprung haben.

Kants drittes Prinzip lautet: „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein", d. h. es soll kein *Recht* geben, Krieg zu führen. Unter Hospitalität versteht Kant „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden". Seine Idee eines „Weltbürgerrechts" war im höchsten Grade vorausschauend. Kants grundlegende Überzeugung war, dass alle Menschen „Weltbürger" sind und als solche gleichberechtigt behandelt werden müssen. Er ist scharf in seinem Urteil über die Art und Weise, in der die Europäer die einheimischen Völker Amerikas, Afrikas („die Negerländer"), der Gewürzinseln, Südafrikas usw. behandelt haben. Zu Beginn der Kolonialzeit ist, so sagt er, „eine Verlet-

[19] Ewiger Friede, 205–206.

zung des Rechts in *einem* Teil der Welt *überall*" zu spüren; und darum ist der Gedanke eines Weltbürgerrechts keine ‚phantastische und überspannte Vorstellung' von Recht; es ist eine notwendige Ergänzung zum ungeschriebenen Kodex des politischen und internationalen Rechts und verwandelt es in ein universales Menschenrecht. Nur unter dieser Voraussetzung können wir uns rühmen, uns in kontinuierlicher Annäherung an einen ewigen Frieden zu befinden. An anderer Stelle äußert Kant sein großes Vertrauen in das menschliche Bestreben, Handel zu treiben, um die Feindschaft unter den Menschen zu überwinden. Kant würde wohl die Globalisierung als ein Gegenmittel gegen den Krieg durchaus begrüßt haben.

Nur in einem ganz vagen Sinne verdanken sich Kants Vorschläge dem Christentum. Seine Darstellung der Situation enthält sogar indirekt eine scharfe Kritik am Christentum wegen seiner Anbiederung an eine internationale Ordnung von Nationalstaaten, die sich mehr oder weniger in einem ewigen Krieg befinden. Kant sieht sich als Vertreter einer „Religion der Vernunft", die ohne Rückgriff auf religiöse Mythen und Lehren einen rationalen Weg zum ewigen Frieden aufzuzeigen sucht.[20] Der Fehler ist nur, dass Menschen in diesem Sinne nicht einfach ‚rational' sind. Menschliche Vernunft arbeitet nicht auf jener transzendenten Ebene des aufgeklärten Denkers, der uns die Voraussetzungen für die Möglichkeit eines ewigen Friedens entwickelt. Sie wirkt auf der immanenten Ebene jener Gemeinschaften, denen wir angehören, verbunden mit unseren Traditionen, Symbolen, Mythen und Machtkämpfen, wie Marx und Nietzsche das nur zu deutlich gesehen haben. Beide gehören zu den Denkern, die jenen Typ der *Realpolitik* entlarven, derer sich die Nationen bedienen, wenn sie gegeneinander stehen. Wenn Kant uns daher nur ideale Lösungen für die Herausforderung des ewigen Friedens anbietet, dann müssen die Politiker und Diplomaten heutzutage realistisch sein im Blick auf die Rolle, die die Macht in den aktuellen Dialogen spielt, in jenen Dialogen, die aber immer notwendig sind, um unseren zerbrechlichen Frieden aufrechtzuerhalten.

Dennoch ist Kant hilfreich für uns, weil er im Prinzip eine Welt aufzeigt, die wir in gewissem Maße seit dem Zweiten Weltkrieg bewohnen: die Welt der Vereinten Nationen, der universalen Menschenrechte, der Entwicklung eines Völkerrechts und eines konzertierten internationalen Handelns. Doch – wie er selbst erahnt hat – sind diese Werkzeuge eines „ewigen Friedens" relativ schwach im Vergleich zu den massiven Integrationkräften, die der *globale Markt* aufzuweisen hat. *In der Praxis* ist es die *„Globalisierung"*,

[20] *Kant*, a.a.O.,Band 9, 51ff. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

die eine weit überzeugendere oder vielleicht auch verlockendere Aussicht auf Frieden bietet als die Vereinten Nationen: Es ist nicht so sehr das Schmieden von Schwertern zu Pflugscharen als vielmehr der *Handel* mit allem, von Schwertern und Pflugscharen bis hin zu Computern und Splitterbomben. Diese Handelsfreiheit aber, die heutzutage vielleicht am aggressivsten von China demonstriert wird – sie war früher eher die Angelegenheit Großbritanniens und der Vereinigten Staaten –, trägt wenig oder gar nichts für die anderen Freiheiten ein, die in der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte' aufgelistet sind. Die Freiheit, durch Google und Facebook miteinander zu kommunizieren, hat nach meiner Vermutung für viele der jüngeren Generation in der ganzen Welt größere Bedeutung als das freie Wahlrecht.

Das ist eine Welt, an die sich die religiösen Traditionen des Westens anzupassen bemüht haben und in der diese Traditionen zunehmend den globalen Strukturen des Kapitalismus eingefügt worden sind. Es ist eine Welt, die den Dialog als Alternative zum Krieg voraussetzt und braucht, deren Strukturen für die Aufrechterhaltung des Friedens und die Förderung eines offenen Dialogs jedoch äußerst verwundbar sind. In seiner klassischen Studie *In Defence of Politics*[21] rühmt der Politikphilosoph Bernard Crick die Politik als *die* Alternative zum Krieg: Solange wir miteinander sprechen, bekämpfen wir uns nicht; und wenn der Kampf aufhört, werden die unter uns, die übrig geblieben sind, erneut miteinander zu reden beginnen. Unter diesem Blickwinkel aber muss die Betonung der Politik als Dialog bei denjenigen Anklang finden, die ihr Vertrauen auf die Selbstoffenbarung Gottes als eines Gottes des Friedens, der Gerechtigkeit und des Dialogs setzen.

Dialog und Praxis des Friedens

Für Kant waren die Verträge, die im 18. Jh. zwischen den Staaten geschlossen wurden, nichts weiter als vorübergehende „Waffenstillstandsvereinbarungen", die gebrochen wurden, sobald man sich davon Vorteile versprach. Kant ging es daher um die Grundregeln für etwas, was mehr sein würde als ein „Waffenstillstand", etwas, was sich in einen Zustand verwandeln würde, den er „ewigen Frieden" nannte. In seiner Abhandlung entfaltet er die Voraussetzungen für einen ewigen Frieden; jedoch sagt er wenig darüber, wie Staaten sich politisch diesem ersehnten Ziel nähern

[21] *B. Crick*: In Defence of Politics, London 1993.

können – abgesehen von einer impliziten Aufforderung zur Abschaffung der Monarchien. Mit anderen Worten, er hat nicht viel zu bieten im Blick auf die *Praxis* des Dialogs, weder auf der Ebene von Staaten, noch kleinerer Gruppen oder gar von Einzelpersonen. Darauf möchte ich mich jetzt konzentrieren, wobei ich auf einige Gedanken im ersten Teil meines Beitrags zurückgreifen werde, um zu zeigen, wie ein trinitarisches und biblisches Verständnis die *Praxis* eines Dialogs befruchten kann, für die der ewige Friede zwar ein eschatologischer Horizont ist, doch die zugleich von praktischer Bedeutung ist für das alltägliche Leben in einer pluralistischen und offenen Gesellschaft.

Das Modell, das ich für den Dialog im Auge habe, ist das einer kleinen Gruppe. Prinzipien bleiben außen vor, so als ob nur zwei Personen beteiligt wären. Doch wir könnten ebenso von zwei politisch repräsentativen Gruppen sprechen oder von einer Gruppe von Menschen mit unterschiedlichen Standpunkten, die einander begegnen. Der „Andere" kann dann ein Einzelner oder eine Gruppe von Einzelpersonen sein; und hinter dem „Anderen", dem man von Angesicht zu Angesicht begegnet, kann auch eine kleinere oder größere gesellschaftliche Gruppe stehen, der gegenüber dieser verantwortlich ist.

(1). Ich habe versucht zu zeigen, dass der eigentliche Grund für die Notwendigkeit des Dialogs darin liegt, dass Menschen *in Konfliktsituationen leben*. Hobbes' und Kants Formel des ‚Kriegs aller gegen alle' ist in einer Welt von Familien, Stämmen und Völkern vielleicht eine zu scharfe Formulierung, aber gerade jene Gruppen, die den Menschen Unterstützung und ein Gefühl der Zugehörigkeit bieten, sind sehr oft dieselben Gruppen, die in Konflikte geraten oder die eine Konfliktgeschichte von einer Generation zur anderen weitergeben. Menschen brauchen Instrumente, um diese Konflikte zu diskutieren und zu lösen. In der Familie, innerhalb eines Stammes oder eines Volkes hat es immer Mechanismen für eine Konfliktlösung ohne Gewalt gegeben. Die Fähigkeit, Gewalt zu zügeln, ist eines der Merkmale einer „funktionierenden" menschlichen Gruppe. Die Gruppe hört auf zu „funktionieren", wenn Gewalt nicht mehr gezügelt werden kann.

(2). *Grundlegend für die menschliche Existenz ist das Empfinden für „das Anderssein"*. Das beginnt mit der Abgrenzung des ‚ichs' des Kindes vom ‚du' der Mutter. Wo menschliche Persönlichkeitsentwicklung erfolgreich verläuft, führt sie zur Erkenntnis der Einzigartigkeit des eigenen Selbst gegenüber allen anderen Menschen und umgekehrt. Wir wissen, dass verschiedene Gruppen ein unterschiedliches Empfinden für Individu-

alität und Solidarität haben. Doch grundlegend für die menschliche Existenz überhaupt ist das, was Buber, die „Ich-Du"-Beziehung nennt. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung", schreibt er, das heißt die Begegnung mit dem „Du".[22] Mit dem Gefühl des Andersseins geht der Wunsch einher, über den Abgrund des Andersseins hinweg in Beziehung miteinander zu treten.

(3). *Im Abgrund des Andersseins liegt der Beginn der interrogativen (fragenden) Seinsweise.* Jede Frage, die in gutem Glauben gestellt wird, ist ein Versuch, den Abgrund des Verstehens zu überwinden. Für diejenigen, die nicht über diesen Abgrund hinweg miteinander in Beziehung treten wollen, gibt es immer die Möglichkeit, sich zu weigern auf die Frage zu antworten. „Soll ich meines Bruders Hüter sein?" ist eine solche blockierende Frage als Nicht-Antwort auf eine Frage. Kommunikation kann nicht erzwungen werden. Die Menschen haben in den meisten Situationen die Freiheit, in eine wie auch immer geartete Form der Kommunikation zu treten oder sie zu verweigern. Das Bemühen, in eine Beziehung zu treten in der Spur jener theologischen Basis, die wir kurz skizziert haben, erfordert nun das, was man „guten Glauben" nennen könnte. Kants Problem ist es, dass er nicht gewährleisten kann, dass Staaten oder Einzelpersonen diesen „guten Glauben" haben. Sie halten sich nicht an die Regeln, die die Vernunft als Weg zum ewigen Frieden aufzeigt. Mitunter handeln sie, wenn anders zu handeln kurzfristig besseren Erfolg verspricht, auch genau nach diesen Interessen.[23] Dagegen können wir festhalten, dass die trinitarische Basis, auf die wir hingewiesen haben, eben einen fundierten „guten Glauben" – nicht etwa als heimliche Agenda misszuverstehen – in der Kommunikation voraussetzt. Der Dialog kann hier nicht einfach als Mittel zum Zweck benutzt werden, etwa um Zeit zu gewinnen, bevor man noch einmal versucht, die Auseinandersetzung mit gewaltsamen Mitteln zu regeln.

(4). *Im Dialog sind alle gleichberechtigte Partner.* Dort, wo Gott im Alten Testament mit Menschen in einen Dialog tritt, kann man natürlich

---

[22] *Alles wirkliche Leben ist Begegnung. M. Buber*: Ich und Du, Stuttgart 1994, 18. Aus diesem Abschnitt wird deutlich, wie viel ich Martin Bubers Gedanken zum Wesen des Dialogs verdanke. Im Rahmen einer umfassenderen Darstellung müsste man an dieser Stelle die Beziehung des Ich-es zum Ich-du behandeln und sich der Welt des Symbols zuwenden, insbesondere der symbolischen Gabe oder des symbolischen Handelns, das Versöhnung und Frieden wirkt.

[23] Kant nähert sich dem Problem des „ewigen Friedens" so, als ob es ein Problem der „reinen Vernunft" wäre, während es eigentlich ein Problem der „praktischen Vernunft" (d. h. der Politik) ist. Die „reine Vernunft" kann uns nur die transzendenten Voraussetzungen für einen „ewigen Frieden" liefern; die Praxis des Dialogs (Politik) ist eine Übung in „praktischer Vernunft".

nicht sagen, dass sie „gleichberechtigte Partner" seien (vgl. die Probleme in der Gnadenlehre und in der Frage des freien Willens); doch wo Menschen miteinander in einen Dialog treten, wird von jedem erwartet, dass er die volle Würde des anderen anerkennt, so wie diese Würde von Gott anerkannt wird. Das kann dort äußerst schwierig werden, wo es ein Machtgefälle gibt oder Bildungsunterschiede vorhanden sind (wie dies oft bei den Beziehungen zwischen den Geschlechtern der Fall ist). Wo aber die Disputationsregeln einem Schwächeren durch einen Stärkeren aufgezwungen werden, wird schon die Saat für weitere Auseinandersetzungen gesät. Wenn es keine grundlegende Gleichberechtigung im Dialog gibt, kann man zwar sagen, dass ein Partner die Darstellung des anderen „gehört" hat, aber man kann nicht eigentlich davon sprechen, dass der Dialog zu irgendeinem Ergebnis geführt hat. Das genau war das Problem bei der „Kommission für Wahrheit und Versöhnung" in Südafrika: Die vor das Tribunal Geladenen wurden öffentlich aufgefordert, die schmerzliche Wahrheit über das, was sie getan hatten, einzugestehen; doch über das Gesagte wurde nicht gesprochen. Das Tribunal fällte nur ein Urteil darüber, ob dem Gericht, das dann über den Schuldigen zu urteilen hatte, Straferlass zu empfehlen sei oder nicht.[24]

(5). Wir sprechen über menschliche Konfliktsituationen. Ziel muss es darum sein *herauszufinden, wie dieser Konflikt überwunden und Versöhnung erreicht werden kann.* Dazu ist es nötig, dass jede Seite die Situation so darstellt, wie sie von ihr empfunden wird und dass dann durch den Dialog in „gutem Glauben" ein ernsthafter Versuch unternommen wird, die Wahrheit über das aufzudecken, was geschehen ist.

Das anzuerkennen, mag schwierig sein für jemanden, der schuldig geworden ist; doch solange Schuld nicht anerkannt wird, kann es keine Basis für Versöhnung geben. Es mag sein, dass es genügt, die Wahrheit zuzugeben, um Vergebung zu fördern. Oder es könnte aber sein, dass ein Vermittler – oder auch ein Richter – nach einem Prozess der Untersuchung einen Weg nach vorne aufzeigen muss, indem er gerecht Schuld zumisst, Bestrafung und wenn möglich Wiedergutmachung anordnet. Die Bedeu-

[24] Die „Kommission für Wahrheit und Versöhnung" hat sich für einen „Dialogprozess" eingesetzt, in dem die Menschen sich sowohl ihrer Vergangenheit als auch denen stellten, denen sie Leid zugefügt hatten – mit der Möglichkeit, Vergebung zu erfahren. Es lag in der Macht der Kommission, dem Gericht, das über den Täter urteilen würde, Straferlass zu empfehlen, jedoch nicht, die Entscheidung über ihre Empfehlung den betroffenen Parteien zu überlassen, die sich nun gegenüberstanden. Siehe: *Desmond Tutu*: No Future without Forgiveness, London 1999.

tung der Rolle des Richters liegt darin, dass es in solchen Situationen keine Beendigung des Verfahrens geben kann, ohne dass beide Parteien und die Gesellschaft als Ganze darin eine gerechte Zuweisung von Schuld und eine gerechte Bestrafung des anerkannten Vergehens erwarten dürfen. Allein das Vergehen zuzugeben, wird in manchen Fällen nicht genügen, um den „Bruch" zu heilen. Was dann nötig ist, ist eine öffentlich akzeptierte „gerechte" Bestrafung. Aus diesem Grunde sind die Empfehlungen der Südafrikanischen „Kommission für Wahrheit und Versöhnung" gelegentlich von den Gerichten auch abgelehnt worden.

(6). Kant hat zu Recht gesagt, dass Frieden „gestiftet" werden muss. Der Notwendigkeit, ihn zu bewahren, schenkte er aber weniger Aufmerksamkeit. *„Ewiger Friede" kann nur durch ein wirksames System erfolgreicher Konfliktlösung erreicht werden.* Es gibt keinen allgemeingültigen Weg, um Frieden zu erreichen, besonders da, wo Frieden von Vergebung abhängt. Nach christlichem Verständnis haben Vergebung und Frieden immer „Geschenkcharakter". Ein Dialog, der wohlüberlegt geführt wird, kann die Voraussetzung für Frieden schaffen; doch das Zustandekommen von Vergebung und die Herstellung von Frieden haben immer eine transzendente Qualität des „Geschenktseins", der „Gnade". Der spezifische christliche Beitrag zur Philosophie des Dialogs könnte sehr wohl der Glaube an die dauerhafte Möglichkeit der Vergebung sein, an die dauerhafte Möglichkeit, dass man alte Verletzungen hinter sich lassen und neu beginnen kann; daran, dass es immer möglich ist, den Teufelskreis von Konflikten zu durchbrechen. Die günstigste Voraussetzung dafür ist da gegeben, wo ein Dialog in „gutem Glauben" eröffnet worden, wo wohlüberlegt gesprochen und genau zugehört wird, und wo sich dadurch eine tiefere, gemeinsame Verstehensebene entwickelt hat[25] – vielleicht sogar ein Verständnis auf der einen Seite für die Verletzungen, die ein Täter seinem Opfer zugefügt hat, und auf der anderen für die Gründe, warum ein Mensch überhaupt zum Täter geworden ist.

(7). Aufgrund der ironischen Benutzung des Bildes des Kirchhofs hatte Kant vom *„ewigen* Frieden" gesprochen. Wenn wir die praktischen Möglichkeiten im Auge haben, wäre es besser vom *„dauerhaften* Frieden" zu sprechen. Im Großen und Ganzen hat der Frieden in Europa heute schon

[25] Habermas' Idee von der *universalen Kommunikationsgemeinschaft* ist hier relevant; vgl. *Habermas:* Erkenntnis und Interesse, in: *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Suhrkamp). Ich habe dies erörtert in: *Ecumenism, Christian origins und the Practice of Communion,* Cambridge 2000, 14.

mehr als sechzig Jahre angedauert; doch wer würde es wagen, dies einen „ewigen" Frieden zu nennen? Kant hatte den Konflikt in einem geteilten Staat im Auge; doch seine Darstellung politischer Konflikte nimmt sich heutzutage etwas harmlos aus. In Großbritannien sind wir uns zutiefst der (vielleicht etwas übertriebenen) Bedrohung durch „Terroristen" bewusst, die nicht die gesellschaftlichen Ziele Großbritanniens als einer liberalen, pluralistischen und kapitalistischen Demokratie teilen. Sie stellen alles, was in diesem Beitrag bisher gesagt wurde, durch ihre Option für eine „Friedhofsruhe" im engen Sinne in Frage. „Dauerhafter Friede" muss im heutigen Großbritannien ständig neu durch soziale und politische Strategien „hergestellt" werden, die die Ursachen des Konfliktes ausräumen. Doch wir haben gelernt, dass eine Gesellschaft, abgesehen von einigen der erkennbaren Ursachen des Konfliktes in der Vergangenheit – wie die Vorenthaltung des Wahlrechts –, immer noch neue Konfliktquellen erzeugt. Daher ist die stetige Praxis von Gerechtigkeit eine unveräußerliche Voraussetzung für die Herstellung von Frieden sowohl innerhalb einer Gesellschaft als auch im Verhältnis verschiedener Gesellschaften untereinander.[26]

(8). *Selbst wenn „ewiger Friede" oder „letztgültige Gerechtigkeit" für eine menschliche Gesellschaft eigentlich nicht „machbar" sind, so können doch Christinnen und Christen nicht aufhören, sie als Horizont der Hoffnung vorauszusetzen.* Kant legt großen Nachdruck auf die Feststellung, dass die einzige Möglichkeit, „ewigen" Frieden schon in dieser Welt, so wie wir sie kennen, vorwegzunehmen, darin besteht, ihn als „Friedhofsruhe" zu verstehen; es sei denn wir handeln in der Radikalität, die Kant vorschlägt. „Friede" als die Abwesenheit von Konflikten ist für die Menschen heute immer nur eine vorübergehende und zerbrechliche Wirklichkeit. Das Gleiche gilt für die Gerechtigkeit: die Versuche, endgültig eine gerechte Gesellschaft auf Erden zu schaffen, sind immer von revolutionärer Gewalt und systematischem Zwang gekennzeichnet gewesen. Was die christliche Vision bietet, ist die unauslöschliche Hoffnung, dass dem nicht

[26] In *Christian Tradition and the Practice of Justice* (London 2008) habe ich kurz skizziert, was ich als die vier „Leitlinien" von Gerechtigkeit bezeichne, die meines Erachtens in jeder ernst zu nehmenden Darstellung der Praxis der Gerechtigkeit gegeben sein müssen: die Maximierung von Chancen und ein funktionierendes Rechtssystem, das Zustimmung, die Befriedigung des Bedarfs und „verantwortliches Handeln" verlangt. Es gibt dabei keine bestimmte Ordnung, Situation oder Darstellung von Gerechtigkeit, die den anderen vorzuziehen wäre. Wo immer diesen vier „Leitlinien" Rechnung getragen wird, haben wir eine günstige gesellschaftliche Basis für die Schaffung von „Frieden".

so sein muss; dass Gott der Wille zu Frieden und Gerechtigkeit zueigen ist, und dass wir, wenn wir uns auch nur für bruchstückhaften Frieden und bruchstückhafte Gerechtigkeit auf Erden einsetzen, teilhaben am Frieden und an der Gerechtigkeit, die kennzeichnend sind für die Königsherrschaft Gottes.[27] Jede auch nur bruchstückhafte Erfahrung von Frieden und Gerechtigkeit lässt uns teilhaben an der Hoffnung, auf die wir uns berufen, wenn wir sagen: „Dein Reich komme."

Schlussbemerkungen: ein Gott des Dialogs, der Gerechtigkeit und des Friedens

Das trinitarische Verständnis Gottes ist eine Vision, die die ganze Geschichte der Welt umspannt. Es ist *eine Vision Gottes als Schöpfer, Erlöser und Heiligender, der in der ganzen menschlichen Geschichte wirkt* und die gesamte Geschichte in einer vollkommenen Erfüllung zu ihrem Ende bringt.[28] Das Herzstück dieser Vision ist die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Diejenigen, die als Glieder der Kirche ausdrücklich in diese Selbstkommunikation eintreten, haben teil am göttlichen Leben, ein Leben, das wiederhergestellte Kommunikation bedeutet.[29] Abschließend möchte ich in drei Kernpunkten noch einmal das zusammenfassen, was ich in diesem Beitrag herausgestellt habe.

Erstens, ich habe versucht, in Übereinstimmung mit der Hauptlinie der christlichen Tradition des Ostens und des Westens über das dreieine Leben Gottes von Gott zu sprechen, der er wirklich ist, und nicht einfach von dem, für den wir ihn halten. Ich habe jedoch nicht das hervorgehoben, was man oft die „Soziallehre der Trinität" nennt, in der die Trinität als das Abbild einer vollkommenen Gesellschaft gesehen wird, und zwar weil ich glaube, dass es äußerst irreführend ist, im trinitarischen Leben des einen Gottes ein Bild oder Modell für die menschliche Gesellschaft zu sehen. Die menschliche Gesellschaft besteht aus menschlichen Personen, die in Wechselbeziehung zueinander stehen. Die traditionelle theologische Rede von

[27] In seinem Werk *Vom Gottesstaat* betont Augustinus die Bedeutung der Gerechtigkeit unter den Menschen und unter den Gesellschaften, wobei die Gerechtigkeit immer im Dienste des Friedens steht (siehe z. B. XIX, 27). Seine endgültige Vision der „himmlischen Stadt" ist die eines „vollkommenen Friedens". „Reiner Friede (wird sein), wo keiner, nicht von sich und nicht von andern, Feindliches erfährt" (XXII, 30).

[28] Das ist die Vision, die Augustinus in seinem Werk *Vom Gottesstaat* entfaltet.

[29] Das wird ganz deutlich als ein Merkmal der Identität der Kirche, herausgestellt in: *Fernando Enns*: The Peace Church and the Ecumenical Community, Pandora und Genf 2007.

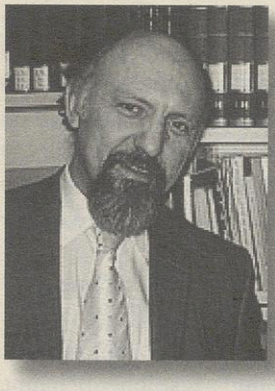
den „Personen" der Trinität soll auf einen Modus oder einen Typ von Individualität hinweisen, der sich zutiefst von dem der Menschen unterscheidet. Das Reden von einer „vollkommenen Gesellschaft" auf Erden weckt unrealistische Erwartungen im Blick auf das, was menschliche Gesellschaft je sein könnte; und die Rede von einer „vollkommenen Gesellschaft" im Himmel suggeriert eine Vision Gottes, in der die Dynamik der Zuwendung zum menschlich „Anderen" nicht zum eigentlichen, innersten Sein Gottes gehören würde.[30]

Zweitens, die Verpflichtung, in „gutem Glauben" in einen versöhnenden Dialog zu treten, kann als eine Antwort auf das Wirken des Heiligen Geistes verstanden werden. Das Wirken des Heiligen Geistes ist nicht auf die Situationen beschränkt, in denen er explizit erkannt und als solcher benannt wird. Gott will, dass die Menschen in Frieden miteinander leben; und er hat im Wort und im Geist aus den Tiefen des göttlichen Seins die Versöhnungsdynamik bereitgestellt, die alle Menschen brauchen. Diejenigen, die die Gabe des Wortes und des Geistes annehmen und an ihr teilhaben, haben damit Anteil an diesem Dienst der Versöhnung. Indes ist jede Erfahrung von Versöhnung in sich selbst eine Antwort auf das Gebet: „Dein Reich komme."

Drittens, es bleibt da etwas Unaussprechliches im Blick auf den Frieden. Der politische Friede, den wir in dieser Welt kennen, wird von Kant zutreffenderweise als ein „Waffenstillstand" verstanden.; und Kant hat ebenso Recht, wenn er uns in unseren besseren Augenblicken als Menschen sieht, die sich nach einem Zustand „ewigen Friedens" sehnen. Die Heilige Schrift sagt verständlicherweise wenig über Gottes Herrschaft als *Erfüllung* der Geschichte. Sie spricht von einem Gericht am Ende der Zeiten, durch das die Gerechtigkeit Gottes im Angesicht menschlicher Ungerechtigkeit vollkommen wiederhergestellt wird, und von den Hinweisen, durch die angefochtene Menschen dem Tag des Gerichts im Vertrauen auf die ihnen von Christus geschenkte Hoffnung entgegensehen können. Gottes Gerechtigkeit bereitet den Frieden Gottes vor. Was dieser Friede aber *in dieser Welt* bedeutet, können wir nur erahnen durch unsere persönliche und kirchliche Teilhabe am Frieden, den der dreieine Gott durch den Heiligen Geist schenkt; doch wie dieser Friede *sein wird*, wenn alle Dinge in Christus versöhnt sind (vgl. Kol 1, 20), können wir in Worten nicht ausdrücken.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

[30] Das mag die Art von „Kluft" zwischen der immanenten Trinität und der ökonomischen Trinität nahelegen, gegen die Rahner sich zu Recht wendet.



Der Krieg oder der „Dia-Logos" als Vater von allen?

Von einer verfeindeten zu einer dialogischen Gemeinschaft in der Geschichte des Dreieinen Gottes

VON ATHANASIOS VLETSIS[1]

„Krieg ist der Vater aller Dinge." Den Krieg als Vater von allem zu erklären, wie es einst der große, aber dunkle Philosoph Heraklit im 6. Jh. v. Christus getan hat, bedeutet, heute wohl an eine Gesellschaft zu denken, die nicht fähig oder willens ist, Frieden zu schaffen, oder aber den Krieg einfach als eine Gesetzmäßigkeit der Natur hinnimmt. Dabei treiben die Naturtriebe (als eine Art genetisch gesteuerte Notwendigkeit?) die Menschheit in immer neue Kriegshandlungen oder Feindseligkeiten, die dann zu einer Art „Naturstand" („natural state"[2]) erklärt oder aber einfach hingenommen werden (z. B. als eine Art Sozial-Darwinismus, als survival of the fittest?). Eine solche oder ähnliche Wahrnehmung der Menschheits-Geschichte, die von N. Sagovsky Immanuel Kant (in der Nachfolge von John Hobbes) zugeschrieben wird, läuft dem christlichen Weltbild zuwider. Sagovsky nimmt als „Ausgangspunkt" seiner Darlegung die Kantsche Rede vom „universalen menschlichen Wunsch nach Frieden". Diese Haltung wird jedoch nur mittelbar mit der guten Schöpfung, die Gott schafft, in Verbindung gebracht. Sagovsky unterstreicht zwar die Güte der Schöpfung, wenn er aber auf den Menschen zu sprechen kommt, dominiert der gefallene Zustand des Menschen die Szene der Weltgeschichte. Die Suche des Menschen nach Frieden wird dann als der Weg der Überwindung des Dialogab-

[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.

[2] Meine Zitate in Anführungszeichen sind, wenn nicht anders vermerkt, aus der deutschen Übersetzung von N. Sagovskys Beitrag entnommen.

bruchs mit Gott und den Mitmenschen konzipiert.[3] Die Idee des Dialogs wird erst vor dem Hintergrund des Bruchs zwischen Gott und Mensch entwickelt, den der menschliche Ungehorsam verursacht hat.[4] Wird aber damit nicht der Dialog darauf beschränkt, lediglich Mittel zur Überwindung des Bruchs, eine vorübergehende Überbrückung einer Distanz zu sein, und damit unterbewertet?

Ich würde den Beginn des Dialogs viel früher ansetzen. Ich betrachte bereits den ersten Akt der Schöpfung und noch konkreter die Schöpfung des Menschen als die dialogische Bekundung des Willens Gottes, mit seinen Geschöpfen zu kommunizieren. Dies wird vor allem bildhaft im zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,4f) dargestellt, wo Gott dem Menschen seinen Geist einhaucht und ihm dialogisch seine ersten Gebote gibt. Die unermessliche Liebe Gottes öffnet Raum für eine neue Gemeinschaft: die der Geschaffenen mit ihrer ungeschaffenen Quelle. Wenn der Mensch in seiner kindlichen Naivität sich für diese Gemeinschaft mit Gott als unfähig erweist, lässt dies Gott nicht einfach resignieren. Der Weg der Geschichte ist ein vorwärts schreitender Prozess der Angleichung der Geschöpfe an ihr göttliches Urbild. Deswegen ist die Offenbarung des Logos Gottes nicht einfach die Erneuerung – eine Art *Wieder*herstellung einer ursprünglichen Ordnung – der Schöpfung, sondern vor allem ihr ultimatives Ziel: Durch seinen Logos und in seinem Geist ruft uns Gott, der Vater, dazu, an seinem Leben teilzuhaben.

Wenngleich die orthodoxe Theologie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität zu unterscheiden pflegt,[5] vor allem um Gottes Ousia/Wesen apophatisch zu schützen – denn der Mensch kann seiner Natur nach nicht Gott ähnlich werden (dieser Unterscheidung trägt auch N. Sagovsky in seinem Text Rechnung) –, hat sie (sc. die orthodoxe Theologie) diese Unterscheidung nie als hinderlich für eine tiefere Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch betrachtet. Im Vokabular der orthodoxen Theologie wird diese Gemeinschaft oft in Verbindung mit den ungeschaffenen Energien Gottes zur Sprache gebracht, wobei der Person des Geistes – als Träger dieser

[3] „Der Dialog ist eine Funktion der Entfremdung. Gott tritt in den Dialog mit den Menschen infolge des Bruches zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung und den Geschöpfen untereinander; doch es gibt keinen vollkommenen göttlichen Dialog, dem der unvollkommene menschliche Dialog nachgebildet wäre."

[4] „Der erste Dialog zwischen Gott und den Menschen folgt unmittelbar dem Bruch, den der menschliche Ungehorsam verursacht hat."

[5] Siehe dazu mehr in meinem Beitrag: Die immanente Trinität ist die „doxologische Trinität". Die Entsprechung von „Theologia" und „Oikonomia" als Voraussetzung einer Überbrückung der Trinitätsmodelle zwischen Ost und West, in: Una Sancta 64 (2009), 8–28.

Energien schlechthin – eine dynamische Kommunikation auf der Ebene des personalen Lebens zugeschrieben wird. Ich würde im Zusammenhang dieses Beitrages lieber von einer dialogischen Gemeinschaft sprechen, selbstverständlich im tieferen Sinn des Begriffes „Dia-Logos" und nicht im Sinne in einer oberflächlichen Debattier-Kultur. Ich meine damit die durch den Logos/Wort im Geiste Gottes ermöglichte Kommunio im Dreieinen Gott. Diese Gemeinschaft erst erlaubt auch eine tiefere Suche nach dem wahren Logos/Sinn der Dinge dieser Welt.

Gewiss führt diese energetische oder dialogische Gemeinschaft nicht geradlinig zum Paradies. Das Auftreten des Menschen aus der Nicht-Existenz ins Dasein hat – in jeder Phase seines Lebens – eine feste Verankerung nötig, weil seine Existenz stets vom Nichts bedroht wird. In seiner Verblendung durch die vorfindliche, sinnliche Welt kann der Mensch oft den tieferen Sinn der Schöpfung nicht erkennen: Er schließt sich von anderen aus, gerade um sich selbst vor den anderen zu schützen und ignoriert dabei, dass doch gerade seine eigentliche Natur (nämlich die Intention Gottes mit ihm), ihn zur Gemeinschaft ruft. Primär und vor allem zur Gemeinschaft mit Gott, der ihm Halt gibt, sein Geschaffensein nicht nur anzuerkennen und zu akzeptieren, sondern sogleich auch zu transzendieren. Diese Transzendenz geschieht aber nicht in einem leeren Raum, denn der Mensch lebt nicht allein auf dieser Welt. Erst durch die Schaffung von lebendigen Beziehungen mit allen Lebewesen ist es ihm erlaubt, den „Logos" (den Sinn und den Grund) alles Geschaffenen zu entdecken und selbst der „un-logischen" (unvernünftigen) Natur in seinem Aufstieg zum Logos (Sohn Gottes) einen Namen zu geben. Denn alles ist gerufen, des Logos teilhaftig zu werden.

Die Ablehnung seines Zieles bzw. seiner Berufung, und damit der Bruch mit der Gemeinschaft oder die Unterbrechung der Bemühungen, Gemeinschaft/Communio zu gründen, sind nicht bloß ein intellektueller Vorgang, sondern sie sind ein Akt mit kosmischen Auswirkungen. Die Unmöglichkeit miteinander umzugehen und der Abbruch von Gemeinschaftsbeziehungen bedeuten Selbstsucht, Aggression, Spaltung und Feindschaft. Der Krieg wird wahrlich zum ‚Vater aller Dinge' und zwar überall dort, wo eine andere Hoffnung, eine andere Vision für das Leben überhaupt fehlt. Zur Wiederherstellung der schöpferischen Beziehungen reicht es aber jetzt nicht mehr, lediglich nach dem Grund-Logos zu suchen und den Logos (das Wort Gottes) zu „predigen".[6] Vor aller Predigt steht der „Logos tou

[6] „Die Initiative, die die Versöhnung herbeigeführt hat, wurde wirksam durch das Kreuz. Das Instrument, durch das Juden und Christen in gleicher Weise in diesen Friedenssegen

Stavrou", das Wort vom Kreuz (1Kor 1,18), das – mit den Worten von Maximos Confessor (+662) – zu einer Art universalem Gesetz erhoben wird: „Alle Dinge (phainomena) haben ihre Kreuzigung nötig."[7] Erst der gekreuzigte Logos ist der verherrlichte Logos – der Logos, das Vernunft-Wort aller Schöpfung. Es ist aber nicht nur ein Opfermechanismus (der alten Welt), der Jesus ans Kreuz gebracht hat. Jesus schreitet den Weg seines Leidens freiwillig voran; ja mehr noch, er erfüllt darin den Willen seines Vaters: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat" (Joh 3,16).

N. Sagovsky hebt besonders den Charakter der Versöhnung im Werk Jesu Christi hervor, die – so seine Paulusinterpretation –, „das Wesen des Friedens" ausmacht. In der Tat hängen die zwei Begriffe bei Paulus sehr eng zusammen. Ich würde jedoch vorziehen, nicht von einer Identität der zwei Eckpfeiler christlicher Existenz zu sprechen, sondern sie folgendermaßen zu unterscheiden: Der Friede setzt die Versöhnung voraus; Versöhnung wiederum ist zunächst keine menschliche Leistung, sondern ein Geschenk, das unmittelbar vom Kreuz heraus wirkt und definiert wird. Dies kann aber die Beteiligung des Menschen nicht unbeeinflusst lassen. Der Mensch hat hart zu kämpfen für seine Verwandlung, beginnend mit seiner Aufopferung. Versöhnung wird dann zum Akt der Übernahme einer konkreten, persönlichen Verantwortung: „Wenn jemand mir nachkommen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach!" (Mt 16,24)

Der Friede wird also als die kostbare Frucht der Versöhnung wahrgenommen, und vor allem als Zustand einer neuen Welt, einer neuen Schöpfung. Der Akt der Versöhnung führt bei Paulus zu einer Erneuerung der Schöpfung, die als eine „kaini ktisis", eine neue Schöpfung konzipiert wird (2Kor 5,17f). Der erste Akt des auferstandenen Jesus ist nicht nur, den Frieden zu geben. Dieser Friede wird zugleich als Sendung der Jünger nach dem Vorbild der Sendung des Sohnes von seinem Vater betrachtet (Joh 20,21). Dieser Friede ist die Frucht der innigen Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn, an der der Auferstandene seine Jünger mit diesem Gruß teilhaben lässt (14,20). Jetzt erkennen wir diese Gemeinschaft Gottes, des

---

miteinbezogen werden, ist die Predigt (Christus, der durch die Menschen spricht, die diese Botschaft predigen)."

[7] Maximos Confessor, 200 Kap. Über die Theologie und die Oikonomie im Fleisch des Sohnes Gottes, A. 66, PG 90, 1108B.

Vaters mit seinem Sohn, in die der Sohn uns hineinnehmen möchte. Diese Sendung und Gemeinschaft geschehen jedoch nicht ohne den Hl. Geist. Deshalb ist der nächste Akt Jesu, seinen Jüngern nicht einfach nur den Hl. Geist zu verheißen, sondern ihn ihnen so einzuhauchen wie dies im ersten Schöpfungsakt geschah (Joh 20,22).

Friede ist das Leben in einer Gemeinschaft, oder noch deutlicher: das Leben in Gemeinschaft. Dort kann der Logos seine urteilende Funktion zeigen: als die Welt richtend im Akt des Kreuzes; zugleich aber auch als die Welt versöhnend in der Vergebung der Sünden, die die erste Furcht dieser Gemeinschaft in Frieden zu sein scheint, was N. Sagovsky sehr wohl in seinen Text integriert hat.

Die orthodoxe Theologie sieht in dieser eschatologischen Gemeinschaft der Jünger Jesu ein Abbild der Lebens des Dreieinen Gottes und will auch nach diesem Vorbild ihre Gemeinschaft konzipieren: Wie Gott einer in drei Personen ist, oder – nach der Ergänzung von Gregor von Nazianz – wie „Gott diese drei Personen ist",[8] so werden die Menschen aufgerufen, eins zu werden in der Einheit ihrer menschlichen Natur und dabei ihre persönlichen Eigenschaften nicht abzulegen, sondern in ihrem personalen Leben vielfältig zu bleiben.

Sagovsky steht diesem Bild einer „Soziallehre der Trinität" sehr zurückhaltend gegenüber. Hier sehe ich vor allem dort Klärungsbedarf, wo das personale Leben Gottes als „sich zutiefst von dem der Menschen unterscheidend" interpretiert wird. Hängt diese Zurückhaltung mit jener Grundannahme zusammen, die im Dialog lediglich die Überbrückung der Kluft zwischen den Menschen sieht und diesen Dialog nicht als konstitutiv für die menschliche Existenz betrachtet? Andererseits kann ich eine gewisse Zurückhaltung durchaus nachvollziehen. Ich würde sie aber auf einer anderen Ebene positionieren: nämlich auf der der Natur, die ja eine klare Differenz zwischen Gott und Menschen aufweist. Gott ist ungeschaffen (aktistos), die Natur von Menschen dagegen eine geschaffene, endliche. Eine Ähnlichkeit lässt dieses Bild erst dann erahnen, wenn wir die Natur des Menschen in einer neuen, verwandelten (vergöttlichten) Dimension wahrnehmen.

Gewiss ist diese Dimension eine, die in diese Konstellation unserer Welt nicht völlig eingeht oder hier eingeholt werden kann. Damit kann ich Sagovsky verstehen, wenn er schreibt: „Der Friede Gottes jenseits dieser Welt ist ein Friede *jenseits* von Worten." Andererseits würde ich diesen

[8] *Gregor von Nazianz*: In sancta lumina, or. XXXIV II, PG 36, 345CD.

Satz doch etwas relativieren wollen, denn ganz wortlos kann dieser Frieden Gottes nicht sein.

Wenn sein Logos als Dia-Logos die Welt schafft und konstituiert, sie dann in seiner urteilenden und richtenden Funktion erhält und erneuert, wird nicht er es sein, in dessen Namen der ewige Lobpreis als ewige Doxologie Gottes angestimmt wird? „Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters" (Phil 2,9–11). Und wir wissen allzu gut, dass eine Zunge nur im Geist Gottes Jesus als den Herrn lobpreisen kann (vgl. 1Kor 12,3).

Das menschliche Wort kann somit in seiner lobpreisenden Funktion als eu-legein, d.h. gutreden oder Gutes reden, seine Antwort auf den Segen (eu-logia) geben, den er durch das dialogische Wort Gottes gekannt und empfangen hat. In diese Ewigkeit der lobpreisenden Gemeinschaft der Menschen mit Gott, ruft uns unser christlicher Glaube. Kann man dann nicht von dieser als einer, im wahrsten Sinn des Wortes, dialogischen Gemeinschaft sprechen?



Können wir auf den Frieden der Worte vertrauen?

Eine Antwort auf Nicholas Sagovsky[1]

VON REBEKKA A. KLEIN[2]

Worin besteht der Friede Gottes unter den Menschen und inwiefern lässt sich mit Hilfe des trinitarischen Gottesverständnisses eine Vision für die Praxis des Friedens formulieren? In seinem Beitrag „The Triune God – A God of Peace, Justice, and Dialogue" hat Reverend Professor Nicholas Sagovsky versucht, eine ethisch-theologische Antwort darauf zu geben, was das Wort „Frieden" angesichts von menschlichen Konfliktsituationen bedeuten kann. Er hat dazu auf trinitätstheologische, christologische und biblische Gedanken zurückgegriffen. Unter den zahlreichen Visionen vom göttlichen Frieden, welche die Bibel entfaltet, konzentriert er sich auf das Bild einer neuen sozialen Humanität, einer neuen Gemeinschaftlichkeit zwischen Menschen im Angesicht Gottes. Nach Paulus gründet diese Gemeinschaftlichkeit in der Versöhnung des Menschen mit Gott, die sich in Jesus Christus vollzogen hat (2Kor 5,17). Sagovsky nimmt diesen Gedanken von Paulus auf und zeigt, welche Bedeutung die Vision vom Frieden Gottes als einem neuen Miteinander der Menschen heute haben kann. Das neue Menschsein gründet demnach in der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Wort Jesus Christus. Diese Selbstoffenbarung begründet auch die Hoffnung, dass Menschen Frieden finden können, wo sie miteinander in Dialog treten. Der Frieden Gottes hat nach Sagovsky dort eine Chance, wo Konflikte im Dialog aufgelöst und überwunden werden. Denn der göttliche Friede zeigt sich in Worten der Heilung und Versöhnung,

[1] Dieser Artikel ist die ins Deutsche übertragene und geringfügig erweiterte Fassung der am 27. Juni 2009 bei der Ökumenischen Sommerakademie „The Triune God – A God of Peace and Dialogue?" im Ökumenischen Institut in Heidelberg vorgetragenen Respons zu Nicholas Sagovskys Vortrag.

[2] Rebekka A. Klein ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik an der Universität Heidelberg.

durch die dieser Dialog geprägt ist. Unter diesen Voraussetzungen spricht sich Sagovsky dafür aus, dass wir die Hoffnung auf den Frieden Gottes im zwischenmenschlichen Gespräch begründen sollten.

In meiner Antwort auf Nicholas Sagovskys Beitrag werde ich nicht seine theologische Konzeption eines trinitarischen Gottes oder sein Verständnis von Offenbarung und Inkarnation diskutieren, sondern ich werde das Augenmerk auf die anthropologischen Voraussetzungen seiner theologischen Ethik des Friedens und Dialogs lenken. Ich möchte versuchen, einige Zweifel an seiner Behauptung zu wecken, der göttliche Friede manifestiere sich zu einem großen Teil im Dialog zwischen Menschen. Denn die Voraussetzungen, auf denen diese Behauptung beruht, sind problematisch. Anders als Sagovsky denke ich, dass das Vertrauen auf einen Frieden der Worte sehr zerbrechlich ist und wir uns deshalb beständig der Gefahren und Grenzen des zwischenmenschlichen Gesprächs bewusst sein sollten, anstatt unser Vertrauen auf eine naive Art und Weise in dieses Gespräch zu setzen. Im Folgenden werde ich in drei Schritten zeigen, worin meine Zweifel an Sagovskys Position begründet sind.

1. Ein Frieden ohne Konflikt?

Zu Beginn seines Beitrags stellt Sagovsky die Frage, was wir unter Frieden verstehen. Er schlägt vor, Frieden als das Gegenteil bzw. als die Abwesenheit von Konflikt zu beschreiben. Frieden besteht demnach dort, wo wir keine Konflikte (mehr) miteinander austragen müssen. Diese Sichtweise löst Bedenken bei mir aus, denn sie geht von einer scheinbar idealen, perfektionistischen Sichtweise der Welt aus. Können wir tatsächlich keinen Frieden haben, solange Differenzen und Konflikte zwischen uns bestehen? Dieser Auffassung widerspricht, dass die Austragung von Konflikten ein moralisches Ziel haben kann. So geht es in gesellschaftlichen und internationalen Konflikten nicht selten um die Anerkennung der eigenen Identität durch andere. Die Austragung dieser Anerkennungskonflikte ist wichtig für die Fortentwicklung und den Wohlstand einzelner Gesellschaften, aber auch der Welt als Ganzer. Denn in ihnen wird um eine faire, für alle akzeptable Form des Miteinanders gerungen. In der Artikulation von Differenz und Verschiedenheit besteht daher das Recht von Konflikten, die nicht auf die Vernichtung des Gegenübers, sondern auf ein Anerkanntwerden durch den anderen abzielen. Ich denke, Sagovsky gibt diesem positiven Aspekt des Konflikts in seinem Beitrag nicht ausreichend Gewicht. Stattdessen

sieht er Konflikte als Zeichen der fehlenden Integrationsfähigkeit menschlicher Gesellschaften und als Ursache der sozialen Ausschließung von Außenseitern, Schwachen und Minderheiten an. In seiner Perspektive stellen Konflikte etwas dar, das durch die Einbindung aller Beteiligten und durch eine innere Einheit der menschlichen Gesellschaft überwunden werden sollte.

Die Sache verhält sich aber genau andersherum: Nicht der Ausschluss von Minderheiten und Einzelnen ist die Quelle von Konflikten, sondern die Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit einer Gesellschaft, welche abweichende, aber berechtigte Anliegen anderer nicht anzuerkennen vermag. Der Fokus auf die innere Einheit des sozialen Miteinanders birgt daher die Gefahr, alles auszuschließen, was sich ihr nicht einfügen lässt. Eine Gesellschaft, die den Konflikt um Differenzen nicht anerkennt, kann meines Erachtens nur an der Oberfläche eine friedliche Gesellschaft sein. Es sind also nicht Konflikt, Differenz oder Uneinigkeit, die im Frieden überwunden werden sollten, sondern die mannigfaltigen Formen und Gestalten der zwischenmenschlichen Gewalt. Vielleicht würde Sagovsky mir an diesem Punkt zustimmen. In den Beispielen für Konflikte, die er wählt, spielt Gewalt durchweg eine Rolle. Aber es scheint mir, dass Sagovsky beim Thema der Gewalt nur an physische Gewalt denkt. Ihm zufolge tritt Gewalt vor allem in ethnischen Säuberungen, in Bürgerkriegen und in bewaffneten Auseinandersetzungen auf. Dies ist aber eine sehr verkürzende Beschreibung des Phänomens der Gewalt. Zwischenmenschliche Gewalt ist nicht ausschließlich physischer Natur. Gewalt ist vielmehr ein Verhaltensmuster oder eine Denkweise, welche menschliche Andersartigkeit beschädigt oder angreift. Darauf werde ich später noch zurückkommen.

2. Frieden als universelles Bedürfnis des Menschen?

Zum Zweiten möchte ich Sagovskys Annahme, der Wunsch nach Frieden sei ein universelles menschliches Bedürfnis, kritisch beleuchten. In seinem Beitrag beruft sich Sagovsky u. a. auf Immanuel Kants Schrift „Zum ewigen Frieden" (1795) und betont ganz richtig, dass dieser Text eine Antwort auf Thomas Hobbes' Charakterisierung der Menschennatur als unsozial und feindlich darstellt. Hobbes' Naturzustandslehre lebt von der Vision eines gewaltvollen, anarchischen Kriegszustands, in dem die Menschen vereinzelt und voneinander entfremdet leben, ihren egoistischen Leidenschaften folgen und einander bis auf den Tod bekämpfen. Die Natur-

zustandslehre ist ein Rechtfertigungsmodell für die vertragstheoretische Begründung der menschlichen Gesellschaftsordnung. Für Hobbes gibt es daher keine soziale Humanität, kein primäres Gefühl der Zusammengehörigkeit zwischen Menschen und auch keinen friedlichen Dialog, der im Menschen als Bedürfnis angelegt, lediglich kultiviert zu werden bräuchte. Der einzige Weg, einen totalen Krieg aller gegen alle zu verhindern, ist daher die Unterwerfung des Menschen unter die gesellschaftliche Ordnung des Staates. Der soziale Frieden zwischen Menschen kann demnach für Hobbes und für Kant nie auf eine natürliche Art und Weise zustande kommen, sondern muss durch Verträge, Übereinkünfte und vernünftige Maximen gesichert werden. Frieden ist also nicht unmöglich – wenn er auch nur unter der Voraussetzung realisiert werden kann, dass Krieg und Mordlust des Menschen überwunden werden. Hobbes' Naturzustandslehre stellt damit eine direkte Provokation von Aristoteles' Verständnis des Menschen als eines von Natur aus sozialen Lebewesens (*zoon politikon*) dar.

Meine Frage ist nun, inwiefern Sagovsky die Anfechtung, die mit Hobbes' Naturzustandslehre verbunden ist, in seinen eigenen Überlegungen tatsächlich ernst nimmt. Einen ersten Hinweis dazu gibt er gegen Ende seines Beitrags, wo er festhält, dass der negative Ausgangspunkt von Hobbes und Kant eine zu starke Annahme darstellt. Insgesamt oszilliert Sagovskys Beschreibung jedoch zwischen einer negativen und einer positiven Darstellung der anthropologischen Ausgangslage, und ich denke, eine Klärung seiner Position wäre hier vonnöten. Ich möchte dieses Oszillieren kurz verdeutlichen.

Auf der einen Seite bewegt sich Sagovskys Ethik des friedlichen Dialogs ganz auf der Linie von Hobbes, arbeitet aber mit einer anderen Terminologie. Sagovsky meint, dass Frieden und Konflikt sich wechselseitig ausschließen wie Natur- und Gesellschaftszustand in Hobbes' Staatstheorie. Entsprechend definiert er den Frieden als die Abwesenheit von Konflikt. Er argumentiert für ein Modell des friedlichen Dialogs, das nach Einheit und Konsens statt Konflikt, Widerstreit und Differenz strebt. Auf der anderen Seite unterscheiden sich Sagovskys Überlegungen aber auch von denjenigen Hobbes' und zwar, wenn wir uns seine Charakterisierung der zwischenmenschlichen Beziehung genauer ansehen. Auch hier setzt Sagovsky zunächst bei einer Bedrohung des menschlichen Miteinanders ein: Die Begegnung zwischen Menschen ist durch eine Kluft der Andersartigkeit gekennzeichnet, durch die Distanz zwischen Menschen entsteht. Sagovsky betont, dass die Erfahrungen von Andersartigkeit und Fremdheit das gegen-

seitige Verstehen und aufeinander Eingehen von Menschen im Dialog behindern könnten und nimmt damit eine wesentliche Intuition von Hobbes' Anthropologie auf. Zugleich glaubt er aber, dass der menschliche Sinn für den anderen durch die Erfahrung der Andersartigkeit nicht wirklich gestört werden kann. Denn im Anschluss an Martin Bubers Beschreibung der menschlichen Existenz als einer dialogischen Daseinsweise verortet Sagovsky den Sinn für den anderen in der zwischenmenschlichen Ich-Du-Beziehung. Diese Beziehung ist die Quelle des natürlichen Verlangens des Menschen nach wechselseitigem Austausch und Gespräch. Für Sagovsky ist die zwischenmenschliche Beziehung daher trotz ihrer Bedrohung durch Andersartigkeit und Nichtverstehen im Wesentlichen der Ort einer friedlichen Begegnung zwischen Menschen. Für Hobbes jedoch ist die Kluft der Andersartigkeit nicht eingebettet in eine solche friedliche zwischenmenschliche Beziehungsstruktur. Sie ist nicht der Ursprung von Frieden und Versöhnung, sondern von Entfremdung, Verfeindung, gewaltsamem Konflikt, Mord und Krieg.

Sagovsky versucht also, an das Modell des Überschritts vom Krieg zum Frieden, von einer unsozialen zu einer prosozialen Lebensstruktur des Menschen bei Kant und Hobbes anzuschließen. Aufs Ganze gesehen scheinen mir seine Überlegungen jedoch von einer viel optimistischeren positiveren anthropologischen Grundüberzeugung getragen zu sein. Sagovsky nimmt anders als Hobbes und Kant an, dass Menschen sich in der Regel nach Frieden und Versöhnung sehnen. Feindseligkeit und Konflikt stellen demgegenüber die unglückliche Ausnahme dar.

Wie sehr Sagovskys optimistische Bewertung der Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs durch die Ausblendung der anthropologischen Grundüberzeugungen von Hobbes und Kant beeinflusst ist, soll nun in einem abschließenden dritten Schritt an seiner Bewertung des zwischenmenschlichen Gesprächs aufgezeigt werden.

3. Ein Dialog ohne Gewalt?

Friedliche Worte vermögen über die Kluft der Andersartigkeit zwischen Menschen hinweg Verständigung und Versöhnung erreichen. Sie können die Distanz zwischen Gott und Mensch sowie zwischen den Menschen als den Nächsten Gottes überbrücken. Aber können die Worte von Menschen, kann das zwischenmenschliche Gespräch tatsächlich gegen die Ausbrüche der zwischenmenschlichen Gewalt schützen? Ist es der ausgezeichnete Ort

der Versöhnung, an dem Gewalt nicht entsteht und ausagiert, sondern vielmehr überwunden werden kann? Ich zweifle sehr an dieser Überzeugung von Nicholas Sagovsky. Um meinen Punkt deutlich zu machen, möchte ich auf ein Buch des Philosophen Burkhard Liebsch verweisen. Es trägt den Titel „Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit" (Weilerswist 2007). In ihm wendet sich Liebsch gegen die allgemeine Ansicht, dass die Sprache und näher hin das Gespräch die Quelle der Befriedung von Gewalt im privaten und öffentlichen Leben sei. Er äußert den Verdacht, dass auch das zwischenmenschliche Gespräch zur Quelle von Gewalt werden kann – einer Gewalt, welche die menschliche Seele um Vieles nachhaltiger und tiefer verletzt, als Waffen dies jemals tun könnten. Die Einsicht in die Gewalt der Sprache macht nun aus dem einfachen Gegensatz von Worten und Waffen ein ambivalentes Verhältnis. Denn sowohl Worte als auch Waffen haben die Macht, menschliche Würde und Andersartigkeit zu verletzen. Um seinen Ansatz zu konkretisieren, zeigt Liebsch, wie viel Missachtung, Hass und Geringschätzung des anderen in der menschlichen Sprache aufgefunden werden kann. Seiner Auffassung nach sind menschliche Sprache und Gewalt daher nicht von verschiedener Art. Es ist vielmehr die Subtilität und Verborgenheit der Gewalt in der Sprache, die uns ihre Auswirkungen zuweilen übersehen lässt.

Ausgehend von seinen Beobachtungen zur subtilen Gewalt der Sprache fragt Liebsch nach der Möglichkeit eines gewaltfreien Sprechens – eines Sprechens, das den anderen in seiner Andersartigkeit willkommen heißt und Ausdruck der Gastfreundschaft mit ihm ist. Zugleich warnt er davor, das gewaltfreie Sprechen mit einem Moralismus der Sprache zu verwechseln, denn jeder Versuch, die Gewalt der Sprache durch moralische Prinzipien und Normen des Sprechens zu unterdrücken, ist am Ende selbst wieder ein gewaltsamer Akt. Statt eine definitive Lösung anzubieten, verweist Liebsch deshalb lediglich auf eine Möglichkeit, auf die das gastfreundliche Sprechen bauen kann: Menschen können verantwortlich werden für die Verletzungen, die ihre Worte anderen zugefügt haben – ob sie nun gewollt oder ungewollt geschehen sind. Die Anerkennung der eigenen Verantwortlichkeit auch für diejenigen Verletzungen, die wir einander unbeabsichtigt zugefügt haben, kann das Bewusstsein für die Verletzlichkeit jedes menschlichen Lebens schärfen. Diese Verletzlichkeit ist ein Merkmal der Humanität des Menschen. Sie kann nicht überwunden oder abgeschafft werden – weder in uns selbst noch in anderen. Vielmehr bedarf sie des Schutzes und des sensiblen Umgangs mit ihr. Wenn Menschen über Gewalt sprechen,

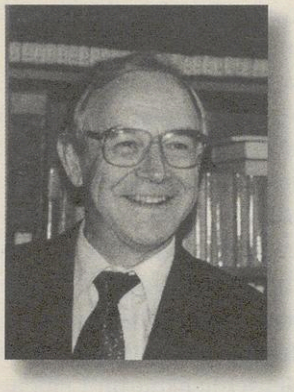
können sie daher ihre eigene Verletzlichkeit, die weit über eine physische Verletzbarkeit durch andere hinausgeht, mit zur Sprache bringen. Dieser Zusammenfall des Sprechens über Gewalt und humane Verletzlichkeit ist es, der das zwischenmenschliche Gespräch davor bewahren könnte, die vermeintliche Überwindung von Gewalt in neuer Gewalt enden zu lassen. Denn er nährt die Hoffnung darauf, dass das Erleben von eigener und fremder Verletzlichkeit zu einem veränderten Bewusstsein und zu einer Revision des eigenen Verhaltens führen mag.

Ich denke, dass wir Liebschs Einwand gegen die allgemeine Ansicht, dass der Dialog zwischen Menschen eine Quelle des Friedens ist, ernst nehmen müssen. Das eigentliche Wesen des Friedens droht verloren zu gehen, wenn nicht klar ist, worum es in der zwischenmenschlichen Gewalt geht: um die Missachtung von Andersartigkeit und Integrität des Fremden. Deshalb schlage ich vor, die Frage nach dem Frieden nicht durch die Alternative zwischen Dialog und Konflikt zu umschreiben. Ausgehend von der Diagnose, dass auch Sprache ein Mittel der Gewalt sein kann, wäre es die Grundaufgabe einer Ethik des Friedens, Möglichkeiten eines gastfreundlichen Umgangs der Menschen miteinander zu erörtern, der es erlaubt, humane Verletzlichkeit wechselseitig anzuerkennen und zu schützen.

4. Theologische Konsequenzen

Sagovsky deutet den Frieden als eine göttliche Gnadengabe, welche der Gabe des Heiligen Geistes vergleichbar ist. In dieser Deutung liegen eine Versuchung und eine Chance für die theologische Rede vom Frieden. Ich denke, es ist für uns Christen sehr verführerisch, unsere Hoffnung auf Frieden in Christus zu setzen, der das Wort Gottes ist, und dieses Wort mit einer perfektionistischen, idealisierenden Sichtweise auf das menschliche Gespräch zu verwechseln. Das Wort „Frieden" steht dann für einen Zustand, der unter den endlichen Bedingungen des Lebens nie erreicht werden kann. Denn unter diesen Bedingungen können Menschen weder die Gewalt der Waffen noch die Gewalt der menschlichen Worte einfach hinter sich lassen. Genauso erging es auch Christus. Er ließ seine menschliche Natur nicht einfach hinter sich und überwand sie, sondern er nahm sie in ihrer ganzen Sündhaftigkeit und Verlorenheit an. Er wurde in der Erfahrung der Gewalt am Kreuz verletzlich, so wie ein Mensch verletzlich ist, der sich gegen die Auswirkungen der Gewalt nicht schützen kann. Aber mehr noch, Christus blieb verletzlich, anders als ein Mensch, der durch die Auswirkungen der

Gewalt zuweilen aufhört, menschlich zu sein. Auf diesen Umstand eines Verlusts der Menschlichkeit im Zusammenhang mit den Auswirkungen zwischenmenschlicher Gewalt hat beispielsweise Primo Levi in seinem erschütternden autobiographischen Bericht über seine Zeit in Auschwitz hingewiesen („Ist das ein Mensch?", Frankfurt a. M. 1961). Menschlich zu bleiben hieß auch dort, sich für die eigene und fremde Verletzlichkeit noch sensibel zu zeigen. Dass dies angesichts von grausamen Lebensumständen eine unmenschliche Herausforderung bedeuten kann, wird auch in der Spannung von Göttlichkeit und Menschlichkeit im Christussymbol angezeigt. Christus ist derjenige Mensch, der stellvertretend für alle diejenigen, die es nicht mehr vermögen, in seinem Leiden Menschlichkeit gezeigt hat. Darin gibt er eine Vision vom Fortbestand der Menschlichkeit im Leiden, auf die wir die Hoffnung auf den göttlichen Frieden gründen können.



Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche

Ein katholischer Ansatz

VON PETER NEUNER[1]

I. Die Herausforderung

Seit dem Anschlag vom 11. September 2001 wird Religion wieder als ein wichtiger Faktor des Lebens und unserer Gesellschaft gesehen.[2] Fundamentalistische islamische Gruppierungen schockierten die Welt, als sie junge Menschen durch das Versprechen auf Belohnung im Jenseits dazu verführten, sich als Selbstmord-Attentäter zu opfern. Inzwischen ist nicht allein der Islam, sondern Religion als solche im Brennpunkt des Interesses. Im 19. Jahrhundert hatte Karl Marx Religion zum Opium des Volkes erklärt, weil sie Menschen passiv und unfähig mache, sich zu wehren und ihre unerträglichen Lebensbedingungen zu verbessern. Im 20. Jahrhundert dominierte die These von der Säkularisierung, der zufolge Religion mit dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik langsam verschwinden würde. Nun wird Religion plötzlich als Dynamit bezeichnet, aber, wie ihre Kritiker sagen, von hochgradig destruktiver und zerstörerischer Kraft. Huntington prognostizierte 1996 für das 21. Jahrhundert den „Kampf der Kulturen",[3] wobei diese im Kern durch ihre jeweiligen religiösen Überzeugungen bestimmt sind. Religion und friedliches Zusammenleben unter-

[1] Prof. Dr. Peter Neuner war Lehrstuhlinhaber für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Katholischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und u. a. Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der ACK.

[2] Vortrag bei der Ökumenischen Sommerakademie „The Triune God – a God of Peace and Dialogue" am 26. Juni 2009 im Ökumenischen Institut in Heidelberg. Der Vortragsstil ist hier bewusst beibehalten, die Anmerkungen beschränken sich auf die wichtigsten Stellenangaben.

[3] *Samuel P. Huntington*: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996.

schiedlicher Kulturen schließen sich nach dieser These aus, Religion scheint aus sich darauf angelegt, Gewalt zu stiften.

Die Diskussion bekam eine neue Richtung mit dem Buch des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann, *Moses der Ägypter*.[4] Nach seiner Überzeugung sind nicht die Religionen als solche gewalttätig, sondern die monotheistischen Religionen mit ihrer Unterscheidung von wahrer und falscher Gottesverehrung und ihrer Entgegensetzung von Orthodoxen und Häretikern. In den frühen Religionen hatte demnach jeder Stamm seinen eigenen Gott und dieser wurde vor Fremden verborgen. Aber im Monotheismus erwuchsen Universalansprüche, die notwendigerweise mit den Universalansprüchen anderer in Konflikt gerieten. Im Augenblick, wo die Welt als Ganze, als ein Universum in den Blick kommt, erscheint ein allumfassender Gott als ihr Schöpfer, ihr Lenker und ihr letztes Ziel. Die Vorstellung von der Welt als Einheit und Ganzheit und der Monotheismus bedingen sich gegenseitig. Die universale Weltsicht führte zum Monotheismus und zum Befehl des Moses, alle, die das goldene Kalb angebetet hatten, zu töten. Dieses erste Beispiel von religiöser Gewalt bezeichnet Assmann als die „mosaische Wende". Seither wird die Welt unterschieden in Wir und die Anderen, in Juden und heidnische Nationen, Christen und Heiden, das Haus des Islam und das Haus des Krieges.

Diese Monotheismuskritik wurde auch von einigen Philosophen aufgegriffen. Odo Marquard prägte die Formel „Polymythie versus Monomythie".[5] Monotheismus führe zur Überzeugung von Allmacht und zu Universalansprüchen. Gegen Despotismus und Absolutismus gebe es nur ein Heilmittel, die Gewaltenteilung. Diese sei im Bereich des Absoluten besonders nötig. Darum seien allein polytheistische Mythen mit einer menschlichen, modernen und demokratischen Kultur vereinbar. Postmoderne Gesellschaften sind durch ein „Ende der großen Erzählungen" gekennzeichnet. Als Reaktion auf alle Tendenzen einer Globalisierung gelte es, die „kleinen Erzählungen" zu retten, die Abstand nehmen von universalen Geltungsansprüchen. Der Philosoph Peter Sloterdijk[6] beschreibt, wie monotheistische Religionen auf widerstreitende Ansprüche reagieren: Das Judentum tendiert demnach hin auf Isolierung, das Christentum auf Mission, der Islam auf gewaltsame Ausbreitung durch einen heiligen Krieg. In

---

[4] *Jan Assmann*: Moses der Ägypter, Darmstadt 1998.

[5] *Odo Marquard:* Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91–116.

[6] *Peter Sloterdijk*: Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt-Leipzig 2007.

einer Relektüre von Lessings Ring-Parabel sieht Sloterdijk allein im Dialog der Religionen einen Schutz vor religiöser Gewalt.

Dialog ist in der heutigen Welt zum Schlüsselbegriff für eine friedliche Begegnung unterschiedlicher Überzeugungen geworden. Dialog unterscheidet sich sowohl von einem bloßen Zusammentreffen ohne Kontaktnahme, wie auch von Systemen, in denen der Mächtige oder die Mehrheit entscheiden und die Minderheit zu folgen oder zu schweigen hat, wo der Unterlegene gegebenenfalls vertrieben oder vernichtet wird. Das Ende des Dialogs ist oft der Beginn feindseliger Aktionen. Deshalb ist der Satz: „Wir haben einander nichts mehr zur sagen", so furchterregend, er kann leicht der Beginn eines Krieges werden. Dialog setzt die Anerkennung eines Anderen als Gegenüber voraus, denn ohne Pluralität gibt es keinen Dialog. Und Dialog verlangt die Überzeugung, dass der Andere etwas hat, was ich nicht habe oder dass er es in höherem Maße verwirklicht hat, so dass ich neue Einsichten von ihm gewinnen kann. Aber es ist für echten Dialog nicht notwendig und vorausgesetzt, die eigene Überzeugung aufzugeben, um „objektiv" zu sein. Das würde mich sogar für den Partner, der etwas von meinen Überzeugungen und meinen Erfahrungen erkennen und dadurch lernen will, uninteressant machen.

Inzwischen sprechen auch die Kirchen oft von Dialog. Doch Kritiker bezweifeln, dass sie zu einem echten Dialog fähig sind. Ist der Monotheismus mit einer pluralistischen Sicht der Welt und vor allem mit einem pluralistischen Wahrheitsverständnis, also mit den Voraussetzungen eines wahren Dialogs kompatibel? Lassen sich Wege zu einem dialogischen Verständnis von Kirche finden, die helfen können, eine friedvolle und friedensstiftende Kirche zu bauen? Dabei werden die Botschaft des Neuen Testaments und besonders Jesus von Nazareth kaum einmal religiöser Gewalt beschuldigt. Jesus wird als Pazifist geehrt, er hat die Friedensstifter gepriesen und Liebe gegenüber jedermann, sogar gegenüber dem Feind verkündet. Paulus definiert Gott als den „Gott des Friedens", und der Gläubige muss „nach dem streben, was zum Frieden und zum Aufbau der Gemeinde beiträgt" (Röm 14,19). Im Gegensatz zu Jesus und seiner Botschaft aber werden Christentum und Kirchen oft kritisiert, dass sie – im Sinne von Assmann – in mosaische Verhaltensweisen zurückgefallen sind und sich der Anwendung von Gewalt und massiver Zerstörung schuldig gemacht haben.

II. Die Einheitsvorstellung in der frühen Christenheit und ihre Konsequenzen

Wir müssen zugeben, dass die Christenheit oft anderen Mustern folgte als der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes. Zunächst war die frühe Kirche friedlich. Als Angehörige einer Minderheit waren die Gläubigen nicht in der Position, Gewalt anzuwenden. Toleranz gegenüber den Nicht-Glaubenden überdauerte auch die Konstantinische Wende. Aber gegenüber Abweichlern im Inneren handelte man anders, im Verhältnis zu Häretikern und Schismatikern wurde aus der verfolgten bald eine verfolgende Religion. Das früheste Beispiel ist die Hinrichtung Priscillians in Trier 386. Führende Bischöfe protestierten scharf, z. B. Martin v. Tours und Ambrosius v. Mailand. Dennoch akzeptierte die Kirche das kaiserliche Gesetz, das Glaubensabfall mit der Todesstrafe bedrohte. Gegenüber ‚Abweichlern' im Inneren verfuhr man wesentlich härter als gegenüber Heiden und Juden. Man war überzeugt, die Wahrheit, der die Kirche verpflichtet ist, kann nur eine sein. Die Tatsache, dass nicht alle diese Wahrheit annahmen, war leichter zu akzeptieren als eine Pluralisierung der Wahrheit selbst. Kann Wahrheit vielgestaltig sein? Kann die Verpflichtung auf sie mit Pluralismus zusammengehen?

Nur wenige Jahre vor der Hinrichtung Priscillians fand in Konstantinopel das Zweite Ökumenische Konzil 381 statt, auf dem das Credo von Nizäa und Konstantinopel formuliert wurde. Es umschreibt die Gotteslehre und eröffnete dazu ein neues Verständnis des Personbegriffs: Man verstand Person als subsistierende Relation. Indem Gott als ein Wesen in drei Personen umschrieben wurde, betonte man in ihm sowohl Einheit als auch Vielfalt. Der christlichen Lehre von Gott zufolge zerstören demnach Vielfalt und Unterschiedenheit und sogar Gegensätzlichkeit die Einheit keineswegs. Der Vater ist nicht der Sohn und nicht der Geist, und der Sohn ist nicht der Vater oder der Geist. Es gibt nach frühkirchlicher Theologie echte Distinktionen und sogar Gegensätzlichkeit in Gott. Sie betreffen nicht das eine göttliche Wesen, wohl aber die Relationen in Gott. Aber gerade in diesen Relationen existiert Gott. Es gibt nicht einen Gott hinter den drei Personen, sondern die Einheit Gottes ist in den Relationen der drei unterschiedenen Personen verwirklicht. Eine trinitarische Theologie bricht damit ein statisch-substantielles Verständnis der Wirklichkeit zugunsten eines dynamischen Ansatzes auf. Die letzte Wirklichkeit ist nicht unveränderliche Substanz, sondern sie ist dynamisch, ist Austausch, oder, in einer modernen personalistischen Sicht formuliert: Sie existiert als Dialog.

Von Immanuel Kant stammt der kritische Einwand, dass die Vorstellung von der Trinität für das menschliche Leben und die Gesellschaft irrelevant sei. Der Mensch habe keine Erfahrung weder von drei noch von zehn Personen in Gott. Ich stimme mit dieser Vorstellung nicht überein. Ich halte es für höchst bedeutsam, wie Einheit verstanden wird: als numerische Einsheit und Einmaligkeit, oder als Einheit und Harmonie von unterschiedlichen Wirklichkeiten, vielleicht mit dem Licht vergleichbar, das wie ein Regenbogen aus den verschiedenen Farben des Spektrums zusammengesetzt ist. Selbstverständlich ist Gott nach christlichem Glauben einer, und jeder Tritheismus wäre völlig inakzeptabel. Aber diese Einheit ist als Reichtum und Austausch bestimmt. Einheit bedeutet nicht Einsheit oder Einsamkeit, sondern Gemeinschaft und Beziehung. Am Ursprung allen Seins ist der Eine, der in sich selbst Vielfalt und Reichtum darstellt. Ein simplifizierendes Modell der Einheit widerstreitet dem christlichen Monotheismus.

Dies hat weitreichende Konsequenzen, denn es widerstreitet auch simplifizierenden und absolutistischen Gesellschaftsordnungen. Aristoteles schloss sein Buch über Metaphysik mit einem Zitat aus Homer: „Es ist nicht gut, wenn viele regieren. Einer soll Herrscher sein." Schon die römischen Kaiser aus vorchristlicher Zeit tendierten hin auf einen Monotheismus, weil dieser ihre absolute Herrschaft stützte. Wie ein Gott die Welt regiert, so sollte ein Herrscher das Reich regieren. Und die christlichen Kaiser bevorzugten weithin einen Arianismus, weil dieser die Einheit und die Monarchia Gottes betonte. Monarchianistische Vorstellungen sind immer geeignet, jene zu stützen, die die Macht haben. Auf der anderen Seite fördert die Trinitätslehre ein Konzept, in dem nicht alle Macht aus einem Ursprung stammt, sondern Einheit als Gemeinschaft verstanden wird. Partizipation und Dialog sind hier die Konsequenzen. Pascal hat es in die Form gebracht: „Pluralität ohne Vermittlung zur Einheit ist Verwirrung, Einheit ohne Pluralität ist Tyrannei und Despotismus." Das Konzept der Trinität steht im Gegensatz zu Autokratie, es stützt die Gewaltenteilung.

III. Die Methode des Dialogs in der theologischen Tradition

Diese Einheitsvorstellung in der Gotteslehre trug Frucht nicht nur in den Aussagen, sondern auch in der Form frühkirchlicher Literatur. Wir finden hier eine Anzahl von Texten, die als Dialoge oder als Briefe an reale oder fiktive Empfänger verfasst wurden. Den Höhepunkt einer dialogisch bestimmten Theologie stellte die mittelalterliche Universität dar. Sie ent-

sprang der Einsicht, dass individuelle Fähigkeiten nicht hinreichen, um die Wahrheit zu finden. Man brauche vielmehr die gemeinsame Anstrengung und alle Erkenntnis müsse sich in einem Hause versammeln. Niemand sei für sich alleine genug und niemand sei entbehrlich, jeder bedürfe des anderen. Erkenntnisfortschritt werde in gegenseitigem Aufeinander-Hören, in der kontroversen Diskussion, im Dialog erreicht. In der Konsequenz dieser Überzeugung wurde die Disputation zur Methode der Universität. Dabei gab es sehr strenge Regeln für diese Disputationen. So war es nicht erlaubt, auf die These des Opponenten direkt zu antworten. Man musste dessen Position zunächst mit eigenen Worten wiederholen. Erst wenn der Partner diese Darlegung als richtig akzeptiert hatte, durfte die Antwort formuliert werden. Und diese war nicht eine direkte Verneinung oder Zurückweisung. Die Disputation mühte sich, die gegenteilige Vorstellung als Teilwahrheit auszuweisen. Die distinctio sollte dartun, was die These des Opponenten zu erklären vermochte. Die Antwort hatte dann eine bessere Erklärung zu bieten, die mehr verständlich machte. Aber wer in der Gegenthese nicht wenigstens Spuren der Wahrheit entdecken und sie nicht in eine bessere und umfassendere Erklärung einbinden konnte, war in der Disputation unterlegen.

Auch die schriftlich niedergelegte Quaestio folgte der Methode des Dialogs. Sie begann mit der Darlegung der Gegenargumente. Diese hat man nicht vorgestellt, um sie zu widerlegen, sondern um sie in der Suche nach der Wahrheit fruchtbar zu machen. Man schaute nicht zuerst auf die Schwachstellen des Opponenten, um dessen Vorstellung zu falsifizieren, sondern man versuchte, sie so gut wie möglich zu verstehen, vielleicht besser, als ein aktueller Verteidiger es vermocht hätte. Erst dann kommt die Antwort, die Widerlegung oder besser: die Zuweisung einer Teilwahrheit. Erkenntnis wurde gefunden in einem komplizierten Prozess von Frage, Argument, Gegenargument und endlich der Formulierung des Ergebnisses, der determinatio.

Die 1502 gegründete Universität von Wittenberg bemühte sich, der Disputationskunst neue Dynamik zu verleihen. Luther war als eifriger Disputator bekannt, akademische Disputationen markieren die Geschichte der Reformation. Luthers 95 Thesen sollten zu einer Disputation über Ablass und Rechtfertigung einladen. Dann folgten die Disputationen in rascher Folge: Die Heidelberger Disputation von 1518 im Augustinerorden, im gleichen Jahr die Augsburger Disputation mit dem päpstlichen Legaten Cajetan, die Leipziger Disputation 1519 und schließlich Luthers Selbstver-

teidigung auf dem Reichstag zu Worms 1521. Bei den letztgenannten Ereignissen galt die Voraussetzung, dass alle Teilnehmer der einen Kirche angehörten und durch denselben Glauben verbunden waren, nicht mehr. Für die Augsburger Disputation hatte Cajetan über Luthers Konzept von der Heilsgewissheit notiert: „Das heißt eine neue Kirche bauen." Nun versuchten beide Seiten, den Gegner in eine Position zu bringen, wo der Unterschied und der Konflikt so scharf und unüberbrückbar wie möglich erschienen. Dialog und Disputation hatten ihr Fundament verloren, als sie nicht mehr dazu dienten, die Wahrheit zu finden, sondern um auszugrenzen oder gar um den Gegner zu vernichten.

In der Folge hatte die Disputation keinen Ort mehr in der Universität und in der wissenschaftlichen Untersuchung. Lediglich in neuscholastischen Lehreinrichtungen wurde sie auch weiterhin praktiziert. Doch im Gegensatz zur mittelalterlichen Universität trat hier das Autoritätsargument ins Zentrum. Thomas v. Aquin wurde zur herausragenden Autorität. Er wurde nicht mehr als Führer in die Problematik und als Helfer zu ihrer Lösung verstanden, sondern fungierte als quasi übernatürliche Intelligenz, die alle möglichen Probleme bereits gelöst hatte. Der Dialog als Weg zur Wahrheitsfindung wurde durch das Autoritätsprinzip ersetzt. Damit hatte der Dialog seine Basis verloren. Insbesondere wurde keine Pluralität innerhalb der Einheit mehr bedacht und damit war letztlich kein Dialogpartner mehr nötig.

IV. Das Einheitsverständnis und die ökumenischen Dialoge

Dennoch haben alle Kirchen Modelle der Einheit entwickelt, die zumindest für ein gewisses Maß an Vielfalt und damit für Strukturen offen waren, die einen Dialog möglich machten. Innerhalb der ostkirchlichen Orthodoxie sind die autokephalen Kirchen weithin selbstständig, ihre Einheit wird durch die Bischöfe und die Patriarchen gewährleistet, die sich in Synoden versammeln und ihre Gemeinschaft in der gemeinsamen Feier der heiligen Liturgie symbolisieren. Die lutherischen Kirchen erachten es für die Einheit als hinreichend („satis est"), dass das Wort Gottes recht verkündet und die Sakramente gemäß ihrer Einsetzung vollzogen werden. Die reformierte Tradition und die Freikirchen betonen die Einheit der Ortskirche, d.h. der lokalen Gottesdienstgemeinde. Diese Gemeinden sind untereinander eher lose verbunden, zwischen ihnen werden auch gewichtige Differenzen akzeptiert. Die Anglikanische Gemeinschaft formulierte

als Bedingungen der Einheit im Lambeth-Quadrilateral die Anerkennung von Altem und Neuem Testament, der Glaubensbekenntnisse der frühen Kirche, von Taufe und Herrenmahl als Sakramente und des Bischofsamtes in historischer Ausformung. Die römisch-katholische Kirche erachtet die Einheit darüber hinaus durch die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom gewährleistet. Sein Dienst besteht darin, die Einheit der Universalkirche zu symbolisieren und sie zu bestärken, gleichzeitig aber auch, wie das II. Vatikanum formulierte, die legitime Vielfalt in der Kirche zu schützen. Diese Vorstellungen von Einheit öffneten den Weg für zumindest grundlegend dialogische Strukturen.

Im Rahmen der ökumenischen Bewegung haben alle traditionellen Kirchen bilaterale und multilaterale Dialoge aufgenommen. Man versuchte, ein gemeinsames Verständnis des Glaubens zu formulieren, in Kontroversfragen einen Konsens zu erreichen und so die überkommenen Verwerfungen zu überwinden. Dabei waren sowohl kirchenamtlich-offizielle als auch informelle Dialogkommissionen recht erfolgreich. Die Zahl und die Qualität der Konvergenz-Dokumente sind eindrucksvoll. Aber gleichzeitig musste man auch erkennen, dass ungelöste Probleme bleiben. Lässt sich eine Einheit trotz der verbleibenden Differenzen finden?

Als Durchbruch in dieser Problematik können wir die Leuenberger Konkordie zwischen den lutherischen und den reformierten Kirchen in Europa sehen. Sie bedeutete insofern einen Paradigmenwechsel, als man nicht mehr versuchte, gemeinsame Aussagen in den Kontroverspunkten zu finden. Vielmehr stellte man die Frage, ob die traditionellen Lehrverurteilungen, die zur Kirchentrennung geführt hatten, diese Trennung auch heute noch legitimieren können. Wenn nicht, dann gilt es dem Prinzip zu folgen, das der frühere Professor Ratzinger so formuliert hatte: „Nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung."[7] In der Leuenberger Konkordie wurde ein Grundkonsens formuliert und bezüglich der bleibenden Differenzen stellte man fest, dass sie nicht mehr die Kraft besitzen, die Kirchen zu trennen. Wegen dieser Unterschiede seien beide Seiten nicht mehr gezwungen, einander abzusprechen, Kirche Jesu Christi zu sein. Damit konnten die beteiligten Kirchen volle Kirchengemeinschaft als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, als Gemeinschaft in Wort und Sakrament aufnehmen, während sie als Institutionen unabhängig und autonom blieben und ihre unterschiedlichen Strukturen bewahrten.

[7] *Joseph Ratzinger*: Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 211.

Diese Methode sollte Schule machen. In der Lehrverwerfungs-Studie[8] wurde sie im Konzept des „differenzierten Konsenses" präzisiert. Dabei haben die beteiligten Kirchen die zentrale christliche Botschaft gemeinsam formuliert und dann dargestellt, wie dieser Grundkonsens sich in unterschiedlichen konfessionellen Konkretionen ausgestaltet hat. Wenn beide Seiten akzeptieren können, dass diese Konkretisierungen mit dem Grundkonsens in Übereinstimmung sind, dann, so die Folgerung, müssen die verbleibenden Differenzen die Kirchen nicht mehr voneinander trennen. Auf der Basis eines solchen „differenzierten Konsenses" konnte 1999 in Augsburg die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre unterzeichnet werden.

In der theologischen Diskussion hatten Heinrich Fries und Karl Rahner schon 1983 mit ihrem Konzept einer „Urteilsenthaltung" einen bedeutsamen Impuls gesetzt.[9] Sie haben die These vertreten, dass unter der Voraussetzung einer gemeinsamen Anerkennung der Heiligen Schrift und der Glaubensbekenntnisse der frühen Kirche die späteren differierenden Lehrentwicklungen der Konfessionen gegenseitig toleriert werden können. Diese Differenzen mögen für einen zukünftigen Konsens offen sein, selbst wenn ein solcher derzeit noch nicht erreichbar ist. Doch aus theologischen und aus erkenntnistheoretischen Gründen sei es möglich, sich eines (negativen) Urteils in diesen Lehrfragen zu enthalten. Denn wer sich eines Urteils enthält, der irrt nicht und darf deshalb auch nicht der Häresie bezichtigt werden. Darum sei Einheit möglich, trotz bleibender Differenzen in Fragen von Glauben und Kirchenordnung. Eine Trennung wäre unvermeidlich, wenn sich eine Kirche verpflichtet sehen würde, eine Lehre, die die andere Kirche um ihres Glaubens willen festhält, direkt zu verwerfen. Jede Differenz unterhalb einer solchen direkten Verwerfung aus Glaubensgründen müsse dagegen keine Kirchentrennung nach sich ziehen. Fries und Rahner waren überzeugt, dass Einheit der Kirchen möglich sei, trotz aller Differenzen, die derzeit vielleicht noch unüberwindbar sind.

Dieser Vorschlag führte zu einer kontroversen Diskussion. Es entstand die Frage, in welchem Umfang theologische Konvergenzen überhaupt etwas zur Einheit der Kirche beitragen. Ist gemeinsames Leben nicht wichtiger als gemeinsame Lehre? Haben Leben und Werk (Life and Work) nicht

---

[8] *Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg* (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Freiburg-Göttingen 1986.

[9] *Heinrich Fries / Karl Rahner*: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg-Basel-Wien 1983.

größere Bedeutung als theologische Aussagen und kirchliche Strukturen (Faith and Order)? In einer Kritik an Fries und Rahner propagierte Oskar Cullmann Einheit nicht trotz, sondern durch Vielfalt. In vielen Gesellschaften ist es offenkundig, dass es Voraussetzung für Einheit ist, Differenzen zu akzeptieren. Alles andere würde zum Bruch führen.

In der gegenwärtigen Diskussion wird vor allem der von dem lutherischen Bischof Wolfgang Huber, Berlin, geprägte Begriff „Ökumene der Profile" kontrovers erörtert.[10] Nach seiner Überzeugung kann derzeit im Verständnis der Kirche und des kirchlichen Amtes kein Konsens erreicht werden. Man sollte sich darüber verständigen, sich in diesen Fragen nicht verständigen zu können. Jetzt sei nicht die Zeit, traditionelle Kontroversen zu überwinden, aber man solle alles daran setzen, einander wegen der bleibenden Differenzen nicht zu verwerfen. Wir sollten lernen, sie als bleibende Differenzen zu akzeptieren, mit ihnen zu leben sei unsere gemeinsame ökumenische Aufgabe. We agree to differ. Mit seinem Vorstoß für eine Ökumene der Profile schlägt Bischof Huber vor, neu sichtbar werdende Unterschiede in diesen Fragen nicht als Beginn einer neuen ökumenischen Eiszeit oder als anti-ökumenischen Affront zu kritisieren. Ökumene sollte sich darauf konzentrieren, trotz offener Lehrfragen gemeinsam zu leben.

Doch die Kritik an der „Konsens-Ökumene" geht auch tiefer. Der Tübinger Theologe Eilert Herms spricht von einer kontradiktorischen Differenz in den Grundentscheiden der Kirchen. Demnach seien die ökumenischen Dialoge letztlich irrelevant, weil sie nicht von einem gemeinsamen Grundverständnis der verschiedenen Konfessionen getragen seien. In ihrem Kern und ihrem Grundansatz seien die Kirchen nicht nur verschieden, sondern kontradiktorisch bestimmt. Darum beziehen sich die ökumenischen Übereinkünfte immer nur auf Symptome, während die alle Differenzen begründende Ursache noch nicht in den Blick gekommen sei. Ökumene, die Herms sehr wohl anstrebt und fördern will, könne nur eine gegenseitige Anerkennung von gegensätzlichen und einander ausschließenden Überzeugungen und die Rücknahme aller Anathemata bedeuten. Die traditionellen Einheitsmodelle wurden in dieser Diskussion beschuldigt, Überlegenheitsansprüche zu befestigen, Einheit schien geradezu zum Gegenmodell von Ökumene zu werden. Der Wiener evangelische Theologe Ulrich Körtner propagiert insgesamt ein Ende der Konsens-Ökumene als der Bemühung, Lehrunterschiede durch theologische Annäherung zu überwinden, und plä-

[10] *Wolfgang Huber*: Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile, Freiburg 2007.

diert für eine „Differenzökumene". Ökumenisches Ziel sollte eine friedliche Koexistenz von gegenseitig nicht kompatiblen Kirchentypen sein, nicht die Bemühung um ihre Einheit.

Konrad Raiser, der frühere Generalsekretär des ÖRK, befürwortet einen Paradigmenwechsel. Demnach sollte Ökumene nicht länger Einheit anstreben, sondern Gemeinschaft im Hause Gottes. Die etymologische Wurzel von Ökumene ist das griechische Wort *oikos*, Haus. Dementsprechend sollte Ökumene als Hausgemeinschaft verstanden werden. „Hausgenossen sind gleichberechtigt und doch verschieden; sie schaffen sich das Haus nicht selbst, sondern werden eingegliedert, ‚hinzugetan'; auch die Schwachen, die Abhängigen, die Zweifelnden und Nicht-Engagierten gehören zum Haushalt Gottes als vollgültige Hausgenossen. Im einen Haus des Vaters gibt es viele Wohnungen und nicht nur eine verpflichtete Gemeinschaft. Hausgenossenschaft schließt volle Partizipation für alle Mitglieder des Haushaltes ein."[11] ‚Convivality' solle an die Stelle der Idee der Einheit treten. Sie müht sich mehr um Gemeinschaft im Leben als um die Formulierung einer gemeinsamen Lehre. Das Ziel ist eine Kirche ohne Ausschluss, ein „Haus ohne Wände". Demnach gelte es, sich nicht länger um die Überwindung bestehender Differenzen zu mühen, sondern sie als Bereicherung willkommen zu heißen und sich über die farbenfrohe Vielfalt der christlichen Kirchen und Konfessionen zu freuen.

Ist die Zeit ökumenischer Dialoge vorüber?

V. Auf dem Weg zu einem Dialogökumenismus

Mir scheint, eine bloße Rücknahme der überkommenen Verwerfungen unter Beibehaltung der Kontroversen kann das Problem nicht lösen. Es würde bedeuten, dass die Trennungen der Kirchen aus trivialen Gründen erfolgten, es würde die Überzeugung des Anderen für ebenso irrelevant erklären, wie die meine. Das könnte immer nur zur Abspaltung von Gruppen führen, die dem alten Glauben treu bleiben wollen und sich als die „Altgläubigen" verstehen.

Aber auch die traditionelle Konsens-Ökumene hat ihre Grenzen. Sie bemüht sich um gemeinsame Glaubensaussagen und identische Kirchenstrukturen. Nach katholischer Überzeugung ist das Ziel die „volle Gemeinschaft". Um ihm näher zu kommen, konnten die Theologen eine Menge von Konvergenzen aufzeigen und überkommene Gegensätze wurden,

[11] *Konrad Raiser*: Ökumene im Übergang, München 1989, 160.

jedenfalls teilweise, überwunden. Aber bei jedem Konvergenz-Dokument traten Kritiker auf den Plan, die noch offene Probleme entdeckten, mehr Klarheit forderten und vertiefte Untersuchungen verlangten. Nicht zufällig sind die Dokumente der ökumenischen Kommissionen immer umfangreicher und differenzierter geworden. In zunehmendem Maße ringen sie mit Feinheiten und Spezialfragen. Die geforderte „volle Einheit" tendiert darauf hin, ein eschatologisches Ziel zu werden und den ökumenischen Dialog zu einer infinitesimalen Beschäftigung zu machen.

Lukas Vischer, der verstorbene langjährige Direktor von Faith and Order, kritisierte die gegenwärtige Dialogpraxis. Kirchen sehen demnach in Dialogen und Konvergenzpapieren oft das ökumenische Ziel selbst. Sie sprechen miteinander, kommen in kontroversen Punkten zu Übereinstimmungen und bleiben dennoch unverändert so, wie sie immer waren. Die römisch-katholische Kirche führt mehr bilaterale Dialoge als alle anderen Kirchen, aber sie zeigt kaum Spuren einer Metanoia, einer Umkehr, die Bedingung wäre für einen echten ökumenischen Fortschritt. Ist der Dialog zu einem Mittel verkommen, die Verpflichtung zur Einheit zu umgehen? Das war jedenfalls, so Lukas Vischer, nicht das Ziel, unter dem die ökumenische Bewegung einmal angetreten ist.

Doch Dialog vermag mehr, als Vischer in seiner Kritik darstellte. Unter Dialog verstehe ich nicht allein eine theoretische Diskussion, sondern ich sehe ihn als im Wesen der Kirche selbst grundgelegt. Wenn wir Kirche als Gemeinschaft verstehen, als Communio und Koinonia, dann ist die Beziehung der Glieder der Kirche untereinander selbst Dialog. Er ist die Form, wie im Leben und in der Lehre Gemeinschaft aufgebaut und Einheit verwirklicht werden kann. Dialog und Gemeinschaft sind korrelative Begriffe. Im Dialog verwirklicht sich Kirche, er ist nicht allein ein nicht endender Prozess des Entwerfens von Konsens-Papieren.

VI. Eine römisch-katholische Annäherung

Ich schließe mit einem kurzen Ausblick auf das Dialogverständnis in katholischer Tradition. Mir scheint, das II. Vatikanische Konzil bietet ein gutes Beispiel für Dialog, und dennoch finden wir in ihm auch Unzulänglichkeiten, die einen echten Dialog gefährden oder ihn wirkungslos zu machen drohen. Von beidem können wir auch im ökumenischen Kontext lernen.

1. Dass es ein II. Vatikanum gab, ist der beste Beweis für eine dialogische Grundstruktur der Kirche. Als Papst Johannes XXIII. vor 50 Jahren ein Konzil ankündigte, waren die vatikanischen Prälaten ziemlich beunruhigt. Wozu ein Konzil? Seit dem I. Vatikanum ist doch klar, dass die Entscheidungen in der Kirche vom Papst ausgehen. Folglich kann jetzt ein Konzil lediglich das bestätigen, was der Papst oder die päpstliche Kurie den Bischöfen vorlegt. Aber diese haben Besseres zu tun, als Dinge zu diskutieren, für die sie nicht zuständig sind. Tatsächlich folgte das Konzil diesen römischen Erwartungen nicht. Die Bischöfe wiesen im Konzil die kurialen Textvorlagen zurück, sie erkämpften sich die Freiheit, den Glauben auszudrücken, das Konzil schrieb seine Dokumente selbst und approbierte keineswegs vorgelegte Entwürfe. Schon die Tatsache des Konzils und seine kontroverse Diskussion ist Beweis für einen Dialog in der Kirche und für eine Kirche im Dialog.

2. Der Begriff „Dialog" erscheint am häufigsten in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes". In katholischer Tradition sind Konstitutionen die Dokumente mit der höchsten kirchenamtlichen Autorität, in Konstitutionen werden Dogmen verlautbart. Nun beschreibt die „Pastoralkonstitution" des II. Vatikanums das Selbstverständnis von Kirche nicht in überzeitlichen Lehraussagen, sondern in einer Besinnung auf die Beziehung der Kirche zur Welt. Kirche wird nicht in sich selbst stehend in den Blick genommen, sondern in ihrer Korrelation zur Welt und ihren Kulturen. Ausgangspunkt der Überlegungen sind „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute", wie die Eingangsworte der Pastoralkonstitution lauten. Gerade in Relation zu ihnen ist die Kirche Kirche. Das stellt eine gewichtige Veränderung in der Ekklesiologie dar. Kirche wird nicht als überzeitliche und übergeschichtliche Wirklichkeit gesehen, sondern als geprägt von ihrem Dienst in konkreten Aufgaben und Herausforderungen. Darum ist sie von der geschichtlich bedingten Situation, von veränderlichen Fragestellungen und unterschiedlichen Kulturen mitbestimmt. Gaudium et Spes wird heute manchmal kritisiert, die Konstitution sei von einer allzu optimistischen Sicht der Welt und der Kultur geprägt, wie sie in Europa und in den USA in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts herrschten. Mir scheint, was hier kritisiert wird, macht genau den Wert der Pastoralkonstitution aus. Sie ist entsprechend den Herausforderungen der sechziger Jahre geschrieben und antwortet auf sie. Heute müssen wir den Dienst der Kirche entsprechend den Hoffnungen und den Problemen unserer Tage neu formulieren. Dass es das II. Vatikanum wagte, eine Beschreibung von Kirche zu

geben, die von den Fragen seiner Zeit ausging und Kirche im Dialog mit einer bestimmten Kultur verstand, war ein mutiger neuer Ansatz. Dialog bedeutet nicht nur mit anderen zu sprechen, sondern Kirche existiert selbst als Dialog und im Dialog.

3. Dem II. Vatikanum zufolge ist die Kirche zugleich lokal und universal. Eine jede Ortskirche ist ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche. Sie steht in Gemeinschaft mit all den anderen Ortskirchen, und dieses Netzwerk konstituiert die Universalkirche. Innerhalb dieses Netzwerkes nimmt nach katholischer Überzeugung die Kirche von Rom einen wichtigen Ort ein: Die Gemeinschaft mit ihr gewährleistet für jede Kirche die Gemeinschaft auch mit all den anderen Ortskirchen. Aber auch Rom ist Ortskirche, nicht die Universalkirche. Als Bischof von Rom hat der Papst seinen Platz im Kollegium der Bischöfe, nicht außerhalb oder oberhalb von ihm. Er ist integrierender Teil des Bischofskollegiums. Dialog muss die Relation der Ortskirche zur Universalkirche gestalten.

4. Ich möchte nur kurz erwähnen: Die Idee der Communio und des Dialogs bestimmt das Verhältnis der Glieder der Kirche untereinander, das Verhältnis von Amtsträgern und Laien, von Theologen und dem Lehramt. Ich kann hier nicht in die Einzelheiten gehen – wie Sie wissen, ist dies ein weites Feld der Diskussion und mancher Konflikte.

5. Es überrascht nicht, dass der Begriff „Dialog" im Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio" häufig begegnet. Die ökumenische Verpflichtung der römischen Kirche ist unwiderruflich, der Dialog in der Theologie, in Liturgie und Gebet, im Leben muss weitergehen. Mir scheint, was das Konzil über die Relation von Ortskirche und Universalkirche sagte, könnte auch auf die ökumenische Fragestellung angewandt werden. Ich habe die Vision von einer ökumenischen Kirche, in der eine jede Kirche aus sich selbst und mit Notwendigkeit in Beziehung zu all den anderen Kirchen und Gemeinschaften steht. Keine Kirche ist sich selbst genug und kann, für sich und alleine genommen, die christliche Existenz voll verwirklichen. Sie braucht all die anderen und verwirklicht ihr eigenes Kirchesein in dieser Relation. Man zitiert oft das altkirchliche Wort: Ein Christ ist kein Christ. Ich glaube, wir können auch sagen: Eine Kirche ist keine Kirche. Das ist natürlich eine Vision, nicht eine Beschreibung des ökumenischen Status quo. Aber es scheint mir, diese Vision steht in der Wirkungsgeschichte einer Kirche im Dialog, wie sie vom II. Vatikanum entworfen und angestoßen wurde.

Das II. Vatikanum inspiriert zu einer solchen Vision. Gleichzeitig müssen wir aber festhalten, dass wir auch auf Grenzen stoßen. Zunächst müssen wir sagen, dass sich die katholische Kirche seit dem II. Vatikanum kaum in Richtung auf diese Vision bewegt hat. Wir kennen die Probleme: Der Dialog mit den Nicht-Glaubenden und mit den Nicht-Christen war nie besonders erfolgreich. Aber auch im ökumenischen Dialog sind Enttäuschungen nicht ausgeblieben. Nicht nur, dass der ökumenische Prozess recht langsam vorangeht, in mancher Hinsicht sind wir sogar hinter die Hoffnungen und die Ergebnisse des II. Vatikanums zurückgefallen. Ich erwähne nur das Dokument *Dominus Iesus* (2000). Es ist bedauerlich, dass die Partner im ökumenischen Dialog darauf verschiedentlich kaum weniger unfreundlich reagiert haben. Die kurzfristigen Erwartungen für die Ökumene sind derzeit nicht besonders strahlend.

Doch das Hauptproblem liegt nach meiner Überzeugung im II. Vatikanum selbst. Das Konzil sprach von Dialog vor allem mit jenen, die der katholischen Kirche ferne stehen. Ein Dialog wurde den Nicht-Glaubenden, insbesondere den Atheisten und Marxisten angeboten, ebenso den Nicht-Christen und den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Aber im Binnenraum, in der Beschreibung innerkirchlicher Beziehungen, taucht der Begriff Dialog in den Dokumenten des II. Vatikanums kaum auf. Das innerkirchliche Leben wurde nach anderen Richtlinien entworfen. Das Konzil forderte den Dialog nach außen, akzeptierte ihn aber kaum für innerkirchliche Belange. Hier dominieren andere Prinzipien, insbesondere der Begriff *communio hierarchica*, was immer das auch sein mag. Ein Dialog im eigentlichen Sinn des Wortes scheint hier nahezu ausgeschlossen.

Diese Verwendung des Begriffs „Dialog" zeigt, dass das Konzil einer Vorstellung folgte, die einem Dialog nur bedingt gerecht wird. So lange ein solcher aus dem innerkirchlichen Leben praktisch ausgeschlossen ist, wird auch der Dialog nach außen belastet sein. So kann es nicht überraschen, dass sich einige der potentiellen und angesprochenen Partner auf keinen Dialog einlassen wollten, dass insbesondere die Dialoge mit den Nicht-Glaubenden und mit den Weltreligionen nicht sehr fruchtbar geworden sind. Im ökumenischen Rahmen führt die katholische Kirche mehr bilaterale Dialoge als alle anderen Kirchen; einige Dialog-Kommissionen haben Dokumente mit eindrucksvollen Konvergenzen veröffentlicht. Insbesondere die Dialoge im Rahmen der ARCIC, aber auch die Dialoge mit dem Lutherischen Weltbund stellen echte Durchbrüche dar. Sie konnten Probleme überwinden, um deretwillen beide Seiten im 16. Jahrhundert unter-

schiedliche Wege gingen und einander exkommunizierten. Aber andererseits sieht man kaum Konsequenzen aus diesen Erkenntnissen. So bietet das II. Vatikanische Konzil sowohl positive als auch negative Aspekte im Verständnis von Dialog. Es lohnt zweifellos, die positiven Ergebnisse zu studieren, aber man muss auch die Grenzen im Blick behalten, um den Weg weiterzugehen und um Sackgassen zu vermeiden. Dennoch bin ich überzeugt: Ein rechtes Verständnis von Dialog kann neue Perspektiven für die Ökumene eröffnen.



Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche

Eine anglikanische Perspektive

VON ANDREW PIERCE[1]

Zunächst möchte ich Professor Neuner für seinen Vortrag danken. Sein hohes Ansehen, insbesondere auf dem Gebiet der Modernismusforschung, war für mich immer beeindruckend und anregend. Das Gleiche könnte man auch von seinem Referat „Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche: ein katholischer Ansatz" sagen. Er beleuchtet in seinem Vortrag die derzeitige ökumenische Situation auf einem sehr breiten kontextuellen Hintergrund und wirft entscheidende aktuelle Fragen auf. Es geht darin zum Beispiel um Religion, insbesondere die monotheistische Religion, die ihren Alleinvertretungsanspruch mit einem gewaltsamen Ausschluss der Anderen durch das Eigene (oder *vice versa*) verbindet; es geht um die Vision Jesu von Nazareths als Friedensfürst, die durch Einheitskonzepte, die es an Dynamik und Differenzierung fehlen lassen, an Klarheit verliert; es geht um die derzeitige Unzufriedenheit mit der Konsensökumene, die sich in der Geringschätzung des Wortes „Dialog" als einer ökumenischen Notwendigkeit festmacht, sowie um die Herausforderung, die in Neuners Konzeption einer Dialogökumene steckt, die sich nicht nur zwischenkirchlich sondern auch innerkirchlich im nachkonziliaren römischen Katholizismus verortet. Auch nur einen dieser Punkte angemessen zu behandeln, könnte uns für Stunden beschäftigen.

Sie werden mir also zugestehen, dass es schon gewagt ist, in nur zehn Minuten darauf antworten zu wollen. Daher werde ich – auch auf die Gefahr hin, mir ungebührliche Freiheiten mit Professor Neuners Thesen herauszunehmen – meine Bemerkungen auf vier Punkte beschränken.

Erstens: der Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche – das wichtigste Thema! Zweitens: die trinitarische Theologie, mit der Professor Neuner

[1] Dr. Andrew Pierce (Anglikaner) ist Dozent für Ökumene an der Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin.

seine Thesen entwickelt. Drittens: Dialog und Konflikt; und schließlich viertens: einige Bemerkungen zum – wenn man es einmal so formulieren darf – verheerenden Zustand der *koinonia,* in dem die Anglikanische Gemeinschaft sich zur Zeit befindet. Dabei ist unvermeidlich, dass diese Bemerkungen nur sehr persönliche Eindrücke wiedergeben.

1. Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche

Eine meiner bevorzugten Kurzdefinitionen der Kirche stammt aus Edward Schillebeeckx' Buch: *Church: The Human Story of God*, 1989, bes. Kap. 3, 102–186. Hier wird die Kirche als eine hermeneutische Gemeinschaft beschrieben.[2] Diese Definition beinhaltet die zum Weiterdenken anregende Grundannahme, dass die ganze Bandbreite hermeneutischen Tuns – Verstehen, Erklären, erneuertes Verstehen, Ideologiekritik, Rezeption, argumentative Auseinandersetzung, schweigende und gemeinsame Kontemplation – all dies und mehr – zum *esse* der Kirche Christi gehört. Anderen Versuchen, die Kirche durch den Gebrauch wesentlich weniger dynamischer Begriffe ‚modern' erscheinen zu lassen, sich z. B. an der Analogie zu einem Sportverein oder einer politischen Partei zu orientieren, wird auf diese Weise das Fundament entzogen. Die vielfältigen Formen des Dialogs – Meinungsverschiedenheit inbegriffen – werden als konstitutiv für das Handeln der Kirche Christi im Dialog mit sich selbst verstanden.

Dieser weit gefasste Begriff des Dialogs scheint jedoch der kirchlichen Welt, in der ich und viele andere leben, nicht so geläufig zu sein. Paul Ramseys zugespitzte Frage dazu lautet: „Wer spricht eigentlich für die Kirche?" Sie verdient Aufmerksamkeit und ist daher genauer im Blick zu behalten.[3] Es ist darüber hinaus eine Frage, die – um mit *Fr. Ted* zu sprechen – tatsächlich nach einer ökumenischen Antwort verlangt. Professor Neuners Thesen werfen ein besonderes Licht auf das Missverhältnis zwischen dem Umfang von Konsensdokumenten zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf der einen Seite und dem frappierenden existentiellen Mangel an institutionellen Veränderungen im Gefolge dieser Dokumente wachsender Übereinstimmung. Wird sich die kirchliche Szene, mit der wir heute vertraut sind, wirklich verändert haben, wenn sich unsere Urenkel einmal *Wachsende Übereinstimmung.20* herunterladen werden?

---

[2] *Edward Schillebeeckx*: Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes, Mainz 1994, bes. Kap. 3.

[3] *Paul Ramsey*: Who Speaks for the Church?, Nashville 1967.

Die entscheidende Problematik ist hier tatsächlich die der Rezeption. Michael Kinnamon hat auf die Gefahren eines solchen Mainstream-Ökumenismus, der sich nur auf ausgetretenen Pfaden bewegt, hingewiesen: Unsere ökumenischen Bemühungen bleiben dabei immer in den institutionalisierten Bahnen jener konfessionellen Differenzierungen, die wir eigentlich überwinden wollen.[4] Die Idee einer *Kirche als Dialog-Gemeinschaft* – auf der Ebene der Gemeinde, der Kirchenregion, der Diözese oder Landeskirche etc. – wirklich ernst zu nehmen, muss daher bedeuten, dass die Kirchen (eventuell als ökumenisches Projekt) den kritisch-hermeneutischen Akt des Dialogs auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens nicht nur fördern, sondern auch ideell, finanziell und konstitutionell unterstützen.

2. Trinitarische Theologie

Ich muss vorweg gestehen, dass die Begriffe *koinonia* und *communio,* verbunden mit dem Aufruf zu *einem Kirchesein als imago des dreieinen Gottes,* mir immer ein gewisses Unbehagen bereiten. Ich halte mich zwar nicht für einen Repräsentanten einer unitarisch ausgerichteten Theologie, aber manchmal hege ich schon den Verdacht, dass manch trinitätstheologisch orientierte Auslegungsmodelle (deren Produktion kein Ende zu nehmen scheint) das trinitarische Dogma (von dem immer weniger übrig bleibt) über Gebühr strapazieren und zwar auf Kosten des letzteren. Nicholas Lash hat hier die hilfreiche Formel *„protocols against idolatry"* (Grenzziehungen gegen den Götzendienst) geprägt, um die Funktion des christlichen Dogmas zu beschreiben und uns daran zu erinnern, welche Bedeutung das Dogma gerade dadurch hat, dass es eine begrenzte Anzahl von religiösen Optionen ausschaltet, die die Kirche in jenen Tagen bewusst verworfen hat, weil ihr durch sie ihr Gottesbild und ihr Gottesverständnis zu sehr in Frage gestellt schienen.[5]

Bei meinem eigenen theologischen Nachdenken über den sogenannten religiösen Fundamentalismus war mir Thomas Meyers ausgezeichnete Untersuchung *Identity Mania: Fundamentalism and the Politization of Cultural Difference* (Identitätswahn: Die Politisierung des kulturellen Unterschieds) immer sehr hilfreich, in der er Samuel Huntingtons Kon-

---

[4] *Michael Kinnamon*: The Vision of the Ecumenical Movement And How it Has Been Impoverished by its Friends, St. Louis, Missouri, 2003.

[5] Vgl. *Nicholas Lash*: Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God, London 1984.

strukt eines geradezu zwangsläufig auf uns zukommenden ‚Clash of cultures' energisch zurückweist.[6]

Was aber ist ‚Identitätswahn'? Nach Thomas Meyer kommt es dort zu einem Identitätswahn, wo verschiedene Gemeinschaften ihre Identität allein durch Abgrenzung gewinnen wollen. Die sich darin verbergende Dynamik ist kaum aufzuhalten. Es ist eine Dynamik, mit der Ökumeniker nur allzu gut vertraut sind: Protestanten zeichnen sich eben dadurch aus, dass sie Nicht-Katholiken sind, und Katholiken dadurch, dass sie Nicht-Protestanten sind. Für einen Identitätsbesessenen ist Identität von vornherein exklusiv und gegen Andere gerichtet. Anstatt hier auf Beispiele aus bekannten Konfliktzonen zurückzugreifen, scheint es mir wichtiger, begreiflich zu machen, dass nach Meyer dieser Identitätswahn ein weit verbreitetes kulturelles Phänomen ist. Die Verklärung der Unterschiede und die Leugnung „universaler" oder „gemeinsamer" menschlicher Erfahrung kann auch aus postmodernen Zeitgenossen Identitätsfanatiker machen. So werden aus Identitätsbezeichnungen höchst spezielle und exklusive Ausdrucksformen des eigenen Kircheseins und damit verkehrt sich die katholische Weite zu einer Mentalität, die nur noch um den eigenen Kirchturm kreist.

Das war nun zugegebenermaßen ein langer Anweg, um zu verdeutlichen, dass wir – vielleicht mehr als wir zuzugeben bereit sind – immer dazu neigen, das trinitarische Dogma auf eine Ausdrucksgestalt des Identitätswahns zu „reduzieren". Das trifft meines Erachtens insbesondere auf sozio-politische Interpretationen des Trinitätsdogmas zu, wie sie mit Namen wie Jürgen Moltmann und Walter Kasper zu verbinden sind. Moltmann nennt die Trinität das „wahre Sozialprogramm" der Christenheit. Kasper will mit einer starken Trinitätslehre gar Antworten auf moderne Gesellschaftsprobleme wie Massenarbeitslosigkeit geben.[7] Ich kann das Anliegen solcher Versuche durchaus verstehen, aber sie überzeugen mich nicht. Denn sie stehen in Gefahr, dass das, was als trinitarische Grenzziehung gegen Fehldeutungen in unserem Verständnis von Gott intendiert war, zu einer Sinn entleerten sozial und politisch visionären Zauberformel jener gemacht wird, die das trinitarische Wesen Gottes aus je unterschiedlichem Interesse heraus eher als etwas Beschränktes von lokal-begrenzter Bedeutung ver-

---

[6] *Thomas Meyer*: Identity Mania: Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences, New York 2001 (dts.: Identitäts-Wahn: Die Politisierung des kulturellen Unterschieds, Berlin 1997.)

[7] Vgl. z. B. *Walter Kasper*: Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982; *Jürgen Moltmann*: Trinität und Reich Gottes, München 1980; In der Geschichte des dreieinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991.

standen wissen wollen. Selbst wenn wir uns Gott als die im höchsten Maße umfassende, gerechte und liebende Gemeinschaft von Personen vorstellen, sollte man dieser Interpretation mit einer guten Portion ‚Hermeneutik des Verdachts' begegnen. Wenn uns z. B. John Zizioulas, Joseph Ratzinger und Miroslav Volf versichern, dass der Kirche, wenn sie in den Spiegel schaut (oder eschatologisch das Schauen vorwegnimmt), die Heilige Dreieinigkeit selbst als Spiegelbild zurücklächelt, sollten wir uns schnellstens an Ludwig Feuerbachs Projektionshypothese zurückerinnern.[8]

3. Dialog und Konflikt

Ein Großteil der Sprache, die wir benutzen, wenn wir den Begriff des Dialogs gebrauchen, hat etwas zutiefst abgeklärt Apollonisches. Doch dabei schlägt – wie mein Doktorvater Gabriel Daly, OSA, gerne den Theologiestudenten, die noch vor dem Examen standen, versicherte – die Leidenschaft des Dionysos immer zurück.

Der Dialog verlief immer entlang der Grenze des dionysischen Konflikts – d. h. des ernsthaften Konflikts. Denn es geht hier um die Wahrheit. In seinem etwas vernachlässigten Buch *And Yet it moves* hat der berühmte Ökumeniker Ernst Lange den ÖRK nicht als ausgleichende, Konsens suchende Gemeinschaft, sondern als den Ort beschrieben, an dem der theologische Konflikt seinen festen Platz hat.[9] Diese Vision mag für den ÖRK wie für seine Mitgliedskirchen und für andere Kirchen und religiöse Gemeinschaften sicher schwer zu akzeptieren sein. Vielleicht ist dies aber auch unerwünscht.

Unsere theologischen Dialoge aber müssen auf theoretischer ebenso wie auf institutioneller Ebene viel offener auch die schmutzigen dionysischen Realitäten des Konflikts als wesentlichen Bestandteil einer authentischen christlichen *koinonia* anerkennen. Gerade als anglikanischer Christ bin ich mir ausdrücklich bewusst, dass dies eine wirklich große Aufgabe ist.

4. Anglikaner und Dialog

Gestatten Sie mir am Ende noch einige spezifisch anglikanische Überlegungen. Ich habe den Eindruck, dass eines der wesentlichsten Merkmale

---

[8] *Miroslav Volf*: After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity, Grand Rapids (Michigan) and Cambridge (UK) 1998.

[9] *Ernst Lange*: Die Ökumenische Utopie oder: Was bewegt die Ökumenische Bewegung? Stuttgart / Berlin 1972.

der theologischen Entwicklung im 20. Jahrhundert die Tatsache ist, dass ökumenische Entwicklungen fast unvermeidlich mit einem, eng damit zusammenhängenden, innerkirchlichen Konflikt verbunden sind. Seit den späten 1980er Jahren hat die Anglikanische Gemeinschaft darum gerungen, als eine weltweite *christliche Gemeinschaft* zusammenzubleiben. Als Folge der Auseinandersetzungen um Frauen im Priester- und im Bischofsamt, um schwule, lesbische und transsexuelle Geistliche haben bizarrerweise Fragen des Geschlechts und der Sexualität zentrale Bedeutung im Leben der anglikanischen Kirchen gewonnen. Der konservativ-evangelikale und der traditionalistische anglo-katholische Flügel machen hier ‚gemeinsame Sache' (wobei die Gemeinsamkeiten zwar ‚naheliegend', aber bei näherem Hinsehen auch genau darauf beschränkt sind), um sich gegen das zur Wehr zu setzen, was sie selbst als Auswirkungen eines ‚irregeleiteten *Liberalismus*' etikettierten. *Bislang war die Antwort darauf eher verwaltungstechnischer denn theologischer Natur:* Es gab die ‚Windsorkommission über Fragen der Gemeinschaft', die dann den Windsorbericht herausgab, und nach der Lambeth-Konferenz der Bischöfe im Jahr 2008 gab es Bestrebungen, einen Anglikanischen Bund zu gründen, in dem die unterschiedlichen Kompetenzbereiche von Diözesen und Provinzen klar abgegrenzt und die Konsequenzen einer verweigerten Verantwortung für die *koinonia* auch bei Namen genannt werden sollten.

Wir befinden uns ohne Zweifel in einer schwierigen Situation. Doch ich kann nicht umhin, mich darüber zu wundern, in welchem Maße Anglikaner (oder zumindest einige Anglikaner) dadurch die Schwierigkeiten erhöhen, indem sie übermäßig hohe Erwartungen bezüglich dessen wecken, was sie selbst unter einer „globalen", d. h. weltweiten anglikanischen Gemeinschaft verstehen. Eine weltweite anglikanische Gemeinschaft als institutionelle Größe aber ist eigentlich ein Neuling auf der religiösen Weltbühne. Dabei begann es ganz verheißungsvoll. Professor Neuner verwies in seinen Ausführungen bereits auf das Chicago-Lambeth Quadrilateral (d. h. jene Vier-Punkte-Erklärung der wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens [d. Üb.]), in dem die Anglikaner versucht haben zu definieren, was sie als Anglikaner verbindet, um damit ihrer Vision einer ökumenisch erneuerten Katholizität sicht- und greifbar Ausdruck zu verleihen. Bei der Vorbereitung für die Lambeth-Konferenz 1988 trat jedoch ein anderes Konstruktionsprinzip anglikanischer Identität zutage (ich neige dazu, es als eine eher „verwaltungstechnische Perspektive" zu bezeichnen), und zwar bereits in den Überlegungen der Vorkonferenz über den möglichen Einfluss und die

Wirkung von Frauen im Bischofsamt. Diese Kommission bereitete den Boden für die aktuelle Diskussion. Die Anglikaner – so haben wir inzwischen gelernt – leben in einer Gemeinschaft, die aufrechterhalten wird durch vier sichtbare Zeichen, d.h. „Instrumente" der anglikanischen Gemeinschaft: den Erzbischof von Canterbury, die Lambeth-Konferenz, das ‚Primates-Meeting' (Treffen der Erzbischöfe der anglikanischen Provinzen) und den Anglikanischen Konsultativrat (Anglican Consultative Council/ACC). Die Verschiebung vom ‚Quadrilateral' und seiner Betonung des theologischen Lehrinhalts hin zu strukturellen Fragestellungen ist frappierend. Die gleiche Verschiebung scheint sich auch in den aktuellen Diskussionen über den Anglikanischen Bund fortzusetzen.[10]

Ich habe den Eindruck, dass sich die Anglikaner insgeheim darüber einig sind, einen echten Dialog über die Tatsache zu verhindern, dass sich die Anglikanische Gemeinschaft theologisch auf sehr dünnem Eis bewegt. Es hat schon eine gewisse Ironie, dass die *Covenant Design Group* (also die Gruppe, die den anglikanischen Bund konzipieren soll) als Ersatz für die ehemalige ‚Inter-Anglikanische Kommission für Theologie und Lehre' gegründet wurde, deren Auftrag es gewesen war, dem *theologischen* Fundament der Anglikanischen Gemeinschaft vertieft Ausdruck zu verleihen.[11]

5. Schlussbemerkung

Wenn der Dialog die Früchte tragen soll, die Professor Neuner sich erhofft, dann muss er aufrichtig und offen sein. Er *muss auch theologisch fundiert sein.* Die Anglikaner stehen vor der Herausforderung, Gemeinschaft nicht nur unter verwaltungstechnischer Perspektive wahrzunehmen und sie zu managen, sondern in einen ernsthaften theologischen Dialog darüber einzutreten und das nicht nur mit Anglikanern.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

---

[10] Ich habe diese Probleme ausführlicher behandelt in meinem Kapitel *Comprehensive Vision: The Ecumenical Potential of a Lost Ideal*, in: *Gesa Elsbeth Thiessen* (Hg.): Ecumenical Ecclesiology: Unity, Diversity and the Otherness in a Fragmented World, London und New York 2009.

[11] Von Dezember 2009 an soll ein neues pan-anglikanisches Organ unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Burundi gebildet werden: *The International Anglican Standing Commission of Unity, Faith and Order (IASCUFO)*, zu dessen Auftrag unter anderem Fragen der Lehre und ökumenische theologische Probleme gehören.



(Trinitarischer) Monotheismus und gesellschaftlicher Pluralismus

Eine freikirchliche Perspektive

VON UWE SWARAT[1]

Zunächst einen herzlichen Dank an Peter Neuner für seinen Beitrag, der uns mehrere Anknüpfungspunkte bietet, um seine Überlegungen weiterzuführen und sich in die Fragen zu vertiefen, die er aufgeworfen hat!

Peter Neuner erinnerte an die Kritik am Monotheismus durch Jan Assmann, dessen berühmtes Buch „Moses der Ägypter" 1997 zunächst in englischer Sprache[2] und 1998 auch auf Deutsch[3] erschien. Assmanns Kritik hat wahrscheinlich deshalb so viel Aufmerksamkeit erregt, weil sie den Nerv unserer Zeit getroffen hat. In stark vereinfachter Weise lässt sie sich folgendermaßen zusammenfassen: Moderne westliche Gesellschaften sind pluralistisch, und um eine friedliche Zukunft der Welt sicherzustellen, ist es wichtig, dass dieser Pluralismus weltweit akzeptiert wird, auch bei den Religionen. Die „Mosaische Unterscheidung" zwischen wahrer und falscher Religion, die das Kernstück des Monotheismus bildet, ist laut Assmann in ihrem Wesen antipluralistisch und neigt zu gewalttätiger Unterdrückung „falscher" Religionen. Darum sind monotheistische Religionen – im Unterschied zu polytheistischen – mit modernen pluralistischen Gesellschaften und der globalisierten Welt nicht vereinbar und stellen eine Bedrohung des Weltfriedens dar.

Dieser Syllogismus ist aus meiner Sicht gegenwärtig einer der wirkungsvollsten Angriffe gegen das Christentum, das Judentum und den Islam.

---

[1] Prof. Dr. Uwe Swarat ist Professor für Systematische Theologie und Studienleiter der Fachhochschule Theologisches Seminar Elstal und Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der ACK.

[2] Harvard University Press, Cambridge, Mass., USA.

[3] Hanser Verlag München-Wien, als Fischer-Taschenbuch mittlerweile in 5. Aufl. 2004.

Peter L. Berger hat in seinem bekannten Buch „Der Zwang zur Häresie“[4] erklärt, moderner Pluralismus bedeute, dass jeder einzelne ständig aussuchen und auswählen müsse – auch seine Glaubensvorstellungen, und die wichtigste religiöse Wahl sei die zwischen Jerusalem und Benares, d.h. zwischen der Religion der „Konfrontation mit dem Göttlichen“ und der Religion der „Innerlichkeit des Göttlichen“. Für Assmann und andere scheint es dagegen gar keine Wahl mehr zu geben, weil die pluralistische Welt von heute Religionen fordere, die alle mehr oder weniger aus Benares kommen.

Christliche Theologen haben aus unterschiedlichen Richtungen und auf verschiedenen Wegen versucht, diesen Angriff auf ihre Religion zurückzuweisen, aber es scheint mir immer noch offen zu sein, welches der beste Weg ist, auf die Provokation zu antworten. Die pluralistische Religionstheorie macht es sich am einfachsten, indem sie die Mosaische Unterscheidung aufgibt und den Monotheismus zur Monolatrie zurückführt. Wenn man dies nicht als angemessene Art betrachtet, mit der im Nahen Osten lokalisierten Offenbarungsgeschichte umzugehen, kann man selbstverständlich immer noch darlegen, dass religiös motivierte Gewalt nicht nur in jenen drei Religionen vorkommt, in deren Erbe Moses eine bedeutende Stellung einnimmt. Man kann auch darauf hinweisen, dass der Gebrauch von Gewalt in der Geschichte des Christentums kein echter Wesensausdruck dieser Religion ist, sondern zur Lehre Jesu und der Apostel in Widerspruch steht und darum als ethische Apostasie anzusehen ist. Das alles ist sicher richtig, aber die Argumente sind rein defensiv und insofern nicht hinreichend.

Im Zuge des Gedankengangs von Peter Neuners Referat könnte man nun behaupten, das christliche Bekenntnis zu einem dreieinigen Gott sei nicht in gleicher Weise monotheistisch wie das jüdische und das muslimische Gottesverständnis, die keine göttliche Trinität kennen. Das trinitarische Gottesverständnis der Christen verbinde Einheit und Pluralität und habe eben damit die Grundlage für die moderne Demokratie mit ihrer Gewaltenteilung gelegt. Diese Argumentationslinie wirft zwei Fragen auf: Erstens, auf welche Weise in der Trinität Einheit und Pluralität miteinander verbunden sind, und zweitens, ob das trinitarische Gottesverständnis mit logischer Folgerichtigkeit zu einer verfassungsmäßigen Teilung der Gewalten und einer pluralistischen Gesellschaft führt.

---

[4] 1979 auf Englisch erschienen bei Anchor Press in Garden City, N.Y., USA; 1980 in deutscher Sprache bei S. Fischer in Frankfurt/Main; in durchgesehener und verbesserter Ausgabe 1992 bei Herder in Freiburg im Breisgau.

Um meinen Beitrag kurz zu halten, überlasse ich das erste Problem der späteren Diskussion und beschränke mich auf die zweite Frage zur Begründung von Demokratie und Pluralismus im trinitarischen Dogma. Gegenüber der genannten These kann man den Einwand erheben, dass die angeblich wesenhafte Verbundenheit von Trinitätslehre und Demokratie über zweitausend Jahre lang gar nicht empfunden wurde. Ist das ein bloßer Zufall? Freilich: Es gibt in der Tat einen christlichen Einfluss auf das Entstehen der modernen Demokratie, jedoch nicht durch die Lehre von Gott, sondern durch die Lehre von der Kirche. Es waren Lehre und Praxis der Kirche in nonkonformistisch-independenten und in baptistischen Gemeinden in England und insbesondere in Nordamerika, die den Menschen zeigten, dass weder ein König noch ein Bischof vonnöten sind, um die Kirche zu leiten, sondern dass eine christliche Versammlung unter der Oberherrschaft Christi Recht und Macht hat, sich selbst zu leiten, und zwar gemäß dem Priestertum aller Gläubigen durch das Stimmrecht eines jeden Gemeindemitglieds. Das Konzept einer selbstständigen Ortsgemeinde von Gläubigen ist in der Tat eine wichtige Wurzel der modernen Demokratie geworden. Um jedoch jedes Missverständnis an dieser Stelle auszuschließen: Die historischen und systematischen Verbindungen zwischen freikirchlicher Ekklesiologie und Demokratie hervorzuheben, bedeutet nicht, diesen Typ von Ekklesiologie durch seine Auswirkungen auf das Leben der Gesellschaft zu rechtfertigen. Seine Rechtfertigung liegt nicht in seinen politischen Auswirkungen, sondern – zumindest aus meiner Sicht – in seiner biblischen Wahrheit.

Im gleichen Sinne müssen wir vorsichtig sein, wenn wir das christliche Konzept eines trinitarischen Monotheismus rechtfertigen wollen. Selbst wenn es stimmen sollte, dass gesellschaftlicher Pluralismus in trinitarischer Theologie gründet, sollten wir dies nicht als Argument gegen die Kritiker des Monotheismus verwenden, solange wir nicht mit deren funktionellem Verständnis von Religion übereinstimmen. Für Jan Assmann und andere lautet die entscheidende Frage nicht, ob eine Religion wahr oder falsch ist, sondern, ob eine Religion in die moderne pluralistische Welt passt oder nicht. Ihr Kriterium zur Beurteilung einer Religion ist eine soziologische Analyse moderner Gesellschaften und ihrer Bedürfnisse. Je weniger wünschenswerte Auswirkungen eine bestimmte Religion auf die Gesellschaft hat, desto weniger tolerabel ist sie. In diesem Kontext wäre es verheerend, wollte man das christliche Gottesverständnis damit verteidigen, dass es die gewünschten Wirkungen auf demokratische und pluralistische Gesell-

schaften habe und mit der *political correctness* von heute übereinstimme. Auf dieser Ebene zu argumentieren würde bedeuten, das funktionale Kriterium für Religion zu akzeptieren. Dieses Kriterium steht jedoch dem Selbstverständnis jeder Religion genau entgegen. Nach Paul Tillich ist jede Religion eine Angelegenheit des *ultimate concern*, d.h. dessen, „was uns unbedingt angeht", und keine Frage der Nützlichkeit. Wenn wir Religion zum Mittel machen für einen Zweck, der aus weltlicher Perspektive definiert wird, werden wir sie zerstören.

Es ist also wichtig, die Herausforderung an ihrem entscheidenden Punkt anzunehmen und auf der sogenannten Mosaischen Unterscheidung zu beharren, also auf dem Unterschied zwischen wahr und falsch. Wir bewegen uns hier auf dem Feld von Glaube und Vernunft, und deshalb ist die wichtigste Gegenfrage an die Kritiker des Monotheismus, ob ihr polytheistisches Modell wirklich vernünftig ist. Ich kann dazu nur einige Hinweise geben.

Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch aufzugeben, heißt nichts anderes, als vernünftiges Argumentieren und das Denken überhaupt aufzugeben, und dies wiederum heißt, die menschliche Natur zu leugnen, denn die menschliche Natur ist vernunftbegabt. Möglicherweise möchten die Kritiker des Monotheismus die Vernunft und das Suchen nach Wahrheit lediglich aus dem Bereich der Religion heraushalten, aber dieser Bereich liegt doch zu nahe an den anderen Gebieten des Denkens und sträubt sich viel zu stark gegen die Einhegung in ein Reservat, als dass man ihm hinsichtlich der Vernunft eine Sonderrolle gestatten könnte. Demnach muss die Frage nach Monotheismus und Polytheismus in vernünftiger Weise erörtert werden, wie es bereits in der Spätantike getan wurde. Ich vermute, eine solche Debatte wird klar machen, dass der Polytheismus keine ernst zu nehmende Möglichkeit darstellt.

Jan Assmann führte die Überlegung noch zu einem anderen Punkt. Er sieht sehr klar, dass Polytheismus im Kern Kosmotheismus, Glaube an die Göttlichkeit der Welt, ist. Wenn wir die Mosaische Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion aufgeben, fällt auch die Unterscheidung zwischen Gott und Welt und zwischen Mensch und Welt dahin. Folgte man dieser Linie von Assmanns Überlegungen, so müsste man, um eine friedliche, tolerante und pluralistische Gesellschaft zu erhalten, die Säkularisierung der modernen Gesellschaft, die Entgötterung und „Entzauberung" der Natur durch das Christentum und damit die Grundlage der Naturwissenschaften wieder rückgängig machen. Abgesehen davon, ob eine solche

intellektuelle Wende überhaupt möglich wäre, muss man sich klarmachen, dass die neue pluralistische Religion auch Dämonismus und Fatalismus zurückbringen würde. Das ist der Preis des Polytheismus, wie wir es beispielsweise in Indien beobachten können.

Kurzum, es besteht keine Notwendigkeit, die Kritik am Monotheismus durch Assmann und andere zu akzeptieren. Christen können jetzt wie zuvor bewusste Monotheisten sein.

Gleichwohl müssen wir noch etwas darüber sagen, wie es möglich sein kann, dass monotheistische Religionen wie Islam und Christentum – mit ihren Ansprüchen auf Wahrheit und ihren missionarischen Antrieben – in eine pluralistische und tolerante Gesellschaft, wie wir sie im Westen vorfinden, und in die angestrebte Weltordnung, in der unterschiedliche Kulturen mit unterschiedlichen Religionen friedlich zusammenleben, integriert werden können. Viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirchen denken, ein pluralistischer Kontext erfordere, dass die Kirchen auch in sich selbst pluralistisch sein müssen. Es scheint das Beste zu sein, wenn Kirchen auch intern den Pluralismus widerspiegeln, in dem sie gesellschaftlich leben. Aber das ist ein grundlegender Irrtum sowohl über den Charakter des gesellschaftlichen Pluralismus als auch über die Rolle der Kirche in der Gesellschaft. Pluralismus in der Gesellschaft erfordert nämlich unterscheidbare Positionen ihrer Mitglieder, so wie die Demokratie möglichst klare Alternativen bei Parteien oder Personen erfordert, damit Wahlen sinnvoll sind. Ohne unterschiedliche Identitäten gibt es keine Pluralität. Wenn also die christlichen Kirchen einen Platz in der pluralistischen Gesellschaft einnehmen wollen, dann dürfen sie nicht nach einem möglichst großen internen Pluralismus streben, sondern müssen sich um einen deutlich erkennbaren, von anderen gesellschaftlichen Gruppen unterscheidbaren eigenen Standpunkt in der Öffentlichkeit bemühen.

Die Vorstellung, dass die Kirchen in sich selbst den Pluralismus ihres gesellschaftlichen Umfeldes widerzuspiegeln hätten, beruht aus meiner Sicht allerdings auch auf einem abwegigen und überholten theologischen Modell der Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft. Sie ist eine Art Verlängerung der mittelalterlichen Idee des *corpus christianum*, nur diesmal in entgegengesetzter Richtung. Die Idee der Einheit von Kirche und Gesellschaft wurde in der Vergangenheit so interpretiert, dass die gesamte Gesellschaft den Regeln der Kirche zu folgen habe. Heutzutage wird sie so verstanden, dass die Kirche den Regeln der gesellschaftlichen Mehrheit folgen soll. Beide Interpretationen sind irreführend, weil die ihnen zugrunde

liegende Vorstellung, nämlich die Einheit von Kirche und Gesellschaft, dem Wesen der Kirche widerspricht und seit der Aufklärung zum Glück nur noch Geschichte ist. Es ist aussichtslos, sich weiter darum zu bemühen.

Worauf es heute mehr als zuvor ankommt, ist, dass die christlichen Kirchen sich als Teilhaber an der bürgerlichen Gesellschaft neben anderen verstehen und dass sie ihre Rolle in einem pluralistischen Kontext annehmen, ohne den Versuch zu machen, andere zu dominieren. Die Trennung von Kirche und Staat hält die Kirchen davon ab, politische Macht und staatliche Ressourcen zu ihrem eigenen Nutzen einzusetzen, und macht es unmöglich, aus religiösen Gründen Krieg zu führen. Insbesondere für muslimische Gruppen in westlichen Ländern ist es erforderlich, die Trennung von Staat und Religion zu akzeptieren, denn sie bewahrt alle monotheistischen Religionen davor, ihre absoluten *religiösen* Ansprüche mit Ansprüchen auf *politische* Macht zu verwechseln. Die Trennung von Staat und Kirche, ihre Unterscheidung und differenzierte Zuordnung als „zwei Reiche Gottes", ist ursprünglich eine Idee der deutschen Reformation gewesen und wurde danach hauptsächlich durch die Baptisten gefördert, für die Religionsfreiheit eines ihrer erstrangigen Anliegen ist. Trotz aller menschlicher Schwachheiten und Widersprüche, die auch Baptisten nicht unbekannt sind, vertrauen sie darauf, dass ihr theologisches Erbe sie befähigen und möglicherweise auch andere inspirieren kann, Friedenswächter und Friedensstifter in der pluralistischen Welt von heute zu sein.



„Seditio ad dexteram?“

Luthers trinitarisch-christologische antiislamische Apologetik[1]

VON JOHANNES EHMANN[2]

A. Hinführung: ein Oxymoron und eine These

a) Sessio ad dexteram – „seditio“ ad dexteram

Wer nur halbwegs des Lateinischen kundig ist, wird sich über die Formulierung des Themas nur wundern können. Bestenfalls wird ein peinlicher Lapsus vermutet, was die verunglückte Formulierung betrifft, schlimmstenfalls eine unbemerkte Verwechslung der Begriffe *sessio* und *seditio*, welche zu der an sich schon unschönen Zusammenstellung *seditio ad dexteram* führt, die doch wiederum zumindest eine *seditio* in *dexteram* erheischt, was das Thema nicht weniger kryptisch erscheinen lässt. Zugegebenermaßen steckt hinter der Formulierung der Versuch eines Oxymorons, einer Pointe: Die Rede von der *sessio* Jesu Christi zur Rechten des

[1] Vorgetragen bei der Ökumenischen Sommerakademie „The Triune God – a God of Peace and Dialogue“ am 26. Juni 2009 im Ökumenischen Institut in Heidelberg. Zur trinitätstheologischen Orientierung bei Luther (u. a.): *Matthias Haudel*: Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses, Göttingen 2006 (FSÖTh 110); *Pekka Kärkkäinen*: Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes, Mainz 2005 (VIEG 208); *Walter Mostert*: Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlieferung, in: *Helmar Junghans* (Hg.): Leben und Werk Martin Luthers, Berlin / Göttingen 1983, 347–368. 839–849; *Gerhard Müller*: Martin Luthers Theologie der Trinität heute, in: *Friederike Schönemann / Thorsten Maaßen* (Hg.): Prüft alles, und das Gute behaltet. Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt (FS Hans-Martin Barth), Frankfurt am Main 2004, 538–556; *Martin Ohst*: Luther und die altkirchlichen Dogmen, in: *Christoph Markschies / Michael Trowitzsch* (Hg.): Luther – zwischen den Zeiten, Tübingen 1999, 139–157. Der Vortragsstil ist beibehalten.

[2] PD Pfarrer Dr. Johannes Ehmann ist Privatdozent am Wissenschaftlich-Theologischen Seminar der Universität Heidelberg.

Vaters ist uns vertraut; sie ist Bestandteil altkirchlicher Theologie und Bekenntnisbildung, die ihre sprachliche Grundlage im Psalter findet[3] und – eben in Rückgriff auf Ps 110,1f – bei Martin Luther einen erheblichen Stellenwert einnimmt. Dagegen gehört gewiss *nicht* zum Bekenntnis der christlichen Kirche, dass mit dem Sitzen zur Rechten des Vaters eine Auflehnung des Sohnes gegen den Vater verbunden sei, allenfalls ließe sich vermuten, mit der Behauptung einer *seditio* des Sohnes und somit der zweiten Person der Trinität wären häretische Formulierungen umschrieben, die evtl. auf monarchischen bzw. subordinatianischen Vorstellungen des 3. und 4. Jahrhunderts beruhten. Davon soll hier weniger die Rede sein, zumal der trinitätstheologische Diskurs sich m.W. nie des Bildes der Auflehnung Jesu Christi gegen den Vater bedient hat. Freilich könnten wir erinnert werden an den altkirchlichen Streit um die Auslegung von 1 Kor 15,24 und 28, das immerhin zu der Formulierung des NC „seiner (Christi) Herrschaft wird kein Ende sein" in Spannung steht. Zu nennen wäre etwa die Position eines Markell von Ankyra[4], gerade dessen Orthodoxie und spätere Bannung (381) auf die Spannung einer konsequenten Exegese und apologetischer Rationalität des Dogmas in besonderer Weise aufmerksam macht.

b) eine These

Der Untertitel der Themenstellung lässt bereits erkennen, dass die These einer sozusagen zwangsläufigen Auflehnung der 2. trinitarischen Person gegen Gott (-Vater) – bei Annahme der Gottheit Christi – sich nicht aus altkirchlicher, sondern aus einer anderen Quelle herleitet, wenngleich das Problem des Verhältnisses von Vater und Sohn mit der Vorstellung der *sessio* bereits altkirchlich, sowohl theologisch wie auch ikonographisch gegeben ist: gemeint ist islamische Tradition, ja der Koran selbst. Und wir begegnen dieser These aus der monotheistischen, trinitarischen und christologischen Debatte, die Martin Luther mit islamischer Tradition führt – u.z. in seiner *Verlegung des Alkoran.* aus dem Jahre 1542. Die islamische These, die Luther mit der ihm bekannten scholastisch-apologetischen Tradition erhebt, lautet

[3] Vgl. *Christoph Markschies*: „Sessio ad dexteram". Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der Diskussion der altkirchlichen Theologen, in: ders., Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000, 1–69. Dort (66–69) auch Quellenbelege.

[4] Ebd., 47–55. S. dazu auch: *Eckehard Schendel*: Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Kor 15, 24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (BGBE 12), Tübingen 1971.

demnach so: „Item dicit Mahometus de deo in capitulo Elminim, quod, si deus haberet filium, in periculo iam totus mundus esset. Esset enim schisma inter eos."[5] Also: „Es behauptet Mohammed in Sure 23 (al-mu'minim) von Gott, dass wenn Gott einen Sohn habe (hätte), dann stünde die ganze Welt in Gefahr. Denn es bestünde eine Spaltung unter ihnen (eos!)."

Ich möchte im Folgenden versuchen, dieser These und der sie begleitenden Vorstellungen Luthers nachzugehen, Tradition und Rezeption Luthers erhellen (B.1), die koranische Aussage prüfen (B.2) und auf den systematischen Horizont der Überlegungen Luthers aufmerksam machen (B.3). Daran schließt sich in drei Gedanken eine kurze Schlussrekapitulation an (C.).

B. Luther

1. Luthers Rezeption der apologetischen Tradition

a) die Tradition

Vor der Frage, *wie*, d.h. in welchem Umfang und in welcher Weise Rezeption erfolgt, ist zu klären und kurz zu beschreiben, *was* Luther an einschlägiger islamischer Tradition rezipiert hat und überhaupt hat rezipieren können. Die Erörterung der Frage, ob Luther den Koran, d.h. die lateinische Ausgabe des Robert von Ketton, gekannt hat, würde einen eigenen Vortrag in Anspruch nehmen. Ich vertrete die Meinung, dass er den Koran *nicht* gekannt hat und dass die Aussage, er habe am 21. Februar 1542 den Koran gelesen, auf die Lektüre vermeintlicher Koranauszüge, vielleicht des Dionysius Carthusianus (1402–1471) in der Übersetzung des Heinrich von Eppendorf (Köln 1540), zurückgeht. Luthers Quellen sind Georg von Ungarns Tractatus de moribus, condictionibus et nequicia Turcorum (1481), des Kusanus *Cribratio Alkorani* und die unter verschiedenen Titeln umlaufende *Confutatio Alcorani* des Ricoldus de Montecrucis (1300). Letztere ist als Hauptquelle zu betrachten, zumal Luther 1542 die *Confutatio* übersetzt, interpretiert und als seiner Meinung nach sachliche Wiedergabe und Widerlegung des Koran herausgibt, erschienen unter dem Titel *Verlegung des Alcoran*. Schon vor der Herausgabe durch Luther litt die *Confutatio* unter erheblichen Überlieferungsproblemen. Was Luther vorliegt ist die lateinische Rückübersetzung (1506) einer griechischen Übersetzung des Demetrius Kydones (ca 1350) durch Bartholomäus Picenus, womit die teil-

[5] WA 53, 337, 6–8.

weise Entstellung nicht nur des Originals, sondern eben auch der islamischen Traditionen einhergeht. Von daher stellt sich naturgemäß die Frage nach dem eigentlichen Wortlaut der islamischen Überlieferung, auf die sich die eingangs formulierte These bezieht. Mit den Worten Luthers lautet sie 1542 so: „Im Capitel Elminim leuget er [Mohammed] also, Wo Gott einen Son hette, stunde die Welt in grosser fahr, Sie moechten uneins werden."[6] Auf das islamische Verständnis der Passage werde ich nachher eingehen: *Luthers* Verständnis ist aufgrund der Übersetzung des Folgesatzes des Ricoldus und einer Marginalie klar: „Denn er denckt, Gott ist nichts hoeher weder (als) ein Mensch, dem der Son ungehorsam werden mag."[7] Die Marginalie lautet: „Poeticum est, ut de Joue et Saturno, de Sole et Phaetonte. M.L." Luther versteht die Passage also mithilfe des hybriden Auflehnungsmotivs (Phaeton) bzw. einer Götterrivalität im polytheistischen Pantheon. Gestützt wird diese Interpretation Luthers durch einen weiteren, schon früheren Beleg in der Gliederung der *Verlegung*: Denn Mohammed behauptet, „wo er [Gott] solt einen Son haben, so stuende Himel und Erde und alle Creatur in grosser ferlickeit, Denn es mueste zu letzt ein zwitracht unter sie komen."[8] Verstehen wir dieses „Zuletzt" eschatologisch, so versänke nach islamischem Vorwurf in den Augen Luthers ein binitarisch gedachter Gott samt seiner Schöpfung im Chaos, während christliche Tradition am Ende der Zeiten den Einbruch des Friedens und die Rückgabe des Reiches durch den gehorsamen Sohn an den Vater lehrt. Von Spaltung oder gar Auflehnung kann dann keine Rede sein.

Polemik und Apologetik erschließen sich im Rahmen trinitätstheologischer Überlegungen Luthers, die sich auf der Basis seiner *Verlegung* etwa so zusammenfassen lassen:

b) die trinitätstheologische (und christologische) Frage

Glaube und Gott gehören zusammen.[9] Christliches Reden von Gott ist wesenhaft Rede vom Glauben an den dreieinigen bzw. dreifaltigen Gott. Christlicher Glaube ist entsprechend kein Glaube an (irgend) einen Gott, sondern Glaube an den einen, der sich als Vater, Sohn und Geist offenbart

[6] WA 53, 336,10f.
[7] Ebd., Z 11f.
[8] Ebd., 280,23–25.
[9] Vgl. Luthers bekanntes Diktum aus dem Großen Katechismus: „Die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott." BSLK 560,21f.

und als solcher verkündigt und bekannt werden will.[10] Auch im Zusammenhang trinitätstheologischer Erwägungen betont Luther die christologischen Zusammenhänge. Trinitätslehre und Inkarnation sind nicht zu trennen, die Betonung liegt entsprechend auf der *zweiten* Person: An einen Gott glauben alle Menschen. „Wenn es aber um Christus geht, so leugnen ihn die Türken als den wahren Gott ebenso wie die Juden und Rotten, denn für den Verstand ist ‚dreifeltig' nicht dasselbe wie ‚einfeltig'."[11] „O das ist ein lecherlich ding, das der einige Gott, die hohe maiestet solt ein mensch sein, Und kompt hie zusamen beide, Creatur und Schepffer, jnn eine person."[12] Mit solchen Formulierungen (hier aus einer Predigt von 1533) ist der auch für die *Confutatio* gültige Standpunkt bezogen: Mohammed lehnt die Rede von Gott in drei Personen ab, statt dessen redet er von zwei Personen – „ein[em] gezweiet"[13] –, wobei er Gottes Wesen von Gottes Seele unterscheidet[14], „und das sol Christus sein, eins andern und geringern wesens".[15] Die Muslime sind zwar höchst neugierig „etwas zu hoeren von unserm glauben, sonderlich von drey personen in der Gottheit und von der menscheit Christi, [Aber] Nicht das sie es begeren zu wissen oder zu gleuben, Sondern das sie unsers glaubens spotten und jr gelechter draus machen. Denn was uber die vernunfft und menschlichen verstand ist, das koennen sie nicht verstehen, darumb wollen sie es auch nicht glauben"[16]. Deutlich geht es nicht nur um den Glauben als solchen, sondern um das Verhältnis

[10] Vgl. die inhaltliche und sprachliche Nähe der beiden Aussagen Luthers von 1528 und 1542: „Erstlich gleube ich von hertzen den hohen artickel der goettlichen maiestet das Vater son heiliger geist drey unterschiedliche personen *ein rechter einiger natuerlicher warhafftiger Gott* ist", WA 26, 500,27–29 (*Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*), und: Dass Christus „solt *ein rechter, Natuerlicher, wesentlicher Gott* sein, das ist jm [Mohammed] seer lecherlich"; WA 53, 280,12f (*Verlegung*; beide Hervorhebung J. E.).

[11] *Ulrich Asendorf*: Die Theologie Luthers nach seinen Predigten, Göttingen 1988, 27.

[12] WA 37, 42,33–35.

[13] WA 53, 280,1.

[14] Vgl. die Nähe der *Confutatio* zur Darstellung bei Petrus Venerabilis, Summa totius haeresis Saracenorum (STH), hg. von *Reinhold Glei*, Altenberge 1985, Kap. 1,10–13.

[15] WA 53, 280,3f.

[16] Ebd., 284,20–26. *Christoph Markschies*: Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie, in: *ders. / Michael Trowitzsch*: Luther zwischen den Zeiten, 37–85, hier 60f, hat gezeigt, dass Luthers Terminologie der Trinitätslehre auf seine spezifische Rezeption des Athanasianums zurückgeht. Auffällig dabei ist, dass der Begriff „Trinität" sowohl in Luthers Schrift *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528) als auch in den Schmalkaldischen Artikeln (1537) vermieden bzw. mit „drei Personen" wiedergegeben wird. Dasselbe trifft auf die herangezogene Stelle aus der *Confutatio* zu: Luther übersetzt „de diuina trinitate" (WA 53, 285,3) nicht mit „Dreieinigkeit" oder „Dreifaltigkeit" sondern mit „von drey personen in der Gottheit" (ebd., 284, 20).

von Glaube und Vernunft bzw. törichter und rechter Vernunft. Luthers Entfaltung der Trinitätslehre (wie der Christologie) bedeutet „Einübung der Vernunft in die Logik Gottes" (Walter Mostert)[17], von der die Weltvernunft sich geschieden weiß.

Daher erlauben Luther gerade die trinitätstheologischen Fragen die vernünftige argumentative Auseinandersetzung, bspw. im Nachweis des Widerspruchs, wenn Gott im Koran zum einen in der Mehrzahl spricht, zum andern der Islam am Ein-Gott-Glauben festhält. Beides verliert die Widersprüchlichkeit, wenn – bei der Voraussetzung des Monotheismus – gerade Christus kein von Gott wesensverschiedener ist. Denn, wäre Christus von Gott wesensverschieden, dann wäre die Gottesrede im Plural sinnlos. Geschickt ist hier der islamische Vorwurf der sog. „Beigesellung" (*shirk*) aufgenommen und die koranische Tradition zutreffend aufgegriffen. „Und ob wol der Alkoran sagt: ‚Jr solt nicht drey Goetter nennen. Ursach: Es ist ein Gott'[18], das ist nicht wider uns und beweiset nichts. Denn wir sagen selbs, ja die Heiden auch, das allein ein Gott sey, dazu also einig und unzerteilich, das nichts einigers sein koenne. Auch geben wir jm nicht einen gesellen, wie sie thun, der Gottes seele, Gottes geist, Gottes wort heisse, als der sein knecht sey, Das man billich sie fragen moecht, Warumb der Alkoran Gott reden macht als viele oder wir, so sie doch seer pochen, Er sey einig, und nicht viel oder wir."[19]

Der islamische Vorwurf des Tritheismus gehört zu den Grundproblemen des christlich-muslimischen Gesprächs und ist in der mittelalterlichen christlichen Tradition präsent als Zurückweisung des Vorwurfs des Polytheismus als auch zum Beweis der Gottheit Christi.[20] Wenn nun in christlicher Apologetik von Seele, Geist und Wort Gottes die Rede ist, und diese implizit als Hinweis auf die Trinität verstanden werden, soweit jene eben nicht als geschöpfliche und dem Wesen Gottes untergeordnete Erscheinungen gelten (Arianer, Pneumatomachen), so zeigt sich zunächst ein christliches Missverständnis islamischer Tradition: Denn Jesus gilt im

[17] *Walter Mostert*: Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlieferung, in: *Helmar Junghans* (Hg.): Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546, Berlin / Göttingen 1983, 357.

[18] Sure 4,171.

[19] WA 53, 286,5–12.

[20] Petrus Venerabilis, STH, Kap. 1,3f; *Wilhelm von Tripolis*: De statu Saracenorum (DSS), Würzburg / Altenberge 1992, Kap. 12, 45–48; *Thomas von Aquin*: De rationibus fidei (RF), kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von *Ludwig Hagemann und Reinhold Glei*, Altenberge 1987, Kap 3, 2–5; *Nikolaus von Kues*: Cribratio Alcorani (CribA), ed. Ludovicus Hagemann, Hamburgi 1986, 1/IX, 61ff.

Koran (nur) als „ein Geist von Gott“[21] aufgrund der Einhauchung göttlichen Geistes zur Zeugung. Hier ist ebensowenig an die zweite Person der Trinität gedacht wie bei der Rede von Jesus als einem „Wort von Gott“[22] an die Göttlichkeit Christi. „Dieser Titel bedeutet nicht, wie christliche Apologeten immer wieder zu unterstreichen suchten, daß der Koran die Gottheit Christi anerkennt und daß er ihn als den ewigen Logos [Joh 1] bezeichnet“ (Khoury).[23] Die Rede von „Gottes Seele“ als innertrinitarischer Person lässt sich im Islam nicht nachweisen. Aber besonders die Nähe der Rede vom schöpferischen Wort Gottes im Koran zu den klassischen Loci der Christologie in Joh 1, 3 und Kol 1, 15 erklären die christologische und trinitätstheologische Vereinnahmung des Koran, die auch Luther zu dem Ergebnis kommen lässt, „Das also der Mahmet hie abermal mit worten, ja mit unsern worten (wie wol unwissentlich) bekennet den hohen Artickel von der heiligen Dreifaltigkeit in Gott.“[24]

Der Artikel der Trinität ist nicht zu lösen von dem der Inkarnation[25] und der Zwei-Naturenlehre. Im Unterschied zur kategorischen Ablehnung trinitätstheologischer Aussagen kennt jedoch der Islam eine systematische Entfaltung bzgl. der Person Jesu, quasi eine „Christologie“,[26] die Jesus einerseits eine die alttestamentlichen Propheten überragende Funktion zuerkennt,

---

[21] Sure, 4,171.

[22] Ebd. und Sure 3,45.

[23] Vgl. *Adel Theodor Khoury*: Der Islam, Freiburg i. Br. 1988, 108. Dort weiter: „Für die Muslime ist Jesus Christus Wort in dem [vierfachen] Sinne, daß er durch das schöpferische Wort Gottes erschaffen wurde (vgl. [Koran:] 3,47.59; 19,35) oder daß er vom Wort Gottes durch den Mund der Propheten vorausverkündigt wurde oder daß er das Wort Gottes prophetisch verkündigt, oder endlich, daß er selbst das Wort Gottes, die frohe Botschaft Gottes, an die Menschen ist.“ Es ist hier nicht nur auf eine missverstandene Rezeption islamischer Tradition durch christliche Apologie zu verweisen. Khoury, ebd., 109, wirft selbst die Frage auf, „welche Formen christlicher Frömmigkeit bzw. welche Lehrmeinungen christlicher Sekten den Koran zu einem solchen Verständnis geführt und zu einer solchen Stellungnahme veranlaßt haben könnten“. Zu vermuten ist, dass die Ablehnung der „Beigesellung“ vor allem auf einem Missverständnis im frühen Islam der Trinität aus Gott (Vater), Maria (Mutter) und Jesus (Sohn) beruht. Vgl. auch *Schumann*: Christus der Muslime, 16: „Es ist bisher noch nicht gelungen nachzuweisen, aus welcher Quelle tatsächlich Mohammed sein Wissen über die christliche Christologie schöpfte, und woher er die Anregungen für seine Christologie erhielt. Sicher ist nur, daß auch er bemerkt hatte, wie sehr die christlichen ‚Parteien‘ in diesem Punkte untereinander zerstritten waren.“

[24] WA 53, 370,25–27.

[25] Wieder spricht Luther nicht von Inkarnation oder Fleischwerdung, sondern „von der menscheit Christi“ in Übertragung des „(de) incarnatione“ der *Confutatio*, WA 53, 284,22.

[26] Vgl. *Olaf Schumann*: Der Christus der Muslime, 2. Aufl. Köln 1988, 13–31 („Christus im Koran“).

andererseits gerade gegen die christliche Trinitätslehre gerichtet ist.[27] Islamische Polemik wendet sich dabei primär gegen die *Gottessohnschaft* Christi. Luther gibt die islamischen Einwände im 9. Kapitel der *Verlegung* („von oeffentlichen, groben Luegen des Alcorans"[28]) polemisch aber zutreffend wieder und zählt die drei Haupteinwände[29] des Koran auf: (1.) „Von Christo leuget er [Mohammed] also, das Christus noch nie von sich selbs gesagt habe, das er Gott und Gottes Sohn sey."[30] (2.) „Weiter sagt er, Christus sey nicht gecreuziget noch gestorben".[31] (3.) „Von Gotte leuget er sicher daher wider das Euangelium, von jm gelobt als die warheit. Das unmueglich sey Gott, einen Son zu haben, denn er hat kein Weib."[32] Daran anschließend problematisiert die *Verlegung* (4.) die islamische Rede von Jesus als dem Wort Gottes,[33] um schließlich (5.) die koranische Tradition des prophetischen Wortes zu erörtern.[34] Luthers polemische und in diesem Zusammenhang häufige Texterweiterungen lassen erst auf den zweiten Blick eine durchaus differenzierte Wahrnehmung der christologischen Vorstellungen im Islam durch die *Confutatio* erkennen. Über die mittelalterliche Tradition[35] geht Luther nicht hinaus; vielmehr ist ein erstes Beispiel zu vermuten, in dem die mittelalterliche Tradition koranische Überlieferung zutreffend beschreibt, von Luther jedoch nicht mehr verstanden und ins Polemische gewendet wird. Zum Beleg seien die fünf angeschnittenen Traditionen[36] ausgeführt:

(1.) Der Koran berichtet von Christus als von Gott begnadetem Menschen (43,59; 4,171f). Jesus trat als gewöhnlicher Mensch auf; er nahm Speise zu sich (5,75). Seine Botschaft war die, „Gott, meinem Herrn und eurem Herrn" zu dienen (ebd.; vgl. auch 5,116f). Diese Botschaft wird im

---

[27] *Schumann*: ebd., 14.

[28] WA 53, 326,2.

[29] Inhaltlich unterscheidet sich die Aufzählung nur in Nuancen von den „HeubtstFcken dieses Alcoran" im ersten Kapitel zur Christologie. Ebd., 280,7–31.

[30] Ebd., 334,3f.

[31] Ebd., 334,16. Vgl. auch Petrus Venerabilis, STH, Kap. 22,7–10; CSS, Kap.4, 8.

[32] Ebd., 334,24–26. Vgl. auch Petrus Venerabilis, Kap. 2, 1f.

[33] WA 53, 334,36; 336,9.

[34] Ebd., 336,10–16.

[35] Zur islamischen Christologie in der apologetischen Tradition des Mittelalters: *Petrus Venerabilis*: STH, Kap. 2; *Thomas von Aquin*: RF, Kap. 1–3;8–16;25–27;35;41–63; *Wilhelm von Tripolis*: DSS, Kap. 39–45. Der Nachweis kann hier nicht geführt werden, dass und in welcher Form die zum Vergleich herangezogenen Traditionen in ihrer dialogischen und inhaltlichen Güte die *Confutatio* des Ricoldus oftmals übertreffen.

[36] In diesem Zusammenhang Beleg der koranischen Traditionen im Text (Sure und Abschnitt).

Islam *exklusiv* verstanden: Jesus ruft zur *alleinigen* Verehrung Gottes auf. Die Textstelle im Koran (5,117) lässt vermuten, dass Mohammed in der Auseinandersetzung mit christlichen Gegnern sich auf Joh 20,17, dessen Nähe zu o.g. Sure offenkundig ist, beruft. Gegen die Intention Mohammeds dürften die Christen durch Beiziehung des Zusammenhangs Joh 20,28 (Thomasbekenntnis) die Stelle gerade *inklusiv*, d.h. christologisch gedeutet haben, indem das Bekenntnis zur Gottheit Jesu auf die Rede Jesu vom Vater bezogen wird, woraus die göttliche Sohnschaft Christi folgt. Wird aber Joh 20,17 vom Thomasbekenntnis her verstanden, dann ist die Rede des Sohnes christologische Selbstproklamation Jesu,[37] die der Koran eben bestreitet.

(2.) Bestritten wird im Koran auch die Kreuzigung Jesu (3,55; 4,157f; 5,117). Dies geschieht jedoch nicht – wie man vermuten könnte – im Kontext einer gegen Christen gerichteten Bestreitung der Heilsbedeutung des Todes Jesu, sondern im antijüdischen Zusammenhang. Die Geschichte der koranischen Tradition ist hier unklar; sie setzt voraus, dass es im Rahmen jüdisch-muslimischer Polemik geradezu zu jüdischer Selbstbezichtigung der Tötung Jesu gekommen sei. Dies erscheint bzgl. des Judentums, sei es unter christlicher, sei es unter muslimischer Herrschaft, wenig wahrscheinlich. Denkbar ist, dass die Hochschätzung Jesu im Islam[38] sich nicht vertrug mit der Schande des Kreuzestodes; die Auferstehung des Gekreuzigten wird interpretiert als Entrückung: Die Juden sagen: „‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet.' – Sie haben ihn aber nicht getötet, und sie haben ihn nicht gekreuzigt, sondern es erschien ihnen eine ihm ähnliche Gestalt [39] ... Und sie haben ihn nicht mit Gewißheit getötet, sondern Gott hat ihn zu sich erhoben." (4,157f)[40] Luther verifiziert diese Tradition bereits im ersten Kapitel der *Verlegung*: Der Koran sagt, „Gott habe Christum zu sich genomen, Und er wird am ende der welt wider offenbart werden und den endechrist toedten. Darnach wird Gott Christum sterben lassen."[41]

---

[37] Im Hintergrund steht außerdem die christologische Auslegung von Ps 110 und die Verbindung der Himmelfahrt Christi und seiner *sessio ad dexteram* auf Geheiß des Vaters.

[38] Jesus ist Prophet, Gesandten, auch Messias / Christus; vgl. 19,30; 3,48f; 4,171; 33,7; 5,110f.

[39] Ist Mohammed vielleicht mit Christen in Kontakt getreten, die versuchten, ihm anhand Phil 2 den Kreuzestod über die Knechtsgestalt (d.h. im *status exinanitionis*) plausibel zu machen?

[40] Vgl. auch *Schumann*: Christus der Muslime, 29f.

[41] WA 53, 280,29–31. Vgl. auch *Petrus Venerabilis*: STH, Kap. 2, 6–19.

(3.) „Sohnschaft" wird im Koran physisch verstanden: Gott braucht kein Kind (10,68), er hat keine Gefährtin (72,3; 6,101). Was er schafft, geschieht nicht durch Zeugung, sondern durch sein Wort (19,35; 2,117). Wiederum ist kaum zu klären, ob Mohammed an einem vordergründig-physischen Verständnis der Sohnschaft Christi (als leiblichem Sohn *Gottes*) Anstoß nahm, oder ob er noch (?) „modalistischen" bzw. „arianischen", also christlich-häretischen Traditionen begegnete, die ihm (zu Recht) miteinander unvereinbar erschienen und in ihrer jeweiligen Überspitzung den trinitarischen Monotheismus gefährden (Sohn als Modus der Gottheit bzw. göttliche Verehrung des Kreatürlichen).

(4.) Zur Wort Gottes-Tradition gilt Vergleichbares. *Wort Gottes* erscheint im Islam im biblischen Horizont des schöpferischen, machtvollen Wortes Gottes, nicht aber im Sinne altkirchlicher Logoslehre auf der Basis griechischer Philosophie und frühjüdischer Logos-Spekulation (Philo). Luther hat diesen Unterschied in der *Confutatio* erkannt und in der *Verlegung* erläutert: Ist Christus „ein muendlich wort Gottes, wie aller Propheten wort Gottes wort heisst, So hat er [Mohammed] hiemit Christum nicht hoch gelobt, den er doch uber alle Menschen hoch hebt, Denn so mueste er auch des Mahmets wort sein, als des Apostels Gottes ... Helt er aber Christum fur ein ewiges wort, das allzeit mit Gott gewest [42], warumb leuget oder leugnet er denn, das er Gott oder Gottes Son sey on Weib geborn, denn wort oder Geist kan nicht von Weibern geborn werden."[43]

(5.) Differenzierte Wahrnehmung einerseits und gleichzeitiges Missverständnis auf seiten Luthers, das in Polemik aufgelöst wird, kennzeichnen schließlich die Aufnahme der „Götterspekulation" im Koran. Damit wären wir wieder bei der Ausgangsthese des Ricoldus und Luthers angelangt, die nun aufgrund einer Quellenanalyse genauer umschrieben werden soll:

2. Die koranische Aussage (nach Ricoldus)

Betrachten wir die koranische Tradition, was sich allerdings nur aufgrund der deutschen Übersetzung (Paret) vollziehen kann,[44] so zeigt sich trotz der angedeuteten überlieferungsgeschichtlichen Probleme der *Con-*

[42] Hier liegt das *punctum saltans*: die Lehre vom *logos asarkos*, die Mohammed nicht kennt oder nicht verarbeitet, womit der Koran zwangsläufig in Spannung zur für Luther wesentlichen Inkarnationslehre tritt.

[43] WA 53, 334,37; 336, 1–9.

[44] *Rudi Paret*: Der Koran. Übersetzung, Stuttgart ^{6}1993; *ders.*: Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart ^{5}1980.

futatio eine bemerkenswerte Klarheit der Sachaussage. Allerdings ist von einer Zusammenschau einschlägiger Passagen *zweier* Suren auszugehen: der Sure 21 (die Propheten al-anbiya') und in der Tat Sure 23 (die Gläubigen al mu'minun), auf die die *Confutatio* verweist. In Sure 21, 22 heißt es (Paret): „Wenn es im Himmel und auf der Erde (w. in ihnen beiden) außer Gott (noch andere) Götter geben würde, wären beide (d. h. Himmel und Erde) dem Unheil verfallen." Und in Sure 23, 91: „Gott hat sich kein Kind ... zugelegt ..., und es gibt keinen (anderen) Gott neben ihm. Sonst würde jeder (einzelne) Gott das, was er (seinerseits) geschaffen hat, (für sich) beiseite nehmen (w. wegnehmen) [= beanspruchen], und sie würden gegeneinander überheblich (und aufsässig)."

Zwar bezieht sich die angeführte „These" aus der *Confutatio* nicht auf angeblichen Ungehorsam eines (Gottes-)Sohnes gegenüber dem Vater (so Luther), sondern bei Vielgötterei auf drohende göttliche Konkurrenz und deren kosmisch katastrophale Folgen; angesichts des Vorwurfs der Beigesellung (*shirk*) gegenüber der kirchlichen Christologie erscheint die Referenz jedoch legitim. Freilich bleibt eine Spannung bestehen, denn die islamische Verwerfung: „Gott hat kein Kind" ist klar gegen das *Christentum* gerichtet, während das Konkurrenzmotiv sich gegen den *Polytheismus* richtet, der in islamischer Lehre ausschließlich polemisch bedacht wird, was für die Christen als „Leute des Buches" so nicht gilt.

Von Interesse ist aber weiteres: Islamische Tradition kennt zu Sure 23,91f den internen Verweis auf Sure 6, 73: „Und er [Gott] ist es, der Himmel und Erde sagt: sei!, worauf es ist! Was er sagt ist die Wahrheit. und er hat die Herrschaft am Tag, da (zur Gerichtsversammlung) geblasen wird." Nicht nur kennt der Islam also die Vorstellung der Schöpfung durch das Wort, nicht nur den Anspruch des Schöpfers auf das Geschöpf, die Welt, sondern auch die eschatologische Vorstellung der Durchsetzung seines Anspruchs am Tage des Gerichts.

Damit wird deutlich, dass in islamischer Theologie mit der Behauptung einer worthaften Schöpfung zugleich der Monotheismus als Herrschaftsanspruch – und zwar als unteilbarer – behauptet ist und affirmativ gegen polytheistische Vorstellungen gerichtet werden muss. Und es ist christlicherseits nicht einfach im Hinweis auf notwendige Dialoge begründet, wenn wir dem Islam zugestehen, dass in der Tat über das Verhältnis Gott und Mensch, Schöpfer und Schöpfung, Logos-Wort und Logos-Mensch so nachgedacht werden kann bzw. muss, dass Geschöpfliches nicht in Kon-

kurrenz zu Göttlichem tritt – schon gar nicht mit dem Anspruch, selbst göttlich zu sein.

Nicht die christliche Leugnung einer Götterkonkurrenz stellte somit eine plausible Antwort auf die islamische Anfrage dar, sondern die Begründung und Beschreibung eines relationalen Gottesbegriffs, der die Beziehungen von Gott-Vater zu Gott-Sohn denkt und die Frage der Gottheit Christi streng als Frage nach der Gottheit des menschgewordenen Sohnes interpretiert (Christoph Schwöbel).[45] Das heißt aber (um ein Zwischenresümee zu ziehen):

Die im Grunde schmale Textbasis zweier Abschnitte der Confutatio/Verlegung trifft den Kern religionstheologischer Fragen zwischen Christentum und Islam. Luthers Hinweis auf einen Götterkampf oder auch Generationenkonflikt („seditio") wird der Problemlage gleichwohl nicht gerecht. Implizit ist die Problemlage von Luther sehr wohl erkannt, indem (wie auch anders?!) trinitätstheologische und christologische Überlegungen den Kern der Apologetik Luthers in der Verlegung bilden.

Damit sind wir beim wesentlichen 3. Abschnitt angelangt: Er dient der Darlegung eines Aspekts der Trinitätstheologie in Konzentration auf die *Verlegung des Alkoran* (a), dann der wesentlichen Verbindung zur Inkarnation des Sohnes (b).

3. Luthers systematische Leistung

a) trinitätstheologische Probleme

In seiner umfassenden Studie zu Luther und zur altkirchlichen Trinitätstheologie hat Christoph Markschies[46] die im Zusammenhang neuprotestantisch-liberaler Skepsis gegenüber der klassischen (neunizänischen) Trinitätslehre diskutierte Frage aufgegriffen, ob Luthers Trinitätstheologie die klassische durchbrochen habe oder ganz von ihr zu verstehen sei. Markschies kommt zu dem m. E. zutreffenden Urteil, dass Luther fest im altkirchlichen Dogma stehe, allerdings auch neue Akzente gesetzt habe, die jedoch keinesfalls als materialer Neuansatz zu bewerten seien.[47] Aufgeho-

[45] „Die Frage der Gottheit Christi muß ... streng als Frage der Gottheit des menschgewordenen Sohnes interpretiert werden." *Christoph Schwöbel*: Christologie und trinitarische Theologie, in: *ders.*: Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 257–291, hier: 285.

[46] *Christoph Markschies*: Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie, in: *ders./Michael Trowitzsch* (Hg.): Luther – zwischen den Zeiten, Tübingen 1999, 37–85.

[47] Ebd., 81f.

ben wird dieses Urteil auch nicht durch die Beobachtungen, dass Luthers Trinitätstheologie v. a. augustinisch-lombardisch und damit stärker westlich-antispekulativ geprägt sei.[48]

Bekannt ist die Tatsache, dass zumindest der junge Luther wenig Gefallen am *Begriff* des ὁμοούσιος findet – so im Antilatomus (1521):[49] Die *verba* sind hier offenbar nicht entscheidende, es geht um die *res*: „Quis (e)n(im) me cogit vti [verba], modo rem tenea(m), quae Co(n)cilio p(er) scripturas definita est?"[50] Der Begriff wird also der biblischen Gottesrede untergeordnet. Aber auch die Kritik am *Begriff* fällt in „Von Konziliis und Kirchen" (1539).[51]

Auffällig ist weiterhin, dass der Begriff „Trinität" sowohl in Luthers Schrift *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528) als auch in den Schmalkaldischen Artikeln (1537) vermieden bzw. mit „drei Personen" wiedergegeben wird. Dasselbe trifft auf die Übersetzung der *Confutatio* zu: Luther übersetzt „de diuina trinitate" (WA 53, 285,3) nicht mit „Dreieinigkeit" oder „Dreifaltigkeit" sondern mit „von drey personen in der Gottheit" (ebd., 284,20). Es hat den Anschein, dass Luthers Trinitätslehre v. a. von einer dreifachen Dynamisierung geprägt wird:

- von der Dynamisierung der Trinitätslehre selbst durch Entfaltung der *personalen* Relationen,
- durch Dynamisierung der 2. göttlichen Person in der auf Phil 2 gründenden Rede von Inkarnation bzw. Erniedrigung und Erhöhung (eben die *sessio ad dexteram*). Systematisch ergänzt wird diese wiederum durch die
- Dynamisierung der Schöpfung als Wortgeschehen (Geist).

Luthers antispekulatives Denken kann nun auch mit der *Verlegung* des Koran behauptet werden: Im Zusammenhang trinitätstheologischer Erwägungen finden sich zwei Abschnitte,[52] die insofern eine Besonderheit darstellen, als Luther sonst alle dogmatischen Spekulationen, welche die *Confutatio* entfaltet, in seiner *Verlegung* gestrichen hat. Dabei geht es um die schwierige Darstellung der Beziehung der *qualitates* („eigenschafft oder

[48] Zu den Quellen Luthers, *Markschies*: ebd., 44–52.

[49] „Non fuit receptu(m) a multis, iisq(ue) p(rae)clarissimis"; *Luther*: Studienausgabe (LStA) 2, 505,24f. Nach der Studienausgabe (Berlin / Leipzig) wird nach Möglichkeit zitiert, sonst nach WA.

[50] *Luther*: LStA 2, 506,10f.

[51] LStA 5, 528,9.

[52] WA 43, 367,9–19 bzw. 364,31; 366,1–12. Genannt werden die Fachtermini der *Confutatio*, in Klammern jeweils die Übersetzung Luthers in der *Verlegung*.

namen") Gottes im Verhältnis zu der einen Essenz („wesen") Gottes. Die Frage ist, ob die im Islam als *sifat* entfalteten Eigenschaften Gottes als (kreatürliche) Akzidentien bzw. Differenzen („sonderliche und andere wesen ausser Gott") oder als göttliche Essenz („das einige Goettlich wesen selbs") anzusehen sind. Die rechte christliche Antwort (Ricoldus, Luther) wahrt die Einheit des göttlichen Wesens; die Eigenschaften Gottes sind nicht geeignet, die Gottesrede im Plural zu rechtfertigen (die allein durch die Trinitätslehre begründet werden kann). Auch gilt für Luther der mittelalterliche Grundsatz, dass man in Gott Akzidens und Substanz nicht unterscheiden kann.[53] In klassischer Terminologie: Die *idiomata* Gottes sind den Hypostasen nicht gleich zu setzen, sondern werden den trinitarischen Personen zugeordnet; die Hypostasen ziehen die *idiomata* gleichsam an sich, wenngleich die Eigenschaften (*proprietates*) als personbildend anzusehen sind.

Die Polemik Luthers fällt trotz des (angeblichen) Widerspruchs zum Koran hier übrigens eigentümlich verhalten aus. Was hat aber Luther bewogen, diese dem „Gemeinen Mann" sicherlich kaum verständlichen Gedanken in der *Verlegung* vorzutragen? Die Frage kann nur mit der These beantwortet werden, dass der Reformator sich hier mit einer bleibend ernst zu nehmenden dogmatischen Fragestellung konfrontiert sieht, der er zeitlebens (mit unterschiedlichen dogmengeschichtlichen Bezugnahmen) keine *terminologisch* festgefügte Antwort bei zugleich sachlich unbedingter Wahrung altkirchlicher Positionen entgegenzusetzen weiß.[54] Die Ausführungen Luthers belegen entsprechend das Sachinteresse des Reformators selbst; zugleich zeigen sie die Grenze der religionswissenschaftlichen Wahrnehmung auf seiten Luthers: Denn mit der „christlichen" Antwort auf die Sachfrage ist ein Standpunkt eingenommen, der im Islam durchaus anzutreffen ist und dem der Schule der Mutaziliten[55] entspricht. Es ist die mutazilitische Lehre von den Eigenschaften Gottes (*sifat*), welche versucht, die Einheit Gottes (*tawhid*) essentiell zu wahren. „Die Gott im Koran zuge-

[53] *Markschies*: ebd., 51.

[54] In Zusammenhang mit der Trinitätslehre Luthers begegnet unter systematisch-theologischen Gesichtspunkten also die bereits oben genannte hermeneutische Differenz von *verbum* und *res*, auf die (in anderem Zusammenhang) Gerhard Ebeling aufmerksam gemacht hat. Vgl. dazu: Usus politicus legis – usus politicus evangelii, in: *ders.*: Umgang mit Luther, 131–163, hier 132f.

[55] Im 9. Jahrhundert maßgebliche theologische Schule des sunnitischen Islam mit dem Interesse der rationalen Durchdringung des Glaubens, darin der abendländischen Scholastik verwandt. Knappe Information bei *Khoury*: Islam, 10–72; vgl. auch *Bernd Radke*: Der sunnitische Islam, in: *Ende / Steinbach*: Der Islam in der Gegenwart, 54–69, hier 59f.

schriebenen Eigenschaften ... müssen, um jedes Element einer Vielheit auszuschließen, als identisch mit Gottes Wesen angesehen werden. Gott ist daher z. B. durch sich, durch sein Wesen wissend und redend, nicht durch ein Attribut ‚Wissen' oder ‚Reden', das von seinem Wesen verschieden wäre" (Bernd Radke).[56] Der Ansatz ist offenbarungstheologisch (Wort Gottes, Koran) weitreichend, wenn daraus schließlich die Ungeschaffenheit des Koran postuliert werden musste. Offenbarungstheologisch weist das islamische Problem also durchaus zurück zur christlichen Frage des Verhältnisses des fleischgewordenen Wortes zum gepredigten Wort bzw. von Logos und Schriftoffenbarung. Luther hat die islamkundlichen Zusammenhänge freilich weder gekannt noch erkannt.

Wie dem auch sei, eine Lösung sieht Luther offenbar nur in Konzentration auf die Personen und nicht in Primärkonzentration auf die Eigenschaften Gottes. Letztere könnte tatsächlich zur Auflösung des Gottesbegriffs und zur Aufgabe des einen Gottes führen. Noch einmal formuliert: Zwar sind die Eigenschaften in der Tat personbildend, aber nicht so, dass sie beanspruchen können, Substanz oder Essenz der Gottheit zu bilden. Die Dynamik des christlichen Gottesbildes liegt in der Zuordnung der Personen und nicht bei der innertrinitarischen Spekulation; wenn man so will: eine Bevorzugung, mindestens aber Betonung der Heilsökonomie vor der Ontologie.

b) Sohnschaft (und Inkarnation) – von der seditio zur sessio

Dies bedeutet wiederum keinesfalls Verachtung eben der Dynamik der 2. Person, die ohne Sendung und Annahme des Sohnes durch den Vater nicht zu denken ist: Inkarnation und Sessio. Bei Luther kann von einer Thronspekulation, wie auch die Vätertheologie sie kennt, nicht die Rede sein! Thronspekulation wäre etwa die Erörterung der Frage, was es bedeute, dass – sitzt der Sohn zur Rechten des Vaters – der Vater dann etwa zur Linken des Sohnes zu sitzen käme. Es wäre dann tatsächlich ggf. auch von Konkurrenz zu sprechen.

Bei Luther ist das anders: Es hat den Anschein, als käme für Luther in der Beschreibung der *sessio* und in Auslegung des 110. Psalms grundsätzlich implizit und auch explizit neben Joh 1 das Schema von Phil 2 zum Tragen, das dann wiederum durch 1Kor 15 eschatologisch ergänzt wird. Wie in islamischer Vorstellung geht es beim Thronen Gottes um den schöp-

[56] *Radke*: 59.

ferischen Anspruch Gottes auf die ganze Welt. Aber christologisch greift hier eine Unterscheidung von Vater und Sohn, die alle Konkurrenz in Gottes Wesen und in seiner Schöpfung ausschließt. Denn die *sessio* des Sohnes ist *Akt des Gehorsams* des aus seiner Erniedrigung nunmehr erhöhten Christus. Keine *sessio* des Sohnes ohne Gottes des Vaters Wort: „scheblimini". An zwei komplexen Überlieferungen ist das zu belegen: in Luthers früher Auslegung des 110. Psalm von 1518 und an einer späten, einer der trinitarischen Hauptschriften Luthers: *Von den letzten Worten Davids*[57] (1543).

Die bündige Fassung aus früher Auslegung von Ps 110, 1 erlaubt es, Luthers Anschauung in einem einzigen längeren Zitat wiederzugeben:

„Gott sprach zu meinem Herrn Jesus Christus, als wollt er sagen: mein Herr Jesus Christus hat sich nicht selbst erhöht, daß er mein Herr sei, wie die Übermütigen und Ehrgeizigen tun, sondern auf Gebot und Forderung des Vaters ... Darum spricht Gott: Setze dich d. h. sei du allein der Herr, der Königstuhl und Sitz soll dein und keines andern sein. Das Wörtlein ‚setze dich' meint ein Königtum, Denn *thronus* oder *sedes* heißt Königstuhl. Daher heißt ‚setze dich' soviel als ‚königstuhle dich', sei ein König, sitz auf dem Königstuhl. Zu meiner Rechten d. h. neben mir und regiere über alle Kreaturen im Himmel und auf Erden ... Indem er nicht sagt, ‚zu meinem Haupt' oder ‚zu meiner Linken' drückt er erstlich aus, daß Christus nach der Menschheit Gott nicht gleich sei, sondern unter Gott ist, wiewohl er aller Dinge Herr und Haupt ist und niemand als Gott allein untertan ist. Der Apostel (1Kor 15,27) legt das aus, indem er spricht: der ihm alle Dinge unterworfen hat, hat ohne Zweifel nichts ausgenommen außer den, der sie ihm unterworfen hat. Zum andern ist unter der rechten Gottes zu verstehen, daß des Herrn Christus Königreich ein geistlich verborgenes Reich ist. Denn die sichtbaren und leiblichen Reiche und Güter heißen die linke Hand Gottes. Zwar sind auch sie alle Christus untertan, aber sein Reich steht nicht darin, sondern der Menschen zeitlich Reich. Doch ist auch es Christus unterworfen."[58]

Das Zitat spricht den Gehorsamsaspekt deutlich aus. Man beachte i. ü. auch die frühen Hinweise auf die Zwei-Reiche-Lehre und ihren eschatologischen Charakter, die in Luthers Polemik gegen den Islam eine herausragende Rolle spielt, was jetzt aber nicht näher entfaltet werden kann. Fest-

[57] WA 54, 28–100; danach Belege im Text.

[58] Zitat (Übersetzung) nach D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung, hg. von *Erwin Mühlhaupt*, 3. Band, Göttingen 1965.

zuhalten bleibt – auch für Luthers späteres Werk: 1Kor 15,28 wird immer als Bestätigung der Trinität gelesen: „Dennoch wird er (der Sohn) König bleiben, weil es ein Gott (=) Vater und Sohn ist."[59]

Im Zentrum der *letzten Worte Davids* steht der Versuch des Nachweises gegenüber Judentum und Islam, dass das Alte Testament nicht allein durch Gen 1 die Trinität bezeuge. Den exegetischen Bezug bildet dabei fast ausschließlich das Alte Testament, dennoch berührt Luther häufig die Türken (Muslime) und in Fragen des Schriftprinzips auch den Koran. Wesentlicher Leitgedanke ist die „Grammatik des Glaubens" (Walter Mostert) zwischen Schriftprinzip und geistgewirktem Glauben an den dreieinigen Gott.[60] Luthers Ausführungen sind zum einen Teil seines lebenslangen Ringens um die Trinitätslehre, zum andern bilden sie aufgrund der schon in der *Verlegung* breit erörterten trinitätstheologischen und christologischen Fragen die Fortsetzung seiner Polemik gegen den Islam:

Ausgangspunkt der Erörterung ist die Spannung von Glaube und Vernunft: Die den Propheten durch den Geist Gottes eingegebene Lehre von der Gottessohnschaft Christi und seiner Menschheit stößt sich mit der Vernunft der vermeintlich „Hochverständigen" im Islam. Seinen Abscheu diesen gegenüber kleidet Luther in Ironie, die sich nicht nur gegen Muslime richtet, jedoch stark an die Wortwahl der *Verlegung* erinnert: „Solcher art hochverstendige Leute sind auch die Jueden, Mahmet, Tuercken und Tattern, die koennen das unbegreiffliche wesen Gottes in den Leffel oder Nusschalen jrer Vernunfft fassen und sagen, Gott habe kein Weib, darumb koenne er keinen Son haben, Pfu, Pfu, Pfu, dich an, Teuffel mit Juden und Mahmet, und alle die, so der Blinden, Toerichten, elenden Vernunfft schueler sind in diesen hohen sachen, die niemand verstehet, denn Gott allein, und wie viel der Heilige Geist uns davon durch die Propheten offenbart hat" (48,35–49,4). Leitgedanke ist die *communicatio idiomatum* (50,2), biblisches Motiv wieder das *scheblimini* aus Ps 110, 1 (Z 30ff).

Hat Luther in diesem Zusammenhang menschliche Vernunft und prophetisch, geistbegabte Verkündigung einander gegenübergestellt, so entwickelt er von daher die Klarheit der Schrift als Grammatik des Glaubens. Die klare *materia* vom Gekreuzigten entspricht der klaren *grammatica* des Logos. Erneut ist es Luthers Wortwahl, die hier deutliche Bezüge zum Gut-

[59] WA 36, 592, 7–11.

[60] Zur Interpretation der Schrift Luthers und zum trinitätstheologischen Zusammenhang vgl. die Studie von *Walter Mostert*, Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlieferung, in: *Junghans*: LWML 347–368. 839–849, insb. 352–359; ferner *H. Bornkamm*: Luther und das Alte Testament, 86–103.

achten (s.o.) aufweist, wenn es heißt: „Aber weil die [biblische] Materia so gut ist, und leider wir der geringest hauffe mit den Propheten und Aposteln sind, die sich umb den Christum, den Gecreutzigten David und ewigen Gott annemen, wollen wir ... weiter davon reden, zu stercken uns in unserm Glauben, zu verdries allen Teuffeln, Juden, Mahmetisten, Papisten, und was diesem Son David feind ist" (54,30–36). Die „Güte der Materie" erschließt sich in der Übereinstimmung der „schöpferischen Kraft des Wortes" (Maaser) und des inkarnierten Logos nach Gen 1 und Joh 1: „Hie stimmet Mose mit Johanne uberein, das im anfang der Creatur ein Wort sey gewest, durchs welchs Gott alles gesprochen, das ist, geschaffen und gemacht hat. Und Mose Lisbet oder stammelt hie nicht, Sind auch nicht tunckel, ungewisse Rede, Die Grammatica ist auch gewis, Das, Wo ein Sprecher ist, da ist ein Logos, Wort oder Rede. Ob nu die Jueden, Ketzer, Mahmet jr eigen deutung hie ertreumen, dem Christlichen Glauben zu wider, da fragen wir nichts nach. Wir haben den Text und Grammatica Moses fur uns, der stehet duerre und klar da, das im anfang und ausser allen Creaturn habe Gott gesprochen, und sey ein Wort da, durch welchs Gott alles spricht, wie uns Sanct Johannes schreibet Joh. 1" (55,33–56,4).

Von der Trinitätslehre und seiner alexandrinisch geprägten Christologie herkommend widmet sich Luther wie in der Auslegung des Johannesevangeliums dann der Unterscheidung der göttlichen Personen innerhalb des trinitarischen Gottesbegriffs und wehrt dabei entschieden die modalistische Gotteslehre ab. Dies geschieht gegen Juden und Mohammed als Vertreter einer Vernunftreligion und mündet unmittelbar in apokalyptisch geprägte Geschichtsschau und die Aufforderung zu Lehre und Gebet, womit ein weiteres Mal die Grundmotive der *Verlegung* begegnen: Verwerfung falscher Lehre (Vernunftreligion), Einweisung in rechte Lehre zur Stärkung bei Anfechtung, Bitte gegen den Teufel und alle Ketzer.[61]

[61] WA 54, 58,28–59,7: „Hie mit diesem [rechten] Glauben verware ich mich fur der Ketzerey Sabellij und seines gleichen, fur Juden, Mahmet, und wer sie mehr sind, die klueger sind, denn Gott selbs, und menge die Person nicht in eine Einige Person, Sondern behalte in rechtem Christlichen Glauben drey unterschiedliche Personen in dem einigen Goettlichen ewigen wesen, die doch alle drey gegen uns und die Creaturn, ein Einiger Gott, Schepffer und Wircker ist aller dinge. Dis alles ist villeicht uns Deudschen scharff oder subtil, und solt billicher in den [Hoch-] Schulen bleiben, Aber weil der Teuffel den schwantz reget, in dieser letzten zeit, als wolt er gerne allerley Ketzerey wider auffwecken, Und die Welt on das Luestern und Toll worden ist, newes zu hoeren, und uberdrussig der heilsamen lere (wie Sanct Paulus weissagt [2 Tim 4, 3]), damit dem Teuffel die Thuer auffgesperret sind, hinein zu fueren, was er wil, So ists nutz und not, das doch ettliche, beide Leien und Gelerten, sonderlich Pfarrherrn, Prediger und Schulmeistere, von sol-

Die Einheit Gottes und die Unterschiedenheit der Personen veranschaulicht Luther im Weiteren anhand der heilsgeschichtlichen Kontinuität und Einheit der beiden Testamente: „Ja, Jhesus Nasarenus, am Creutz fuer uns gestorben, ist der Gott, der in dem Ersten Gebot spricht: ‚Ich der HERR bin dein Gott.' Wenn solchs die Juden und Mahmet hoeren sollten, wie sollten [werden] sie Toben? Dennoch ists wahr und mus wahr bleiben ewiglich, und sol ewiglich dafuer Zittern und Brennen, wers nicht gleubet" (67,12–16). Allein die „*Grammatica*" des Neuen Testaments deutet die Worte des Alten recht. Luther spielt mit dem „Wort": Mose Wort ist Gottes Wort als Verheißung, doch noch ohne die deutende Grammatik des Neuen Testaments, die allein das rechte Wesen der innertrinitarischen Personen zu begründen vermag, das im Alten Testament noch unklar „Gott der sprecher, Das Wort und der geist des HERRn genennet ist" (67,37f). Schöpfungsmächtiges, inkarniertes und das Wesen Gottes erschließendes Wort bilden demnach die trinitarische Struktur Gottes selbst ab, dessen Verkennung bei Juden und Muslimen nur zu „leeren Worten", zum Missbrauch der Anrufung Gottes als Vater und so wiederum zur Sünde wider das zweite Gebot führt.[62] In christologischer Zuspitzung heißt das nach 1 Joh 2, 23: „Wer den Son verleugnet, der hat auch den Vater nicht" (69,13f). Gott aber „wil erkand sein, wie er sich uns offenbart" (88,9). Die pneumatologische

---

chen noetigen Artickeln unsers Glaubens auch lernen dencken und Deudsch reden, Wem es aber zu schweer ist, der bleibe mit den Kindern bey dem Catechismo und Bete wider den Teuffel und seine Ketzerey, wider Juden und Mahmet, damit er nicht gefueret werde in anfechtung..."

[62] Ebd., 67,39–68,20: „Darumb hilfft die Jueden, Tuercken, Ketzer nichts, da[ß] sie seer grosse andacht fur geben, und rhuemen wider uns Christen, wie sie gleuben an den Einigen Gott, Schepffer Himels und der Erden, Nennen jn auch Vater mit grossem ernst, Und ist doch nichts, denn eitel vergebliche, unnuetze Wort, Darin sie den Namen Gottes unnuetzlich fueren und misbrauchen, wider das ander Gebot, wie Christus spricht Joh. 8. zu den Jueden: ‚Es ist mein Vater, der ehret mich, Welchen jr sprechet, Er sey ewer Gott, und kennet jn nicht.' Furwar das reimet sich seer ubel, den Vater Gott nennen, und nicht wissen, Wer er ist. Denn so du soltest einen solchen grossen Heiligen, Juden, Turcken, Ketzer, fragen, ob er auch gleubet, das der selbige einige Gott, Schepffer Himels und der Erden, (des namen sie so andechtig rhμmen und jn Vater nennen, wie wol alles felschlich) auch ein Vater sey, und einen Son habe, ausser der Creatur in der Gottheit [vgl. WA 53, 372,9–15 (*Verlegung*)], So wurde er vor grosser heiligkeit erschrecken und solchs fur eine grewliche lesterunge halten. Fragestu weiter, ob der selbige einige Gott, Schepffer, Vater (den sie also nennen mit jrem Luegen maul) auch ein Son sey, und einen Vater habe in der Gottheit, Da wurde er fur grosser andacht die ohren zustopffen, die zeene zubeissen und sorgen, die Erde mochte dich und jn verschlingen. Fragestu weiter, ob der selbige Einige Gott, Schepffer, Vater (wie sie rhumen) auch ein Heiliger geist sey, und habe den Vater und Son, von welchen er sein goettlich wesen habe, Da wurde der allerheiligest man von dir lauffen, als werestu der ergeste Teuffel aus der Hellen heraus."

Ergänzung gewinnt Luther im Verkündigungscharakter des Wortes. Denn: „Wo die Schrifft von den zwo Personen des Vaters und Sons redet, da ist der Heilige Geist, die dritte Person, auch bey, der solchs durch die Propheten redet, Das also an diesem ort einem gleubigen Hertzen gar grundlich und gewaltig beweiset und bezeuget ist, Das Gott, der allmechtige Schepffer Himels und der Erden, ist gewislich ein einiger rechter Gott, und ausser jm kein ander Gott sein kan, und doch drey unterschiedliche Person, der Vater, Son und Heiliger Geist ist ...“ (41,3–9).

Deutlich steht Luthers im Folgenden ironische Apologetik, in der er – neben dem jüdischen – islamischen Glauben veranschaulicht, wieder in deutlicher Nähe zu den einschlägigen Formulierungen der *Verlegung*: Daß „(d)ie Jueden aber und Tuercken trefflich hohes und uber hohes geistiges hie sind und uns Christen fur grosse narren halten[63], Ist er ein Gott (sprechen sie), wie kan er als ein Mensch sterben? Denn Gott ist unsterblich, Ist er Mensche, wie kan er Gottes Son sein? Denn Gott hat kein Weib. [64] ... Hie leren uns die hoch, hoch, noch hoeher und aller hoehest verstendigen Leute, die Tuercken, Jueden, Das Gott nicht sterben kan, und kein Eheweib habe ... Oh Herr Gott, da wissen die Christen nichts von, Wer wolte Gotte eine Amme bestellen? Wo wolt er eine Kindermagd kriegen? Wer wolt jn begraben? Wer wolt jm zur Hochzeit pfeiffen und tantzen? ... Ey pfu die Christen, das sie einen sterblichen Gott anbeten, und einen Ehelichen man draus machen[65], Selig, Selig sind Mahmet und Rabinen, die uns viel bessers leren, Ey pfu dich unsinniger Mahmet, soltu ein Prophet heissen, der du solch ein grober tolpel und Esel bist“ (89,12–19. 27–34).

Schließlich greift Luther den soteriologischen Grund der Christologie auf, u. z. im exegetischen Bezug auf die jesajanischen Gottesknechtslieder bzw. die Identifikation Christi mit dem Menschen als Sünder (aufgrund der christologischen Deutung der Psalmen, bspw. Ps 41, 56). Der Sachzusammenhang belegt erneut die Spannung von Glaube und Vernunft. Der Glaube ruht auf der Schrift, der Unglaube auf erdichteter Offenbarung, wobei – in übelster Polemik – insbesondere Mohammed den Zielpunkt der Wortattacken Luthers bildet, die erneut in enger Nähe zur *Verlegung* stehen. „Hie schreiet Vernunfft, Juede und Mahmet uber uns Christen: Wie kan solchs von Gott verstanden werden, Wie kan Gott ein Knecht sein? Wie kan er ein elender sunder sein? ... War ist, Die vernunfft findet solchs nicht in jrer

63 Vgl. WA 53, 280,13f (*Verlegung*).
64 Vgl. ebd., 334,24–35.
65 Vgl. ebd.

Bibel, das ist im Rauchloch, oder im Schlauraffen lande. So findens die Jueden in jrer Bibel auch nicht, das ist, im Thalmud, unter dem Sewpirtzel, da sie jr Scham haperes jnnen studirn[66], So findets Mahmet in seiner Bibel auch nicht, das ist im Hurnbette, denn darin hat er am meisten studirt, wie er sich rhuemet, der schendliche unflat, das im Gott (der Teuffel) so viel stercke seines leibes gegeben habe, das im viertzig Weiber nicht gnug sein muegen zu bette[67]. Ja, eben, wie er studirt hat in der selben Bibel, im Hurnfleisch, so reucht und schmeckt auch sein keusches buch, der Alcoran. Er hat den geist seiner Prophetie am rechten ort, im Venus berge, gesucht und gefunden, Wer nu in solchen Buechern studirt, was ist wunder, das der nichts wisse von Gott noch Messia, so sie auch nicht wissen, was sie reden oder thun?" (91,25–28. 31–92,7). Letzteres, dies zeigt die Parallele zur *Verlegung*,[68] ist nicht im Sinne mangelnden Verstandes oder ethischer Ratlosigkeit zu verstehen, sondern der dem Islam mangelnden Heilsgewissheit, „wie er [Mohammed] von sich selbs zeuget im Alcoran, das er nicht wisse, wie es jm und den Sarracenen gehen werde, auch ungewis sey, ob er selbs und sie mit jm auff dem wege der seligkeit sind oder nicht".[69]

Luthers trinitätstheologische Streitschrift stellt zum einen die Fortführung der religionstheologischen Auseinandersetzung mit dem Islam (seit 1537) dar; zum andern ist die polemische Entfaltung geprägt von Sachstand und Terminologie der *Verlegung*. Darüber hinaus hat die religionstheologische Auseinandersetzung – auch hier durchaus im Gefälle der *Verlegung* – einen Grad des Polemischen erreicht, der den der dreißiger Jahre weit in den Schatten stellt. In der polemischen Heftigkeit der apokalyptischen Auseinandersetzung der frühen dreißiger Jahre vergleichbar bietet Luthers Kampf der *letzten Worte Davids* gegen Mohammed, Koran und den Islam insgesamt keine ethische Polemik mehr, die – neben der prophetisch-apokalyptischen Deutung und vor dem Horizont der Zwei-Reiche-Lehre – Luthers Auseinandersetzung der zwanziger Jahre bestimmt hatte. Luthers Kampf „gegen die Türken und ihren Gott"[70] ist in dieser Schrift als unerbittliches Ringen um die altkirchliche Trinitätstheologie und um die

[66] Vgl. Luthers *Vom Schem Hamphoras* (ebenfalls 1543).
[67] Vgl. WA 53, 316,22–24 (*Verlegung*).
[68] Vgl. ebd., Z 25–30.
[69] Ebd., Z 28–30.
[70] „Ego vsque ad mortem luctor aduersus Turcas & Turcarum Deum", WA.BR 5, Nr. 1484, Z. 6–19.

Christologie als um den in der Schrift sich offenbarenden und sich so dem Glauben erschließenden Gottes zu fassen.[71]

c) systematisches Ziel: Sessio als Behauptung der Communicatio idiomatum und Wahrung der Ensarkie des Logos

Warum stellt Luther so eng die *Sessio* und die *Communicatio idiomatum* nebeneinander? Der Zusammenhang ist uns geläufig aus den christologischen Implikaten des innerreformatorischen Abendmahlsstreits. Für die antiislamische Polemik und Apologetik kann von einer gegenseitigen Bestärkung beider Sprachspiele ausgegangen werden, die spekulativ wirkt, aber ihre Mitte in der Heilsgewissheit findet. Es ergibt sich jedoch ein weiterer Aspekt, der für die Frage der Rezeption altkirchlichen Erbes bei Luther relevant sein dürfte. Mit der Behauptung des *genus maiestaticum* und der impliziten Betonung alexandrinischer Einheitschristologie hat Luther auch sein spezifisches Urteil über die im Zusammenhang der *sessio* aufgeworfene Frage nach der eschatologisch gültigen Ensarkie des Logos zur Rechten Gottes gesprochen.[72] Kein geringerer als Cyrill von Jerusalem hatte in seinen Taufkatechesen (348/50) das Thronen (nur) der göttlichen Natur Christi behauptet. Dem steht augustinische Tradition gegenüber, die ihrerseits die Leiblichkeit des Auferstandenen und damit auch die Ensarkie eschatologisch wahrt. Luther ist – kaum verwunderlich – hier „seiner" augustinischen Tradition treu.

C. Rekapitulierung

(1) Luther begegnet einer islamischen Vorstellung, die allenfalls eine Tendenz zum Motiv eines Götterkampfes beinhaltet. Islamische Tradition kann letztlich den Vorwurf eines mythologischen Götterkampfes nicht tragen. Das Missverständnis ist gleichwohl ein konstruktives, da es die unterschiedlichen Zuordnungen des Sohnes zum Vater klären hilft. Im Islam geschieht dies positiv durch die Wort-Theologie des Propheten Jesus, negativ durch den stereotypen Vorwurf der Beigesellung (*shirk*) an die Christen. Im Christentum geschieht dies durch die Wort-Theologie des Christus, negativ in der Abkehr von subordinatianischen Vorstellungen und positiv über die komplexe Ausfaltung einer Logos-Theologie – mündend im auf-

[71] Vgl. *Mostert*: 352f.
[72] Dazu *Markschies*: Sessio, 32–37.

wändigen Prozess der Herausbildung des trinitätstheologischen Dogmas und in der Entfaltung des biblischen Befundes einer Wesensgleichheit von Vater und Sohn zur Wahrung des Eingottglaubens. Dies wäre die traditionale Vorgabe, die für Luther selbstverständlich bindend ist.

(2) Luther geht nun darüber hinaus: Der Schlüssel zur Trinitätslehre ist ihm terminologisch weniger die Vorstellung der Dreieinigkeit oder Dreifaltigkeit, sondern die der drei Personen in der Gottheit. Somit entwickelt der Reformator einen relationalen Gottesbegriff, in dessen Zentrum Christus steht und dessen Beziehung zum Vater. Und diese ist eben nicht eine selbständige oder gar widerständige *derivatio*, sondern eine Beziehung des alleinigen Gehorsams des Sohnes in Sendung und Heimkehr, als deren Ziel die *sessio ad dexteram* zu gelten hat, in der Christus nun ohne Abstriche und Einbuße Anteil an der göttlichen Weltherrschaft gewinnt.

Offenbarung, Gotteserkenntnis und Glaube sind auf dieses Wortgeschehen bezogen: Ohne Inkarnation keine Heimkehr zum Vater – bezogen auf den Weg Jesu als Gehorsam gegenüber dem Vater. Aber eben auch keine Erkenntnis des einen Gottes, der Wort spricht und zugleich Wort ist:

„Sintemal keyn ander gott ist denn nur der eynige, ßo ist derselbige got gantz weßentlich dasselb wortt, davon er redet, unnd ist nichts ynn gottlicher natur, das ynn dem wort nit sey, das yhe klar außgedruckt werd, wie warhafftig diß wort gott sey, das nit alleyn war ist. das wort ist gott, ßondernn auch[:] gott ist das wortt."[73]

(3) Trifft die hier vorgetragene Charakterisierung der trinitätstheologischen Apologie Luthers zu, so erweist sich die Korrelation von Gott und Wort darüber hinaus als offen für den hörenden Menschen:

„Das sind nun die zwo unterschiedliche personen: der da spricht, und das Wort, so gesprochen wird, Das ist: der Vater und Son, Hie aber folgt nu auch die dritte, nemlich der Hörer, beide, des Sprechers und des gesprochenen Worts ... dieses alles, sprechen und gesprochen werden und zu hören, geschieht alles innerhalb der Göttlichen natur und bleibet auch allein inn der selben."[74]

Kein Schisma waltet also in Gott, keine *seditio ad dexteram* des Sohnes und keine *derivatio*, sondern Wahrung der Integrität und Einheit Gottes, durch den sich selbst unser Hören als *opus proprium* der Trinität vollzieht.

[73] WA 10/I,1, 192,3–7.
[74] WA 46, 59, 31–37.



Deutsche Identität im neuen Europa aus christlicher Perspektive

Gedanken anlässlich einer Gedenktagung zum 100. Jahrestag des ersten Austausches englischer und deutscher Kirchen 1908/09[1]

VON OLIVER SCHUEGRAF[2]

Am 30. Oktober 2004 saß ich in meinem Büro der Studierendenseelsorge an der Universität Coventry und hörte völlig gebannt Radio. Zufällig hatte ich den lokalen Sender BBC West Midlands eingeschaltet. Es lief die John Gaunt Show. Die britische Königin war auf dem Weg zu einem Staatsbesuch nach Deutschland und in der britischen Presse – vor allem in den Boulevardblättern – wurde heftig über die Frage diskutiert, ob sich Ihre Majestät für die Bombardierung Dresdens entschuldigen solle. Der Radiomoderator John Gaunt lud seine Zuhörerinnen und Zuhörer ein, sich bei ihm zu melden. Drei Stunden lang kamen die unterschiedlichsten Standpunkte zu Wort. Besonders ein Beitrag hat sich mir tief eingeprägt. Ich möchte Sie einladen, Margaret zuzuhören:

„*Margaret*: Versuchen Sie meinen Blutdruck durchs Dach zu jagen?

John Gaunt: Nein, warum? Was habe ich getan, um Sie auf die Palme zu bringen?

Margaret: Verflixtes Dresden! Warum die Aufregung? Wer hat denn den Krieg angefangen? Nun gut, Sie waren nicht dabei. Sie hatten Glück, noch nicht mitmachen zu müssen. Und dank unserer Jungens, die Deutschland

---

[1] Die Tagung fand vom 28.–29. Mai 2008 in London und Cambridge statt. Für den ersten Tag der Veranstaltung in London waren ein evangelischer, methodistischer, anglikanischer und römisch-katholischer Referent gebeten worden, ihre persönlichen Überlegungen zum Thema „Identität im neuen Europa" vorzustellen. Der Vortragsstil des ursprünglich englischen Textes wurde beibehalten.

[2] Oliver Schuegraf war lutherischer Studierendenseelsorger an der Universität Coventry und Koordinator der weltweiten Nagelkreuzgemeinschaft an der Kathedrale von Coventry, seit Februar 2008 ist er Oberkirchenrat für Ökumenische Grundsatzfragen und Catholica der VELKD.

weggesprengt haben und das verdammte Land entweiht haben, mussten sie nicht in einen weiteren Krieg ziehen.

John Gaunt: Sie sind also ..., Sie sind also der Meinung ...

Margaret: Entschuldigen? Niemals!

John Gaunt: Sie sind also der Meinung, dass es die normalen Deutschen damals waren und dass sie es alle verdient haben, ihr Leben durch Teppichbombardierungen zu verlieren? Glauben Sie wirklich, dass die normalen Bürger von Coventry [*Gaunt meint wohl Dresden*] es verdient haben, so zu sterben?

Ich sage doch nur, es ist mehr als 50 Jahre später im Geiste der Versöhnung. Warum sollten wir uns nicht entschuldigen? Diese Taktiken waren dreckig und ja, die Deutschen haben sie ganz genauso eingesetzt. Aber nun können wir doch nach 50 [60] Jahren die Größe haben, nicht wahr, um zurückzuschauen und zu sagen: Vielleicht haben wir damals falsch gelegen, Margaret.

Margaret: Nein, wir sollten uns nicht entschuldigen. Die Leute in Deutschland haben für dieses Schwein gestimmt. Ich bin froh, dass wir ...

John Gaunt: Sie haben nicht wirklich für ihn gestimmt, oder? Kommen Sie. Sie können ihnen nicht die Schuld geben ...

Margaret: Es interessiert mich nicht, was sie getan haben.

John Gaunt: Sie können doch nicht ... Wollen Sie ernsthaft sagen, dass Sie die normalen Deutschen für Adolf Hitler verantwortlich machen?

Margaret: Nun, sie haben sich ihm irgendwie nicht widersetzt zu der Zeit, als sie noch gekonnt hätten, gleich zu Beginn. Und überhaupt, wie steht es mit all den anderen ... Es war nicht nur Coventry. Es gibt viele andere Städte hier, die sie bombardiert haben. Cardiff, Swansea, nennen Sie nur einen Namen, und sie waren dort.

John Gaunt: Natürlich ...

Margaret: Sogar Dörfer.

John Gaunt: Aber beide Seiten haben unschuldige Menschen getötet. Mein Punkt ist: wir sind 50 [60] Jahre weiter.

Margaret: Ja.

John Gaunt: Sie reden so, als ob Sie die Deutschen immer noch hassen.

Margaret: Ich bin ihnen nicht sehr zugetan, ...

John Gaunt: Warum?

Margaret: ... muss ich sagen.

John Gaunt: Was ist falsch an den Deutschen?

Margaret: Weil mein Vater im Ersten Weltkrieg diente. Er wurde von diesen Deutschen gefangen genommen, er wurde ... er war verletzt und wurde in ein ... äh, äh ... Lager gesteckt. Und weil ein paar von ihnen im November sich entschlossen ... äh, äh, ... sie kochten die Kartoffeln, die sie von belgischen Frauen bekommen hatten. Was haben sie gemacht? Sie haben ihn herausgeholt und haben ihm alle Zähne gezogen ... ohne Betäubungsmittel.

John Gaunt: Ich stimme zu, Margaret ...

Margaret: Der Zweite Weltkrieg ...

John Gaunt: Langsam, langsam. Mein Onkel Arthur wurde torpediert von den Deutschen ...

Margaret: Ja, im Zweiten Weltkrieg ...

John Gaunt: Er verbrachte 18 Tage in einem Rettungsring. Später war er dabei, als ... die Brücke über den Fluss Kwai ... Allerdings: 50 Jahre später müssen wir es lernen zu vergeben. Tut mir leid, ich bin nicht Ihrer Meinung, Margaret. Sie sind immer noch verbittert, und ich glaube, Sie sind rassistisch den Deutschen gegenüber.

Margaret: Warum nicht?

John Gaunt: Und obwohl ich respektiere, dass Sie dabei waren und ich nicht. Und ich verstehe, was Sie über Ihren Vater gesagt haben. Aber wir dürfen nicht rassistisch sein. Wir müssen wirklich vorwärts gehen – im Geist der Versöhnung.

Margaret: Nun, also gut. Sollen sie sich doch selbst mit uns versöhnen und mit gebeugten Knien herkommen und sagen: Es tut mir leid, zwei Weltkriege angefangen zu haben. Das erzählen Sie mal den anderen Menschen, die sie in Europa und sonst wo getötet haben. Ich habe keinerlei Verständnis für sie. Und damit hat es sich.

John Gaunt: Danke, Margaret. Ich bin völlig anderer Meinung, aber Dankeschön."[3]

Vor meinem kleinen Radio sitzend war ich völlig fasziniert, welche drastischen Emotionen der Zweite Weltkrieg immer noch freisetzen kann – 60 Jahre nach dem Ende dieses Krieges. Und wie wir gerade gehört haben: sogar die Erinnerung an den Ersten Weltkrieg, den die Briten *Great War* nennen, bringt Margaret zum Stottern. Zu schmerzhaft sind die Geschichten, die sie von ihrem Vater erzählt bekommen hat. Margarets Hass auf die heutigen Deutschen stand in so starkem Kontrast zu all meinen Erfahrungen, die ich bis dahin in Coventry gemacht hatte. Man kann sich im

[3] British Broadcasting Company West Midlands, 30. Oktober 2004, 9.00 – 12.00 Uhr.

Nachhinein nur wünschen, dass Initiativen wie die gegenseitigen Besuche zwischen englischen und deutschen Kirchen vor genau 100 Jahren erfolgreicher gewesen wären in ihrem Werben für Frieden in Europa. Doch, dass es nicht so kam, ist nicht den Delegationen von 1908 und 1909 anzulasten. Sie haben wenigstens versucht, gegenseitiges Verständnis zu fördern. Man gab sich nicht zufrieden mit den sich verschlechternden Beziehungen zwischen den beiden Ländern.[4] Wenn es nur mehr Menschen wie die damaligen Delegierten geben hätte, wäre Margaret vielleicht der Schmerz über zwei Weltkriege erspart geblieben.

An dieser Stelle sollte ich kurz innehalten und Ihnen ein paar biographische Informationen zu meiner Person nachliefern. Ich bin Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und arbeite zurzeit für die Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands als Referent für Ökumenische Grundsatzfragen. Im Jahre 2002 war ich von meiner bayrischen Landeskirche „nach Coventry gesandt worden", um eine englische Redewendung aufzugreifen. Nun, in meinem Fall war es keine Strafmaßnahme, veranlasst durch Oliver Cromwell, sondern eine segensreiche und einzigartige Erfahrung. Für 3 ½ Jahre arbeitete ich als lutherischer Chaplain (Studierendenseelsorger) an der Universität von Coventry und als Koordinator der internationalen Nagelkreuzgemeinschaft an der anglikanischen Kathedrale von Coventry.

Und genau diese biographischen Voraussetzungen möchte ich als Ausgangspunkt nehmen für meine Bemerkungen über „Deutsche Identität im neuen Europa", dem mir gestellten Thema. Manchmal muss man ja im Ausland leben und arbeiten, um eine bessere Sicht auf die eigene Identität zu bekommen.

Ich möchte keinesfalls in Anspruch nehmen, Ihnen eine umfassende, theologisch-systematische Abhandlung vorzulegen noch *die* einzige mögliche Sichtweise auf diese Fragestellung darstellen. Vielmehr möchte ich Ihnen ein paar sehr persönliche Überlegungen zu diesem Thema vorstellen.

---

[4] Siehe *Keith Clements*: Ein bemerkenswertes ökumenisches Jubiläum. Der Austausch zwischen englischen und deutschen Kirchen in den Jahren 1908–1909, in: Ökumenische Rundschau 57 (2008), 345–357.

Aber vielleicht ist dies ja genau der angemessene Weg, da sich Identität in narrativen Strukturen formt. In den Worten von D. Ritschl:

„Menschen sind das, was sie in ihrer ‚Story' über sich sagen (bzw. was zu ihnen gesagt wird) und was sie aus dieser ‚Story' machen. […] Wenn ich sagen soll, wer ich bin, so erzähle ich am besten meine Story. Jeder von uns hat seine unverwechselbare Story, jeder *ist* seine Story."[5]

Was für unsere Identität im Allgemeinen gilt, trifft auch auf unsere christliche Identität zu. Wir sind Teil einer narrativen Religion. Die Bibel ist das Buch der Erzählungen (*Stories*) unserer Vorfahren im Glauben. Israel erzählte Geschichten, wenn es sagen wollte, wer Gott ist. Auch die ersten Christinnen und Christen erzählten Geschichten, wenn sie erklären wollten, wer Jesus war. Dieser Drang zum Weitererzählen der frohen Botschaft führte auch zur Entstehung der vier Evangelien.[6] Das Nach-Erzählen dieser *Stories* ist auch heute noch ein Strukturmerkmal unseres Glaubens. Indem wir diese Geschichten uns immer wieder ins Gedächtnis rufen und über sie nachdenken, begründen wir uns als christliche Glaubensgemeinschaft. Dieses Geschichtenerzählen umfasst nicht nur die *Stories* unserer biblischen Vorfahren, sondern auch jene unserer Väter und Mütter im Glauben aus der jüngeren Vergangenheit, wie auch unsere persönlichen Geschichten.[7]

Die Stimmigkeit dieses Konzepts hat sich mir in Coventry durch meine Arbeit für die Nagelkreuzgemeinschaft immer wieder erschlossen.

---

[5] *Dietrich Ritschl*: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1988, 45. Der schwer übersetzbare Terminus ‚*Story*' ist der englische (theologische) Fachausdruck für die nie vollständig erzählbare Gesamtheit aller nacherzählbaren Einzelgeschichten / Erzählungen eines Menschen oder einer Gemeinschaft. Zur narrativen Identität siehe auch Ch. Taylor, der das Leben als eine sich entfaltende *Story* versteht: Wir „begreifen unser Leben, in dem wir davon erzählen. […D]em eigenen Leben als *Story* Sinn zu geben, ist wie die Hinwendung zum Guten, kein optionales Extra […]. Um zu verstehen, wer wir sind, brauchen wir eine Idee davon, wo wir herkommen und wo wir hingehen" (*Charles Taylor*: Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Cambridge 1992, 47).

[6] Genau genommen erzählten die frühesten Christen „viele Einzelgeschichten, wiederum komponiert und selektiert nach der Steuerung einer schwer oder gar nicht erzählbaren Gesamt- oder Mega-Story. Es ist auch kein Zufall, dass das Neue Testament vier solche Sammlungen statt einer definitiven […] darbietet. Man kann nicht kurz und bündig sagen, wer Jesus ist" (*Ritschl*, Logik [s. Anm. 3], 46).

[7] Ausführlicher dazu: *Oliver Schuegraf*: Vergebt einander, wie Gott euch vergeben hat. Coventry und die weltweite Nagelkreuzgemeinschaft, Frankfurt a. M. 2008, 213–219; auch: *Ders.*: Telling God's Stories Again and Again – Reflections on Remembrance and Reconciliation, in: Modern Believing 47 (2006), 31–42, hier 32–34.

2. *Coventry – Stadt des Friedens und der Versöhnung*

Die Stadt Coventry wird heute mit dem Stichwort ‚Versöhnung' in Verbindung gebracht. Fährt man in die Stadt hinein, wird man an den Stadträndern von den Straßenschildern ‚Coventry – City of Peace and Reconciliation' begrüßt. Besonders die Arbeit der Kathedrale ist ein Bespiel für das anhaltende Engagement für Frieden und Versöhnung. Die aktuelle Versöhnungsarbeit wird autorisiert durch und gespeist von wach gehaltenen Erinnerungen, guten und schmerzhaften. Und meine These lautet, dass solche Erinnerungen – zumindest ähnliche – auch die Identität vieler deutscher Christinnen und Christen geformt haben.

In ein paar Sätzen möchte ich Ihnen die Geschichte Coventrys wieder ins Gedächtnis rufen:[8]

Am 14. November 1940 wurde Coventry von deutschen Bomben zerstört. Seit dieser Nacht kennt der englische und deutsche Wortschatz eine neue unrühmliche Vokabel: to coventrate oder coventrieren. Auch die mittelalterliche Kathedrale der Stadt ging in Flammen auf. Am nächsten Morgen hatten nur die Außenmauern dem *Blitz* standgehalten. Schutt und die verbrannten Dachbalken füllten den Kirchenraum. Der Ruf nach Vergeltung wäre eine verständliche Reaktion gewesen. Doch der damalige Propst der Kathedrale, Dick Howard, hatte eine andere Vision. Am Weihnachtstag 1940, nur sechs Wochen nach der Zerstörung seiner Kathedrale, fasste er in einer Radioansprache, die landesweit aus den Ruinen übertragen wurde, diese Hoffnung mit folgenden Worten zusammen:

„Was wir der Welt sagen wollen, ist dies: da Christus heute in unseren Herzen wieder geboren wurde, werden wir versuchen, so schwer dies auch sein mag, alle Gedanken an Rache zu verbannen: [...] Wir werden versuchen, die Welt freundlicher, einfacher, dem Christuskind ähnlicher zu machen."[9]

Aufgrund der außergewöhnlichen Vision dieses mutigen Mannes machte sich die Kathedralgemeinde auf den Weg hin zur Versöhnung. Symbol dieser Aufgabe wurde das sogenannte Nagelkreuz – ein Kreuz, zusammengefügt aus drei mittelalterlichen Zimmermannsnägeln, die aus den herabgefallenen Dachbalken der zerstörten Kathedrale gezogen worden waren. Bis heute verpflichten diese Ursprungsgeschichte und das Nagelkreuz die Kathedrale von Coventry, ihre einzigartige Arbeit fortzuführen. Die Kathedrale engagierte sich in den letzten Jahren immer wieder auf dem Gebiet der

[8] Zur Geschichte der Kathedrale Coventrys und der Nagelkreuzgemeinschaft siehe ausführlich: *Schuegraf*, Vergebt (siehe Anm. 5).

[9] *Richard T. Howard*: Ruined and Rebuilt. The Story of Coventry Cathedral. 1939–1962, Coventry 1962, 22.

Konflikttransformation. Zudem wurde von Coventry aus die Nagelkreuzgemeinschaft koordiniert, ein weltweites Netzwerk von über 170 Zentren, das sich für Frieden und Versöhnung einsetzt.

Das bekannteste Beispiel der Arbeit Coventrys dürfte das Coventry-Dresden-Projekt sein.

Bereits 1961/62 waren deutsche Freiwillige von der Aktion Sühnezeichen nach Coventry gekommen, um zu helfen, Teile der Sakristeiräume in der Krypta der zerstörten Kathedrale wieder aufzubauen. Einige Jahre später reisten dann junge Erwachsene von England nach Dresden. Sie sollten dazu beitragen, einen Flügel des Diakonissenkrankenhauses, der durch britische Bomben während des Luftangriffes auf Dresden in den letzten Wochen des Krieges zerstört worden war, wiederaufzubauen. Sechs Monate befreiten diese jungen Männer und Frauen – zusammen mit deutschen Volontären – die Ruine vom Schutt. Nach getaner Arbeit gestalteten alle gemeinsam ihre Freizeit, hielten Bibelstunden und feierten Gottesdienste.

Wer über Wochen oder Monate hinweg mit ‚dem Feind' an einem gemeinsamen Projekt arbeitet, vermag nicht mehr, abstrakten Feindbildern nachzuhängen. Der Andere hat ein Gesicht bekommen. Wenn man gemeinsam Fußball spielt oder Gebetsgemeinschaft hält, ist Schwarz-Weiß-Malerei nicht mehr möglich, vielmehr werden unterschiedliche Grautöne sichtbar. Und wenn sich Freundschaften über die Grenzen hinweg bilden, dann zeigt sich vielleicht sogar das volle Farbspektrum des Regenbogens. Die jungen Erwachsenen haben damals den jeweils anderen als menschliches Wesen kennen gelernt – mit allen Stärken und Schwächen, die zum Menschsein dazugehören. Die Deutschen sind sicherlich mit der unbequemen Frage konfrontiert worden, wie solches Unrecht in ihrem Namen hatte geschehen können. Die britische Seite hingegen mag gelernt haben, dass nicht alle Deutschen überzeugte Nazis waren, auch wenn sie alle Teil des verbrecherischen Nazi-Systems geworden waren. Durch die Aufräumarbeiten in Dresden werden die jungen Briten auch erfahren haben, welchen Schaden und wie viel Leid die Teppichbomben angerichtet hatten.

In Klammern möchte ich noch hinzufügen: Heute wissen wir Dank eines Buches von Merrilyn Thomas,[10] dass im Hintergrund dieses für viele Teilnehmende lebensverändernden Versöhnungsprojektes noch ganz andere politische Strömungen und Beweggründe am Werke waren. Religion wurde von beiden Seiten des Eisernen Vorhangs auch als Mittel der psycho-

[10] *Merrilyn Thomas*: Communing with the Enemy. Covert Operations, Christianity and Cold War Politics in Britain and the GDR, Oxford / Bern 2005.

logischen Kriegsführung im Kalten Krieg benutzt. In der DDR versuchte Walter Ulbricht den christlich-marxistischen Dialog zu instrumentalisieren, um die kirchliche Opposition in seinem Land auszuhebeln; im Westen förderten Politiker die Entspannungspolitik in der Hoffnung, so die kommunistische Ideologie zu schwächen. Christen wie Paul Oestreicher, dem späteren Leiter des Internationalen Versöhnungszentrums an der Kathedrale von Coventry, knüpften ‚subversive' Netzwerke zwischen Ost und West und ermöglichten so Politikern auf beiden Seiten zugleich, informelle Informationskanäle über den Eisernen Vorhang hinweg offenzuhalten.

3. Der Zweite Weltkrieg prägt immer noch die deutsche Identität

Meine Arbeit für die Nagelkreuzgemeinschaft hat mir bald deutlich vor Augen geführt, wie sehr die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges immer noch die deutsche Identität prägen, auch 60 Jahre nach dem Ende dieses Krieges, auch nach dem Entstehen eines neuen Europas. In Deutschland wächst die Nagelkreuzgemeinschaft. Wir haben inzwischen über 50 deutsche Zentren und jedes Jahr kommen neue hinzu. Die Frage nach Schuld und Sühne, die Suche nach Frieden und Versöhnung zwischen früheren Kriegsgegnern sind weiterhin wichtige Themen für viele Christen in Deutschland.

Bei zahlreichen Besuchen von Nagelkreuzzentren in Deutschland konnte ich immer wieder erfahren, wie stark die Bombardierungen des Zweiten Weltkrieges noch immer die Identität der betroffenen Städte prägen. Als Beispiel mag Würzburg dienen, das im Jahre 2001 Teil der Nagelkreuzgemeinschaft wurde. Würzburg ist eine jener Städte, die am schwersten von den Bomben der Alliierten getroffen wurden. Am 16. März 1945, noch kurz vor Kriegsende, wurden über 90 % der Stadt zerstört. Fünftausend der 107.000 damaligen Bewohner der Stadt kamen ums Leben. Dieser Tag ist nach wie vor Teil des kollektiven Gedächtnisses der Menschen und der Kirchen der Stadt.

Am 16. März 2005, dem 60. Jahrestag des Luftangriffes, konnte ich mit Bischof Colin Bennetts, dem damaligen Lordbishop Coventrys, in Würzburg sein. Wie jedes Jahr endete der Tag mit einem Gedenkkonzert. An jenem Abend wurde Benjamin Brittens *War Requiem* im Würzburger Dom mit Chorknaben aus Würzburg und Coventry aufgeführt. Im Anschluss an das Gedenkkonzert strömten die Zuhörer auf die Domstraße, um gemeinsam mit insgesamt 17.000 Würzburgern des Flammeninfernos von 1945 zu

gedenken. Schweigend lauschten sie dem Geläut aller Würzburger Glocken. Jedes Jahr beginnen diese punkt 21:20 Uhr zu ertönen, dem Zeitpunkt, als die ersten Bomben auf die Stadt abgeworfen wurden.

Der dunkelste Tag in der 1300-jährigen Geschichte Würzburgs, der 16. März 1945, wird inzwischen auch als Tag der Versöhnung begangen: es wird sowohl des Vergangenen gedacht, als auch in eine friedvolle Zukunft geschaut. Und das ökumenische Nagelkreuzzentrum der Stadt leistet hierzu einen beträchtlichen Beitrag. Unter dem Motto „Erinnerung bewahren – Versöhnung leben" hat es für das jährliche Gedenken eine Versöhnungsprozession ins Leben gerufen und so dem Tag eine neue Dimension hinzugefügt. Jedes Jahr wird das Nagelkreuz aus Coventry an eine andere Gemeinde oder christliche Einrichtung weitergereicht. Während der Prozession von Würzburgs Massengräbern zum neuen Standort des Nagelkreuzes werden Versöhnungsprojekte vorgestellt. In einem Jahr, zum Beispiel, erzählten Schülerinnen und Schüler von ihren persönlichen Erfahrungen, die sie in Schulaustauschprogrammen in Frankreich, Polen und Weißrussland gesammelt hatten.

Ich denke, dass der Leitvers „Erinnerung bewahren – Versöhnung leben" einiges mit unserer deutschen Identität im Allgemeinen zu tun hat. Unsere jüngere Geschichte mit ihren bedrückenden Erinnerungen ist uns durchaus noch präsent und wir sehen uns dazu verpflichtet, aus ihr zu lernen – für eine friedvollere und versöhnte Zukunft zu lernen.

Um nochmals auf Dresden zurückzukommen: auch hier kann man dasselbe Phänomen beobachten. 50.000 Menschen sammelten sich am Abend des 13. Februars 2005 in der Dresdener Innenstadt, um ebenfalls des 60. Jahrestages der Zerstörung der Stadt zu gedenken. Mit Kerzen in der Hand gedachten die Anwesenden der Ereignisse, die sechs Jahrzehnte zurücklagen. Zugleich setzten sie ein Zeichen gegen die Propaganda von Neo-Nazis, die versucht hatten, den Tag zu missbrauchen, um die Verbrechen der nationalsozialistischen deutschen Gesellschaft zwischen 1933 bis 1945 herunterzuspielen und die Opfer der Zerstörung Dresdens zum Aufrechnen von Schuld heranzuziehen.

Hier in Dresden wurde die wiederaufgebaute Frauenkirche, auch ein Nagelkreuzzentrum, zu einem Symbol der deutschen Hoffnungen auf ein versöhntes Europa. Jost Hasselhorn, Referent im Pfarrbüro der Frauenkirche, kann viele solcher Hoffnungsgeschichten erzählen. Da ist, zum Beispiel, die Geschichte eines älteren Herrn, der mit ernstem Gesicht einer der Führungen durch die Frauenkirche zuhört. Sein Onkel kam am 13. Februar 1945 ums Leben. Die *Story* des Luftangriffes war ein ständiger Begleiter in

seinem Leben. Er bemerkt einen anderen älteren Herrn in der Gruppe. Dieser muss wohl weit über 80 sein. Die Frau an seiner Seite flüstert ihm während der ganzen Führung ins Ohr. Einige Zuhörer zeigen sich irritiert angesichts dieser Ablenkung. Schließlich wendet sich die Frau an die Gruppe. Bitte entschuldigen Sie – sagt sie – dies ist Major D. und er war einer der britischen Piloten, die den Angriff auf Dresden geflogen haben. Schlagartig wurde es still im Kirchenschiff. Schließlich geht der Herr, dessen Onkel getötet wurde, auf ihn zu, spricht mit ihm und reicht ihm seine Hand. Hier, in der wieder aufgebauten Frauenkirche wissen beide intuitiv, dass sie nicht von Schuld und Vergeltung sprechen, sondern Versöhnung erfahrbar machen wollen.

4. Das Jahr 1989: Der Fall des Eisernen Vorhangs

Unsere *Stories* formen unsere Identität – dies war meine These. Den Eisernen Vorhang habe ich bereits erwähnt. Und ich bin mir sicher, dass jede Deutsche und jeder Deutscher sich daran erinnern kann, was sie bzw. er am 9. November 1989 gemacht hat, als dieser Eiserne Vorhang fiel. Sie können ihre *Story* erzählen. Ich jedenfalls könnte meine erzählen.

Jenseits dieser persönlichen, individuellen Geschichten hat die Wiedervereinigung aber auch die religiöse Landschaft in Deutschland verändert. Eine gewisse Bi-Konfessionalität zweier Großkirchen war und ist immer noch ein signifikantes Charakteristikum des religiösen Lebens in Deutschland. Ostdeutschland jedoch war die Ausnahme dieser Regel. Dort haben zunächst die nationalsozialistische, dann die kommunistische Herrschaft eine ungewöhnlich säkularisierte Gesellschaft hervorgebracht. Und dennoch: „Die Kirchen waren relativ frei von direkter staatlicher Vereinnahmung und strahlten genügend Vertrauen aus, um als weithin akzeptierte Sammelpunkte in den letzten Tagen des Kommunismus zu dienen."[11] Hier ist an die Leipziger Montagsgebete zu erinnern. Dennoch, nach dem Ende des Kommunismus fanden sich die Kirchen in den östlichen Teilen Deutschlands erneut an den Rand gedrängt. Sie blieben in einer gravierenden Minoritätensituation in einer Gesellschaft, in der die Mehrheit gar keine religiöse Bindung besitzt. Für die deutschen Landeskirchen in den alten und neuen Bundesländern mit ihren sehr unterschiedlichen Identitäten war es nach 1989 ein sicherlich einzigartiger und nicht immer einfacher Lernprozess, wie das Zusammenwachsen zu gestalten sei.

[11] *Kenneth Medhurst*: Faith in Europe, Oxford 2004, 39.

Ich bin der Überzeugung, dass es als ein weiteres wichtiges Ergebnis der Wiedervereinigung gelten kann, dass wir plötzlich die Chance geschenkt bekamen, unseren Nachbarn Polen besser kennen zu lernen. Viele von uns hoffen, dass eines Tages die deutsch-polnische Versöhnung ebenso eine Erfolgsgeschichte ist, wie es zuvor unsere geglückten Beziehungen mit Frankreich und England wurden.

5. Keine Alleingänge

Wie sieht also unsere Einstellung zu Europa aus? Sicherlich, viele Deutsche lamentieren über die Europäische Union ganz genauso wie so viele andere Bürgerinnen und Bürger in Europa. Aber im Großen und Ganzen scheint es mir, als seien wir noch ziemlich begeistert und optimistisch über das Europäische Projekt – zumindest verglichen mit den Briten.

Ich bin weder ein Experte auf dem Feld der Politikwissenschaft noch der Soziologie, als dass ich meinen Eindruck wissenschaftlich untermauern könnte, aber ich wage zu behaupten, dass der Grund für diese Einstellung folgendermaßen erklärt werden kann: Unsere nationale Identität wurde mehr als einmal erschüttert und zerbrochen und musste neu gestaltet werden. Während meiner Zeit in England war ich immer wieder beeindruckt von der Kontinuität nationaler Traditionen. Ich war überrascht, wie weit sich einige formative *Stories* zurückverfolgen lassen. Ich habe die englische Identität immer wieder als eine erfahren, in der Kontinuität eine wichtige Rolle spielt. Man führe sich nur die ziemlich ungebrochene militärische Traditionspflege vor Augen. Heranwachsende treten den *Youth Cadet Corps* (einer Art militärischen Früherziehung) bei. Es wird als ein ganz gewöhnliches Hobby bzw. ehrenamtliches Engagement angesehen, was in Deutschland undenkbar wäre.

Hier ticken wir Deutschen anders. Die Schrecken und die Schuld zweier Weltkriege, später die Existenz zweier deutscher Staaten – all diese formativen Erfahrungen unserer jüngeren Geschichte haben uns gezwungen, viele *Stories* hinter uns zu lassen, die unsere Identität zu anderen Zeiten geprägt hatten. Nach dem Ersten Weltkrieg gab es keine Möglichkeit mehr, sich in direkte Kontinuität mit dem Kaiserreich zu stellen, eine Identität des pan-deutschen Nationalismus und des preußischen Militarismus.[12] Der Zweite Weltkrieg und die Verbrechen des arischen Rassismus stellten uns

[12] Siehe *Mary Anne Perkins*: Christendom and European Identity. The Legacy of a Grand Narrative since 1789, Berlin / New York 2004, 206–217.

erneut vor die Aufgabe, unsere Identität umzuformen. Ostdeutsche mussten abermals ihre Identität innerhalb des kommunistischen Systems neu gestalten. Für uns Westdeutsche lautete das politische Mantra jeder Regierung: Die Teilung Deutschlands ist zu überwinden und dies wird zur Heilung der Teilung Europas führen. Und Teil unserer politischen Richtlinien war die Überzeugung: keine deutschen Alleingänge mehr. Aber dann kam die Wiedervereinigung tatsächlich und wir sahen uns erneut gezwungen, unsere Identität zu finden.

Keine deutschen Alleingänge mehr. Auf ähnliche Weise trifft dieser politische Grundsatz auch für die deutschen Kirchen der Reformation zu. Wir sind heute tief verwurzelt und eingebettet in europäische Strukturen. Das war nicht immer so. Die protestantische Erweckungsbewegung, zum Beispiel, war zwar ein transnationales Phänomen, entwickelte dennoch kaum ein Bewusstsein für Europa. Bezugsgröße blieb meist die eigene Nation. Aber auch hier haben die Leiden der beiden Weltkriege zu neuen Überlegungen über das Thema ‚Europa' geführt. Namen wie Karl Barth oder Paul Tillich sind hier zu nennen.[13]

Anhand einiger Beispiele möchte ich aufzeigen, an welche gemeinsamen kirchlichen Strukturen ich denke:

a) Lutherischer Weltbund

Als Lutheraner möchte ich zunächst über Europa hinausschauen. Die Gemeinschaft des Lutherischen Weltbundes ist ein sehr wichtiger Referenzrahmen für mich. Wir deutschen Lutheraner verstehen uns als Teil einer größeren Familie. Die *Communio* der lutherischen Kirchen fordert uns dazu heraus, jeder Art von Provinzialismus und Selbstgenügsamkeit zu widerstehen. Und sie bereichert hoffentlich unser theologisches Denken und kirchliches Leben.

b) Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa

Was nun Europa betrifft, ist es sehr erfreulich, dass unsere Kirchen in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und vor allem der Gemeinschaft

[13] Siehe *Martin Friedrich*: Europa im Blickpunkt evangelischer Theologie – ein Blick in die Geschichte, in: *Martin Friedrich / Hans Jürgen Luibl / Christine-Ruth Müller* (Hgg.), Theologie für Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen, Frankfurt a.M. 2006, 30–40, hier 36. 38f.

Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) Fortschritte auf dem Weg zu größerer Gemeinsamkeit und Einheit machen konnten. Ich wage zu behaupten, dass der Aufbau einer gemeinsamen europäischen Identität und das Wachsen der ökumenischen Anstrengungen zwei Aspekte ein- und desselben Prozesses sind. Beide ermöglichen es uns, den Anderen unsere eigene Geschichte, unsere *Stories* und unsere spezifischen Perspektiven anzubieten und zugleich ihnen und ihren Geschichten zuzuhören. Gemeinsam können wir die Frage bearbeiten, was die Kirchen für ein gemeinsames Europa beitragen können. Wir können, zum Beispiel, die Methode der Leuenberger Konkordie als ein Modell anbieten, wie trennende Erinnerungen geheilt werden können und Einheit in versöhnter Verschiedenheit vorangebracht werden kann.

c) Meissen

Ein ähnliches Anliegen findet sich auch in der Meissen-Erklärung. Die ersten offiziellen Kontakte zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland, des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Kirche von England gehen auf die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts zurück. Im Jahre 1988 konnte schließlich die Meissener Gemeinsame Feststellung der Öffentlichkeit vorgestellt werden, die dann 1991 feierlich unterzeichnet wurde. Darin verpflichten sich die beteiligten Kirchen zu engerer Gemeinschaft; aufgrund der verbleibenden theologischen Differenzen wurde jedoch die volle Kirchengemeinschaft nicht vorgeschlagen. Seitdem geht der Dialog weiter, ebenso die Kooperation sowie die Suche nach voller kirchlicher Gemeinschaft.
Eine wachsende Zahl von Partnerschaftsabkommen zwischen Diözesen und Kirchenkreisen wurde zudem zu einem Markenzeichen der Meissen-Partner. Vielleicht ist dies ja auch eine Art kirchlicher Beitrag, um eine ‚trans-europäische Zivilgesellschaft' jenseits der Strukturen Brüssels aufzubauen, die vielen von uns zu bürokratisch und zu wirtschaftsorientiert erscheinen.

6. Ethische Urteilsfindung

Teil des Meissen-Prozesses sind auch Theologische Konferenzen, die die noch verbleibenden Unterschiede diskutieren. Im Jahre 2003 konnte ich an einer dieser anglo-deutschen Zusammenkünfte auf Schloss Friedewald teilnehmen. „Was tragen die Kirchen in Deutschland und England zur

ethischen Entscheidungsfindung bei?" lautete das Thema der Tagung. Einen Monat zuvor hatten die Luftangriffe auf Bagdad den von den USA angeführten Feldzug zum Sturz Saddam Husseins eröffnet. Die Debatte über ethische Entscheidungsfindung wurde daher damals durch aktuelle Verlautbarungen der EKD und der Kirche von England zur Frage nach der militärischen Intervention illustriert. Viele Gemeinsamkeiten konnten gefunden werden. Doch interessanterweise zeigten die Gespräche auch, dass unsere unterschiedlichen Geschichten auch unsere Überzeugungen auf verschiedene Weise prägen:

Im Oktober 2002, fünf Monate vor dem eigentlichen Beginn des Irakkrieges, veröffentlichte die Bischofskammer der Kirche von England einen ausführlichen Text mit dem Titel „Evaluierung der Gefahr einer Militäraktion gegen den Irak".[14] Das Dokument kommt zu dem Ergebnis, dass Großbritannien nicht in einen Krieg eintreten sollte. Es macht auch deutlich, auf Grund welcher moralischen Voraussetzungen man zu diesem Ergebnis kam: „Dieses Papier stützt sich auf die Methodologie, die mit der Tradition des Gerechten Krieges verbunden ist" (§ 5). Und in der Tat lassen sich in den Schlussfolgerungen des Dokumentes leicht Stichworte der klassischen Kriteriologie des Gerechten Krieges wiederfinden. Themen wie *ultima ratio*, *iusta causa*, *recta intentio* und *ius in bellum* werden diskutiert. Dabei kommen die Bischöfe zum Ergebnis, dass ein Krieg gegen den Irak die Kriterien eines Gerechten Krieges nicht erfüllen würde.

In Deutschland legten weder die EKD noch die römisch-katholische Kirche ein ähnlich umfangreiches und gründliches Papier zum Irakkrieg vor wie die Kirche von England. Am 24. Januar 2003 veröffentlichte der Rat der EKD jedoch eine kurze Stellungnahme, in der die drohenden militärischen Maßnahmen gegen den Irak zurückgewiesen wurden. Auch wenn Saddam Husseins Regime als die Hauptursache für den Konflikt benannt wird, geben für den Rat weder ethische Maßstäbe noch internationales Recht genügend Anhaltspunkte, um einen Militärschlag gegen den Irak zum damaligen Zeitpunkt zu rechtfertigen: Evangelische Friedensethik sei von dem Grundsatz geleitet, dass Krieg nach Gottes Willen nicht sein soll. „Jeder Krieg ist ein so großes Übel, dass der Einsatz militärischer Gewalt von der Politik nur im äußersten Notfall erwogen werden darf und auch

[14] *House of Bishops of the Church of England*: Evaluating the Threat of Military Action Against Iraq: A Submission by the House of Bishops to the House of Common Foreign Affairs Select Committee's ongoing Inquiry into the War on Terrorism (2002), URL: http://www.cofe.anglican.org/papers/Bishopssubmission.doc (15.4.2004).

dann noch unentrinnbar mit Schuld verbunden bleibt." Die Erklärung endet mit der Erkenntnis: „Vor allem aber: Ziel aller Politik – auch im Irak-Konflikt – muss der gerechte Friede sein, nicht aber die Suche nach einem gerechten Krieg. Für diesen gerechten Frieden beten Christen weltweit."[15]

Worin liegt der Unterschied dieser beiden Argumentationsweisen? Meiner Meinung nach ist es signifikant, dass die Argumentation der EKD beim ‚Gerechten Frieden' ihren Ausgangspunkt nimmt. Dieser müsse das Zentrum aller ethischen Reflexionen sein. Erst wenn dieses grundsätzliche Ziel bedacht ist, könne man überlegen, ob der Einsatz von Gewalt in einem bestimmten Konflikt als letztes Mittel gerechtfertigt werden kann. Das Papier der anglikanischen Bischöfe beschreitet hingegen den entgegengesetzten Argumentationsweg: zunächst werden die Kriterien für einen gerechten Krieg erörtert und am Schluss steht die Hoffnung auf einen gerechten Frieden als Schlusspunkt der Argumentationskette. Mag die tatsächliche Beurteilung des konkreten Falles also durchaus gleich sein, zeigen sich doch deutlich unterscheidbare Argumentationsmuster.

Auf Grund ihrer spezifischen Geschichte haben sich die deutschen Kirchen die Überzeugung zu eigen gemacht, dass Krieg niemals gerecht sein kann, immer dem Willen Gottes widerspricht und dass es daher immer falsch ist, Krieg zu führen. Das Konzept des ‚Gerechten Friedens' akzeptiert zwar, dass in ganz wenigen Fällen der Verzicht das größere Übel als die Anwendung von militärischer Gewalt sei. Der Hauptunterschied zur Tradition des ‚Gerechten Krieges' ist jedoch, dass selbst dieser Einsatz von Gewalt als letztes Mittel niemals als gerecht verstanden werden kann. Es bleibt immer noch ein Übel und Sünde: die kleinere von zwei Sünden. Im Gegensatz dazu rechnet die Tradition des ‚Gerechten Krieges' mit der Möglichkeit einer ethisch verantworteten Aktion, die keine Schuld nach sich zieht, wenn die Kriterien für diesen ‚Gerechten Krieg' alle erfüllt sind. Dieser Unterschied in Überzeugungen wurde sehr deutlich in der bereits erwähnten englisch-deutschen Konferenz in Friedewald. Er wird explizit in der Zusammenfassung der Konferenz erwähnt.[16]

---

[15] *Rat der EKD*: Beim heutigen Sachstand lehnen wir Angriff auf Irak ab (24. Januar 2003), URL: http://www.ekd.de/presse/397_pm17_2003_rat_irakkonflikt.html (15.4.2004). Die jüngste Denkschrift der EKD zu diesem Thema verwendet bereits im Titel denselben Begriff: Aus Gottes Frieden leben – Für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh 2007.

[16] ‚Gerechter Krieg' – ja oder nein? Referate einer Tagung von EKD und Kirche von England zu christlicher Friedensethik vom 28. bis 31. August in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald (epd-Dokumentation 41, 6. Oktober 2003), 6.

Der mir vorgegebene Zeitrahmen lässt mich zu einem Ende kommen. Abschließend möchte ich meine Dankbarkeit ausdrücken. Ich bin dankbar für die Teilnehmer der anglo-deutschen Kirchenvisitation vor genau 100 Jahren. Dank ihrer Überzeugungen und ihrer Anstrengungen wurde das Feld für spätere ökumenische Begegnungen und Strukturen bereitet, die sich der Förderung von gegenseitigem Verständnis und Freundschaft von Nationen und Kirchen verschrieben haben. Ich bin darüber hinaus Menschen wie Dick Howard, dem Propst der Kathedrale von Coventry dankbar. Dank der Gnade Gottes und der visionären Kraft und Courage von mutigen Menschen wie ihm oder seinem Nachfolger Propst Bill Williams, wurde die Aussöhnung zwischen Briten und Deutschen im Großen und Ganzen eine Erfolgsgeschichte. Und ich bin dankbar, dass ich während meiner Zeit in England eigentlich nur solche Menschen kennen lernen durfte, die nicht von jenem Hass geprägt waren, der Margarets Blutdruck auch heute noch hochjagen lässt. Auch ich wurde natürlich gelegentlich mit Überschriften in der Sun konfrontiert, die zum Beispiel „Deutschland plant Großbritannien von der Landkarte auszulöschen" lauteten. Aber zumindest im kirchlichen Kontext sind mir solche Animositäten niemals begegnet. Bei den regelmäßigen Treffen von Gruppen wie CEWERN (the Churches' East-West European Relations Network) oder CAFE (Christianity and the Future of Europe), die sich inzwischen zusammengeschlossen haben, habe ich Christinnen und Christen getroffen, die ein wirkliches Interesse an der europäischen Frage und an ihren europäischen Nachbarn haben.

Coventry und meine Erfahrungen in England sind Teil meiner persönlichen Identität geworden. Die Nagelkreuzgemeinschaft hat mir und vielen anderen Deutschen gezeigt, dass Vergeben nicht Vergessen, sondern auf eine neue Art Erinnern heißt. Das Gedächtnis der Kriegserfahrungen wurde zur Motivation, in Europa Feindschaft in Freundschaft zu wenden. Eine recht verstandene Gedächtniskultur, die aus Fehlern und Unrecht der Vergangenheit gelernt hat, kann zum Wieder-Aufbau von Beziehungen beitragen. Insgesamt geht es der Versöhnung, nicht um die Wiederherstellung des alten *Status quo*, vielmehr ist ihr Ziel die Transformation, also die Suche nach besseren Verhältnissen. So kann der Versöhnungsprozess zu einer neuen Art des Erinnerns führen, worauf Rowan Williams, der heutige Erzbischof von Canterbury, aufmerksam macht:

„Wenn Vergebung Befreiung bedeutet, dann bedeutet sie auch eine Wiedergewinnung der Vergangenheit in Hoffnung, eine Rückgabe des

Gedächtnisses, in dem all das, was in der Vergangenheit potentiell bedrohlich, destruktiv und Verzweiflung einflößend gewesen ist, in Hoffnung umgestaltet wird."[17]

Ich hoffe, dass wir alle an dem so wichtigen Projekt ‚Europa' weiterarbeiten, damit transfigurierte Erinnerungen und Stories der Hoffnung auch in Zukunft unsere Identität formen können. Herzlichen Dank.

[17] *Rowan Williams*: Resurrection. Interpreting the Easter Gospel, London 1982, 32.

Die Stunde der Wahrheit

Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen

Einführung

Nach Gebet, Nachdenken und Meinungsaustausch erheben wir, eine Gruppe christlicher Palästinenser und Palästinenserinnen, mitten aus dem Leiden unseres von Israel besetzten Landes heraus unsere Stimme zu einem Schrei der Hoffnung, wo keine Hoffnung ist, zu einem Schrei, der erfüllt ist vom Gebet und von dem Glauben an Gott, der in Seiner göttlichen Güte über alle Bewohnerinnen und Bewohner dieses Landes wacht. Uns beseelt das Geheimnis der Liebe Gottes zu allen Menschen, das Geheimnis Seiner göttlichen Gegenwart in der Geschichte aller Völker und in besonderer Weise in der Geschichte unseres Landes. Als Christen und Palästinenser verkünden wir unser Wort – ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Warum jetzt?

Weil das tragische Schicksal des palästinensischen Volkes heute ausweglos geworden ist. Die Entscheidungsträger begnügen sich mit Krisenmanagement, anstatt sich der schwierigen Aufgabe zu unterziehen, nach einer Lösung für die Krise zu suchen. Die Herzen der Gläubigen sind erfüllt von Schmerz und von Fragen: Was tut die internationale Gemeinschaft? Was tun die politischen Verantwortlichen in Palästina, in Israel und in der arabischen Welt? Was tut die Kirche? Hier geht es nicht allein um ein politisches Problem. Es geht um eine Politik, die Menschen vernichtet, und das geht die Kirche an.

Wir wenden uns an unsere Brüder und Schwestern, an die Glieder unserer Kirchen in diesem Land. Als Christen und Palästinenser wenden wir uns an unsere politische und religiöse Führung, an unsere palästinensische und an die israelische Gesellschaft, an die Weltgemeinschaft und an unsere christlichen Brüder und Schwestern in den Kirchen in aller Welt.

1. Die Realität

1-1 „Sie sagen: ‚Friede! Friede!' und ist doch nicht Friede" (Jer 6, 14). In diesen Tagen reden alle vom Frieden im Nahen Osten und vom Friedensprozess. Bisher sind das jedoch nur Worte; Realität ist die israelische Besetzung palästinensischer Gebiete, der Verlust unserer Freiheit. Ursächlich dafür ist die folgende Situation:

1-1-1 Die Trennmauer, die auf palästinensischem Gebiet errichtet worden ist, das zu einem großen Teil zu diesem Zweck beschlagnahmt wurde, hat unsere

Städte und Dörfer in Gefängnisse verwandelt und voneinander getrennt und sie zu verstreuten und geteilten Bezirken gemacht. Der Gazastreifen lebt, vor allem nach dem grausamen Krieg, den Israel im Dezember 2008 bis Januar 2009 gegen dieses Gebiet geführt hat, auch weiterhin unter unmenschlichen Bedingungen, unter einer ständigen Blockade und abgeschnitten von den übrigen palästinensischen Gebieten.

1-1-2 Im Namen Gottes und im Namen von Macht stehlen israelische Siedlungen unser Land; sie kontrollieren unsere natürlichen Ressourcen, auch das Wasser und das Ackerland, und damit berauben sie Hunderttausende von Palästinensern und Palästinenserinnen ihrer Rechte und stehen einer politischen Lösung im Wege.

1-1-3 Realität ist die tägliche Demütigung, der wir auf dem Weg zu unseren Arbeitsplätzen, zu Schulen und Krankenhäusern an den Militärkontrollposten ausgesetzt sind.

1-1-4 Realität ist die Trennung von Familien; sie macht das Familienleben für Tausende von Palästinensern unmöglich, vor allem dann, wenn einer der Ehegatten keinen israelischen Personalausweis besitzt.

1-1-5 Die Religionsfreiheit wird erheblich eingeschränkt; der freie Zugang zu den heiligen Stätten wird unter dem Vorwand von Sicherheit verwehrt. Jerusalem und seine heiligen Stätten sind für viele Christen und Muslime aus dem Westjordanland und dem Gazastreifen unerreichbar. Selbst Bewohner Jerusalems sind während der religiösen Feste Einschränkungen ausgesetzt. Und einige der arabischen Geistlichen werden häufig daran gehindert, Jerusalem zu betreten.

1-1-6 Auch die Flüchtlinge gehören zu unserer Realität. Die meisten von ihnen leben immer noch unter unmenschlichen Bedingungen in Lagern. Und obwohl sie das Recht auf Heimkehr haben, warten sie seit Generationen auf ihre Rückkehr. Was soll aus ihnen werden?

1-1-7 Und die Gefangenen? Tausende von Gefangenen, die in israelischen Gefängnissen dahinsiechen, sind Teil unserer Realität. Die Israelis bewegen Himmel und Erde, um einen Gefangenen zu befreien. Doch wann werden die Tausende von palästinensischen Gefangenen ihre Freiheit wiedererlangen?

1-1-8 Jerusalem ist das Herzstück unserer Realität. Es ist Symbol des Friedens und Zeichen des Konflikts zugleich. Während die Trennmauer palästinensische Wohngebiete teilt, werden palästinensische Bürger, Christen und Muslime, weiterhin aus Jerusalem hinausgedrängt. Ihre Personalausweise werden beschlagnahmt und dadurch verlieren sie ihr Bleiberecht in Jerusalem. Ihre Häuser werden zerstört oder enteignet. Jerusalem, die Stadt der Versöhnung, ist zu einer Stadt der Diskriminierung und Ausgrenzung, zu einer Quelle des Streites anstatt des Friedens geworden.

1-2 Teil unserer Realität ist die Missachtung des Völkerrechts und der internationalen Resolutionen durch die Israelis sowie die Untätigkeit der arabischen Welt und der Weltgemeinschaft angesichts dieser Missachtung. Es werden Menschen-

rechte verletzt, aber trotz der vielfältigen Berichte örtlicher und internationaler Menschenrechtsorganisationen besteht das Unrecht fort.

1-2-1 Auch den Palästinensern im Staat Israel, die zwar Bürgerinnen und Bürger sind und als solche Rechte und Pflichten haben, ist historisches Unrecht angetan worden und sie leiden heute immer noch unter einer diskriminierenden Politik. Auch sie warten darauf, in den Genuss ihrer uneingeschränkten Rechte zu kommen und den anderen Bürgern des Staates gleichgestellt zu werden.

1-3 Ein weiteres Element unserer Realität ist die Emigration. Das Fehlen einer Vision oder eines Funkens der Hoffnung auf Frieden und Freiheit drängt junge Menschen, Muslime wie Christen, zur Auswanderung. So wird das Land seiner wichtigsten und kostbarsten Ressource beraubt – seiner ausgebildeten jungen Menschen. Die schrumpfende Zahl der Christen, vor allem in Palästina, gehört zu den gefährlichen Folgen dieses Konflikts. Sie ist auch Folge der lokalen und internationalen Lähmung und Unfähigkeit, zu einer umfassenden Lösung des Problems zu gelangen.

1-4 Dieser Realität gegenüber rechtfertigt Israel seine Aktionen, einschließlich der Besetzung, der kollektiven Bestrafung und aller anderen Formen von Repressalien gegen die Palästinenser, als Selbstverteidigung. Unserer Auffassung nach stellt diese Vorstellung die Realität auf den Kopf. Ja, es gibt palästinensischen Widerstand gegen die Besetzung. Wenn es jedoch keine Besetzung gäbe, gäbe es auch keinen Widerstand, keine Angst und keine Unsicherheit. Das ist unsere Sicht der Dinge. Wir appellieren an die Israelis, die Besetzung zu beenden. Sie werden dann eine neue Welt ohne Angst und Bedrohung entdecken, in der Sicherheit, Gerechtigkeit und Frieden herrschen.

1-5 Die Reaktionen der Palästinenser auf diese Realität waren unterschiedlich. Manche reagierten mit Verhandlungen: das war die offizielle Haltung der Palästinensischen Autoritätsbehörde; doch sie vermochte es nicht, den Friedensprozess voranzutreiben. Manche Parteien begaben sich auf den Weg des bewaffneten Widerstandes. Israel benutzte dies als Vorwand, die Palästinenser des Terrorismus zu bezichtigen, und konnte damit das wahre Wesen des Konfliktes verfälschen, ihn als einen israelischen Krieg gegen den Terrorismus darstellen und nicht als israelische Besetzung, die auf legitimen palästinensischen Widerstand zu ihrer Beendigung stößt.

1-5-1 Der interne Konflikt unter den Palästinensern und die Abtrennung des Gazastreifens von dem übrigen palästinensischen Gebiet verschlimmerten die verhängnisvolle Situation. Dabei ist zu bedenken, dass die Palästinenser zwar untereinander gespalten sind, ein großer Teil der Verantwortung aber der internationalen Gemeinschaft anzulasten ist, denn sie weigerte sich, konstruktiv auf den Willen des palästinensischen Volkes einzugehen, der in dem Ergebnis der demokratischen und gesetzmäßigen Wahlen im Jahre 2006 zum Ausdruck gekommen ist.

Wir wiederholen und bekräftigen erneut, dass unser christliches Wort in dieser Situation ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe inmitten unserer Katastrophe ist.

2. Ein Wort des Glaubens

Wir glauben an Gott, an einen gütigen und gerechten Gott

2-1 Wir glauben an den einen Gott, den Schöpfer des Universums und der Menschheit. Wir glauben an einen gütigen und gerechten Gott, der jedes seiner Geschöpfe liebt. Wir glauben, dass jeder Mensch von Gott nach Seinem Bilde und Ihm gleich geschaffen worden ist und dass jedes Wesen seine Würde der Würde des Allmächtigen verdankt. Wir glauben, dass diese Würde unteilbar und in jeder und jedem von uns gleich ist. Das heißt für uns hier und heute und vor allem in diesem Land, dass Gott uns nicht für Kampf und Streit geschaffen hat, sondern dafür, dass wir zueinander kommen, einander kennen lernen und lieben können und gemeinsam das Land in Liebe und gegenseitigem Respekt aufbauen.

2-1-1 Wir glauben an Gottes ewiges Wort, an Seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, den er der Welt als Heiland gesandt hat.

2-1-2 Wir glauben an den Heiligen Geist, der die Kirche und die ganze Menschheit auf ihrem Weg begleitet. Der Geist hilft uns, die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments zu verstehen und uns hier und jetzt vor Augen zu führen, dass beide zusammengehören. Der Geist tut uns die Offenbarung Gottes für die Menschheit in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft kund.

Wie verstehen wir das Wort Gottes?

2-2 Wir glauben, dass Gott zu den Menschen hier in unserem Land gesprochen hat: „Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt gemacht hat" (Heb 1, 1-2).

2-2-1 Wir christlichen Palästinenserinnen und Palästinenser glauben wie alle Christen in der ganzen Welt, dass Jesus Christus in die Welt gekommen ist, um das Gesetz und die Weissagung der Propheten zu erfüllen. Er ist das A und das O, Anfang und Ende: in seinem Licht und unter der Führung des Heiligen Geistes lesen wir die Heiligen Schriften, denken über sie nach und legen sie aus, wie Jesus Christus sie für die beiden Jünger auf ihrem Weg nach Emmaus ausgelegt hat. Im Evangelium nach Lukas steht geschrieben: „Und er fing an bei Moses und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war" (Lk 24, 27).

2-2-2 Unser Herr Jesus Christus kam in die Welt und verkündigte, dass das Himmelreich nahe herbeigekommen sei. Er löste im Leben und im Glauben der ganzen Menschheit eine Revolution aus. Er brachte „eine neue Lehre" mit (Mk 1, 27), die ein neues Licht auf das Alte Testament, auf die Themen warf, die sich auf unseren christlichen Glauben und unser tägliches Leben beziehen, auf Themen wie die Verheißungen, die Erwählung, das Volk Gottes und das Land. Wir glauben, dass das Wort Gottes ein lebendiges Wort ist, das jede Epoche der Geschichte in einem

neuen Licht erscheinen lässt, und das den christlichen Gläubigen offenbart, was Gott uns hier und heute sagt, und nicht nur, was Gott in der fernen Vergangenheit gesagt haben mag. Deshalb darf das Wort Gottes nicht in steinerne Buchstaben verwandelt werden, die die Liebe Gottes und Seine Fürsorge im Leben der Völker und jedes einzelnen Menschen entstellen. Diesem Irrtum erliegt die fundamentalistische Bibelauslegung, die uns Tod und Zerstörung bringt, wenn das Wort Gottes versteinert und von einer Generation auf die andere als toter Buchstabe tradiert wird. Dieser tote Buchstabe wird in unserer derzeitigen Geschichte als Waffe benutzt, um uns unserer Rechte und unseres Landes zu berauben.

Unser Land hat einen universellen Auftrag

2-3 Wir glauben, dass unser Land einen universellen Auftrag hat. In dieser Universalität erweitert sich die Bedeutung der Verheißungen, des Landes, der Erwählung und des Volkes Gottes und schließt die ganze Menschheit ein – angefangen bei allen Völkern, die in diesem Land wohnen. Im Lichte der Lehren der Heiligen Schrift war die Verheißung des Landes zu keiner Zeit ein politisches Programm, sondern vielmehr der Auftakt zur vollständigen universellen Erlösung. Sie war der Beginn der Vollendung des Reiches Gottes auf Erden.

2-3-1 Gott sandte die Patriarchen, die Propheten und die Apostel mit einem universellen Auftrag für die Welt in dieses Land. Heute haben wir in diesem Land drei Religionen – Judentum, Christentum und Islam. Unser Land ist wie alle Länder auf der Welt Gottes Land. Es ist heilig, weil Gott darin gegenwärtig ist, denn Gott allein ist heilig und Gott allein heiligt. Wir, die wir hier leben, haben die Pflicht, Gottes Willen für dieses Land zu befolgen. Wir haben die Pflicht, es von dem Übel des Krieges zu befreien. Es ist Gottes Land, und deshalb muss es ein Land der Versöhnung, des Friedens und der Liebe sein. Und das ist auch möglich. Gott hat uns als zwei Völker hierher gestellt, und Gott gibt uns, wenn wir es nur aufrichtig wollen, auch die Kraft, zusammenzuleben und Gerechtigkeit und Frieden zu schaffen, das Land wahrhaft in Gottes Land zu verwandeln: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen" (Ps 24, 1).

2-3-2 Unsere Präsenz in diesem Land als christliche und muslimische Palästinenser und Palästinenserinnen ist kein Zufall, sondern ist tief in der Geschichte und Geographie dieses Landes verwurzelt und verbindet uns mit diesem Land so, wie jedes Volk mit dem Land verbunden ist, in dem es lebt. Es war Unrecht, dass wir aus dem Land vertrieben worden sind. Der Westen versuchte, das Unrecht, das Juden in den Ländern Europas erlitten hatten, wiedergutzumachen, aber diese Wiedergutmachung ging auf unsere Kosten in unserem Land. Unrecht sollte korrigiert werden; das Ergebnis war neues Unrecht.

2-3-3 Wir wissen überdies, dass bestimmte Theologen im Westen versuchen, das uns zugefügte Unrecht biblisch und theologisch zu legitimieren. Auf diese Weise werden die Verheißungen Gottes an uns nach ihrer Auslegung zu einer Bedrohung für unsere nackte Existenz. Die „frohe Botschaft" des Evangeliums ist für uns zu

„einem Vorboten des Todes" geworden. Wir appellieren an diese Theologen, noch gründlicher über das Wort Gottes nachzudenken und ihre Auslegung zu korrigieren, damit sie im Wort Gottes eine Quelle des Lebens für alle Völker erkennen können.

2-3-4 Unsere Verbundenheit mit diesem Land ist keine bloße ideologische oder theologische Frage, sondern ein natürliches Recht. Sie ist eine Sache von Leben und Tod. Möglicherweise sind manche Menschen mit uns nicht einverstanden und bezeichnen uns als Feinde, nur weil wir sagen, dass wir als freies Volk in unserem Land leben wollen. Da wir Palästinenser und Palästinenserinnen sind, leiden wir unter Besetzung, und da wir Christinnen und Christen sind, leiden wir an den falschen Auslegungen einiger Theologen. Angesichts dessen ist es unsere Aufgabe, das Wort Gottes als Quelle des Lebens und nicht des Todes zu verteidigen, damit „die frohe Botschaft" das bleibt, was sie ist, „frohe Botschaft" für uns und für alle. Im Angesicht derer, die die Bibel benutzen, um unsere Existenz als christliche und muslimische Palästinenser zu bedrohen, bekräftigen wir unseren Glauben an die Bibel, weil wir wissen, dass das Wort Gottes nicht die Quelle unserer Zerstörung sein kann.

2-4 Deshalb erklären wir, dass jede Benutzung der Bibel zur Legitimierung oder Unterstützung von politischen Optionen und Standpunkten, die auf Unrecht beruhen und die Menschen von Menschen und Völkern von anderen Völkern aufgezwungen werden, die Religion in eine menschliche Ideologie verwandeln und das Wort Gottes seiner Heiligkeit, seiner Universalität und seiner Wahrheit berauben.

2-5 Wir erklären ferner, dass die israelische Besetzung palästinensischen Landes Sünde gegen Gott und die Menschen ist, weil sie die Palästinenser ihrer grundlegenden Menschenrechte beraubt, die ihnen von Gott verliehen worden sind. Sie entstellt das Ebenbild Gottes in dem Israeli, der zum Besatzer geworden ist, und sie entstellt das Ebenbild Gottes in dem Palästinenser, der unter der Besetzung leben muss. Wir erklären, dass jede Theologie, die die Besetzung rechtfertigt und dabei vorgibt, sich auf die Bibel oder auf den Glauben oder die Geschichte zu stützen, von der christlichen Lehre entfernt ist, weil sie im Namen des Allmächtigen Gottes zu Gewalt und zum heiligen Krieg aufruft und Gott temporären menschlichen Interessen unterordnet; damit entstellt sie das Antlitz Gottes in den Menschen, die unter politischem und theologischem Unrecht leben müssen.

2-5-1 Wenn wir also unsere Stimme erheben und das Ende der Besetzung fordern, dann geht es uns nicht nur darum, die verletzte Menschlichkeit und die gedemütigte Menschenwürde der Palästinenser zu heilen, sondern auch darum, die Israelis von der Gewalt der Besetzung zu befreien, die sie den Palästinensern aufzwingen.

3. Hoffnung

3-1 Obwohl es keinen Schimmer einer positiven Entwicklung gibt, bleibt unsere Hoffnung stark. Die gegenwärtige Situation verspricht keine schnelle Lösung und

kein Ende der uns aufgezwungenen Besetzung. Gewiss, die Initiativen, die Konferenzen, die Besuche und die Verhandlungen haben sich vervielfältigt, aber sie haben nicht zu einer Änderung unserer Situation und unseres Leidens geführt. Nicht einmal die von Präsident Obama angekündigte neue Haltung der USA mit dem deutlichen Wunsch nach Beendigung der verhängnisvollen Situation konnte an unserer Lage etwas ändern. Die klare israelische Antwort, die sich jeder Lösung verweigert, lässt keinen Raum für positive Erwartungen. Dennoch bleibt unsere Hoffnung stark, denn sie kommt von Gott. Gott allein ist gütig, allmächtig und voller Liebe, und Seine Güte wird eines Tages den Sieg über das Übel davontragen, dem wir jetzt ausgeliefert sind. Paulus sagt: „Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein? (...) Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? Wie geschrieben steht, ‚Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag'; (...) Denn ich bin gewiss, dass (nichts in der ganzen Schöpfung) uns scheiden kann von der Liebe Gottes" (Röm 8, 31; 35; 36; 39).

Was bedeutet Hoffnung?

3-2 Die Hoffnung, die in uns ist, bedeutet zuallererst und vor allem anderen unseren Glauben an Gott und zum zweiten unsere Erwartung einer besseren Zukunft, allem zum Trotz. Drittens bedeutet Hoffnung nicht, Illusionen nachzujagen – uns ist klar, dass die Befreiung nicht unmittelbar bevorsteht. Hoffnung ist die Fähigkeit, Gott inmitten von Trübsal zu erkennen und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Heiligen Geistes zu sein, der in uns wohnt. Aus dieser Sichtweise gewinnen wir die Kraft, standhaft und fest zu bleiben und auf eine Veränderung unserer heutigen Wirklichkeit hinzuwirken. Hoffnung bedeutet nicht, dem Bösen nachzugeben, sondern vielmehr, uns dagegen aufzulehnen und am Widerstand dagegen festzuhalten. Wir sehen gegenwärtig und für die Zukunft nichts außer Niedergang und Vernichtung. Wir sehen, dass die starke und zunehmende Orientierung auf rassistische Trennung und auf die Auferlegung von Gesetzen, die uns unsere Existenz und unsere Würde streitig machen, die Oberhand gewonnen hat. Wir sehen in der palästinensischen Haltung Verwirrung und Spaltung. Wenn wir uns trotz alledem dieser Realität heute widersetzen und uns intensiv einsetzen, dann kommt die Vernichtung, die am Horizont droht, vielleicht doch nicht über uns.

Zeichen der Hoffnung

3-3 Die Kirche in unserem Land – ihre Führung und ihre Gläubigen – lässt trotz ihrer Schwächen und ihren Spaltungen gewisse Zeichen der Hoffnung erkennen. Unsere Ortsgemeinden sind lebendig, und ihre jungen Menschen sind aktive Apostel der Gerechtigkeit und des Friedens. Neben dem Engagement Einzelner tragen auch die verschiedenen kirchlichen Einrichtungen dazu bei, dass unser Glaube aktiv und präsent im Dienst, im Gebet und in der Liebe zum Ausdruck kommt.

3-3-1 Zu den Zeichen der Hoffnung gehören lokale theologische Zentren, die sich religiösen und sozialen Fragen widmen, und in unseren verschiedenen Kirchen gibt es zahlreiche davon. Wenn auch noch etwas zurückhaltend, zeigt sich bei den Tagungen unserer verschiedenen Kirchenfamilien immer stärker der ökumenische Geist.

3-3-2 Darüber hinaus sind noch die zahlreichen Zusammenkünfte zum interreligiösen Dialog zu nennen, des Dialogs zwischen Christen und Muslimen, an dem sich kirchenleitende Verantwortliche wie auch ein Teil des Volkes beteiligen. Ohne Zweifel ist der Dialog ein langwieriger Prozess; er wird aber vervollständigt durch die täglichen Anstrengungen, denn wir durchleben alle dasselbe Leid und hegen dieselben Erwartungen. Auch zwischen den drei Religionen – Judentum, Christentum und Islam – gibt es einen Dialog, und es finden verschiedene Dialogtagungen auf akademischer oder gesellschaftlicher Ebene statt. Sie alle bemühen sich darum, die Mauern niederzureißen, die uns durch die Besetzung auferlegt werden, und uns einer verzerrten Wahrnehmung von Menschen im Herzen ihrer Brüder und Schwestern zu widersetzen.

3-3-3 Zu den wichtigsten Zeichen der Hoffnung gehört die Beharrlichkeit der Generationen, ihr Glaube an die Gerechtigkeit ihrer Sache und die Aufrechterhaltung der Erinnerung, die die „Nakba" (Katastrophe) und ihre Bedeutung nicht in Vergessenheit geraten lässt. Ebenso wichtig sind das wachsende Bewusstsein in vielen Kirchen überall in der Welt und ihr Wunsch, die Wahrheit darüber zu erfahren, was hier geschieht.

3-3-4 Alledem, was wir genannt haben, ist hinzuzufügen, dass wir eine Entschlossenheit bei vielen Menschen wahrnehmen, den Hass der Vergangenheit zu überwinden und bereit zu sein für Versöhnung, sobald die Gerechtigkeit wiederhergestellt ist. Die Öffentlichkeit wird sich zunehmend bewusst, dass die politischen Rechte der Palästinenser wiederhergestellt werden müssen, und es gibt jüdische und israelische Stimmen, die diese Forderungen mit Zustimmung der internationalen Gemeinschaft unterstützen. Diesen Kräften, die sich für Gerechtigkeit und Versöhnung einsetzen, ist es allerdings noch nicht gelungen, die ungerechte Situation zu verändern, aber sie haben einen gewissen Einfluss und können möglicherweise die Leidenszeit abkürzen und die Zeit der Versöhnung eher anbrechen lassen.

Der Auftrag der Kirche

3-4 Unsere Kirche ist eine Kirche von Menschen, die beten und dienen. Ihr Gebet und ihr Dienst sind prophetisch; sie tragen die Stimme Gottes in die Gegenwart und in die Zukunft. Alles, was in unserem Land geschieht, alle die hier leben, alle Leiden und Hoffnungen, alles Unrecht und alle Bemühungen um ein Ende des Unrechts sind wichtige Anliegen der Gebete unserer Kirche und des Dienstes aller ihrer Einrichtungen. Gott sei Dank, dass unsere Kirche ihre Stimme gegen das Unrecht erhebt, obwohl manche Menschen es lieber sähen, wenn sie schwiege und sich allein ihren religiösen Übungen hingäbe.

3-4-1 Die Kirche hat einen prophetischen Auftrag, nämlich mutig, ehrlich und liebevoll das Wort Gottes in ihrem jeweiligen Umfeld und inmitten des Tagesgeschehens auszusprechen. Wenn sie Partei ergreift, dann ist ihr Platz an der Seite der Unterdrückten, wie Christus, unser Herr, an der Seite jedes armen Menschen und jedes Sünders stand und sie zur Buße, zum Leben und zur Wiederherstellung ihrer Würde aufrief, die ihnen von Gott verliehen worden war und die ihnen niemand nehmen darf.

3-4-2 Die Kirche hat den Auftrag, das Reich Gottes zu verkündigen, ein Reich der Gerechtigkeit, des Friedens und der Menschenwürde. Als lebendige Kirche sind wir berufen, Zeugnis von der Güte Gottes und von der Würde des Menschen abzulegen. Wir sind berufen, zu beten und unsere Stimme laut zu erheben, wenn wir eine neue Gesellschaft ankündigen, in der Menschen auf ihre eigene Würde und auf die Würde ihrer Widersacher vertrauen. Wir leben zwar unter einer Besatzungsmacht und fordern, dass unsere Widersacher dem Unrecht, das sie verursachen, ein Ende machen, gleichzeitig erkennen wir aber in ihnen Menschen, denen Gott ebenso wie uns Würde verliehen hat, die von Gottes Würde herrührt.

3-4-3 Unsere Kirche weist auf das Reich hin, das an kein irdisches Reich gebunden werden kann. Jesus sagte vor Pilatus, dass er tatsächlich König sei, aber „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh 18, 36). Und Paulus sagt: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede in dem Heiligen Geist" (Röm 14, 17). Deshalb darf keine Religion ein ungerechtes politisches System begünstigen oder unterstützen, sondern sie muss vielmehr Gerechtigkeit, Wahrheit und Menschenwürde fördern. Sie muss alles tun, um politische Systeme, unter denen Menschen Unrecht leiden und die Menschenwürde verletzt wird, auf den rechten Weg zurückzubringen. Das Reich Gottes auf Erden ist an keine politische Orientierung gebunden, denn es ist größer und umfassender als einzelne politische Systeme.

3-4-4 Jesus Christus spricht: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch" (Luk 17, 21). Dieses Reich, das mitten unter uns und in uns ist, ist die Weiterentwicklung des Geheimnisses der Erlösung. Es ist die Gegenwart Gottes unter uns und unsere Wahrnehmung dieser Gegenwart in allem, was wir tun und sagen. In dieser göttlichen Gegenwart müssen wir alles, was in unseren Kräften steht, tun, um diesem Land Gerechtigkeit zu verschaffen.

3-4-5 Die harten Bedingungen, unter denen die palästinensische Kirche gelebt hat und noch immer lebt, haben die Kirche gezwungen, sich ihres Glaubens zu vergewissern und ihre Berufung deutlicher zu erkennen. Wir haben uns gründlich mit unserer Berufung auseinandergesetzt und sind uns ihrer inmitten des Leidens und der Schmerzen deutlicher bewusst geworden: heute bezeugen wir die Kraft der Liebe, anstatt der Rache, eine Kultur des Lebens, anstatt einer Kultur des Todes. Das ist für uns, für die Kirche und für die Welt eine Quelle der Hoffnung.

3-5 Quelle unserer Hoffnung ist die Auferstehung. Wie Christus auferstanden ist und den Sieg über den Tod und das Böse davongetragen hat, so können auch wir, kann jeder einzelne Mensch, der in diesem Land lebt, das Übel des Krieges über-

winden. Wir werden eine bekennende, standhafte und aktive Kirche im Land der Auferstehung bleiben.

4. Liebe

Das Liebesgebot

4-1 Christus, unser Herr, sagt: „Liebt euch untereinander, wie ich euch geliebt habe" (Joh 13, 34). Er hat uns gezeigt, wie wir unsere Feinde lieben und mit ihnen umgehen sollen: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben' und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch, liebet eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. (...) Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mt 5, 43-48). Bei Paulus heißt es: „Vergeltet niemand Böses mit Bösem" (Röm 12, 17). Und Petrus sagt: „Vergeltet nicht Böses mit Bösem oder Scheltwort mit Scheltwort, sondern segnet vielmehr, weil ihr dazu berufen seid, dass ihr den Segen ererbt" (1 Petr 3, 9).

Widerstand

4-2 Diese Worte sind eindeutig. Liebe ist das Gebot Christi, unseres Herrn, an uns, und es gilt für Freunde wie für Feinde. Das muss klar sein, da wir uns in einer Lage befinden, in der wir dem Bösen jedweder Art entgegentreten müssen.

4-2-1 Liebe erkennt in jedem Menschen das Antlitz Gottes. Jeder Mensch ist mein Bruder oder meine Schwester. Das Antlitz Gottes in jedem Menschen erkennen, bedeutet jedoch nicht, das Böse oder die Aggression des anderen hinzunehmen. Die Liebe bemüht sich vielmehr, das Böse zurechtzurücken und der Aggression Einhalt zu gebieten. Das Unrecht, unter dem das palästinensische Volk lebt, d.h. die israelische Besetzung, ist ein Übel und eine Sünde, denen entgegengetreten werden muss und die beseitigt werden müssen. Die Verantwortung dafür liegt zuallererst bei den Palästinensern selbst, die unter der Besetzung leben. Denn die christliche Liebe mahnt uns zum Widerstand gegen die Besetzung. Die Liebe bezwingt jedoch das Böse, indem sie den Weg der Gerechtigkeit einschlägt. Aber auch die Weltgemeinschaft ist verantwortlich, weil heute das Völkerrecht die Beziehungen unter den Völkern regelt. Schließlich tragen diejenigen, die das Unrecht tun, die Verantwortung dafür, sich selbst vom Bösen, das in ihnen ist, und vom Unrecht, das sie anderen zufügen, zu lösen.

4-2-2 Wenn wir auf die Geschichte der Nationen schauen, sehen wir viele Kriege und viel kriegerischen Widerstand gegen den Krieg, viel gewaltsamen Widerstand gegen Gewalt. Das palästinensische Volk hat denselben Weg wie andere Völker beschritten, vor allem in den ersten Phasen seines Kampfes gegen die israelische Besetzung. Es hat aber auch, vor allem während der ersten Intifada, einen fried-

lichen Kampf geführt. Es ist uns bewusst, dass alle Völker einen neuen Weg für ihre gegenseitigen Beziehungen und zur Lösung ihrer Konflikte finden müssen. Die Wege der Gewalt müssen Wegen des Friedens weichen. Das gilt ganz besonders für die Völker, die militärisch stark und mächtig genug sind, um dem Schwächeren ihr Unrecht aufzuzwingen.

4-2-3 Wir meinen, dass wir als Christen gegen die israelische Besetzung Widerstand leisten müssen. Widerstand ist für Christen ein Recht und eine Pflicht, doch das Grundprinzip ihres Widerstandes ist die Liebe. Es muss sich daher um einen kreativen Widerstand handeln, das heißt, es müssen menschliche Wege gefunden werden, die die Menschlichkeit des Feindes ansprechen. Im Antlitz des Feindes die Würde Gottes zu sehen und im aktiven Widerstand nur solche Positionen zuzulassen, in denen sich diese Vision widerspiegelt, ist der wirksamste Weg, die Unterdrückung zu beenden und den Unterdrücker zu zwingen, von seiner Aggression abzulassen; auf diese Weise kann das erwünschte Ziel erreicht werden: das Land, die Freiheit, die Würde und die Unabhängigkeit wiederzuerlangen.

4-2-4 Christus, unser Herr, hat uns ein Beispiel gegeben, dem wir nacheifern müssen. Wir müssen dem Bösen widerstehen; aber er hat uns auch gelehrt, dass wir dem Bösem nicht mit Bösem widerstehen sollen. Das ist ein schwieriges Gebot, vor allem, wenn der Gegner entschlossen ist, sich durchzusetzen und unser Bleiberecht in diesem Land zu leugnen. Es ist ein schwieriges Gebot, aber es muss unbedingt befolgt werden, auch angesichts der deutlichen Erklärungen der Besatzungsbehörden, die uns das Existenzrecht verweigern, und der vielfältigen Rechtfertigungsversuche dieser Behörden, die ihr Besatzungsregime über uns aufrechterhalten wollen.

4-2-5 Der Widerstand gegen das Übel der Besetzung ist demnach eingebettet in die christliche Liebe, die das Böse ablehnt und wiedergutmacht. Sie widersteht dem Bösen in allen seinen Formen mit Methoden, die dem Grundsatz der Liebe entsprechen, und setzt alle Kräfte in Bewegung, um Frieden zu stiften. Wir können auch durch zivilen Ungehorsam Widerstand leisten. Wir sollen nicht Widerstand leisten, indem wir Tod bringen, sondern vielmehr, indem wir das Leben schützen Wir haben Hochachtung vor allen, die ihr Leben für unsere Nation hingegeben haben, und sagen, dass jeder Bürger bereit sein muss, sein Leben, seine Freiheit und sein Land zu verteidigen.

4-2-6 Die zivilen Organisationen der Palästinenser, aber auch die internationalen Organisationen, die Nichtregierungsorganisationen wie auch eine Reihe von religiösen Institutionen appellieren an Einzelne, Gesellschaften und Staaten, sich für den Rückzug von Investitionen und für Boykottmaßnahmen der Wirtschaft und des Handels gegen alle von der Besatzung hergestellten Güter einzusetzen. Wir sehen darin die Befolgung des Grundsatzes des friedlichen Widerstandes. Diese anwaltschaftlichen Kampagnen müssen mutig vorangetrieben werden und dabei offen und aufrichtig erklären, dass ihr Ziel nicht Rache, sondern die Beseitigung des bestehenden Übels, die Befreiung der Täter und der Opfer des Unrechts ist. Ziel ist die Befreiung beider Völker von den extremistischen Positionen der verschiedenen

israelischen Regierungen und die Erlangung von Gerechtigkeit und Versöhnung für beide Seiten. In diesem Geiste und mit dieser Zielrichtung werden wir vielleicht die lang ersehnte Lösung unserer Probleme erreichen; das ist schließlich auch in Südafrika und von vielen anderen Befreiungsbewegungen in der ganzen Welt erreicht worden.

4-3 Mit unserer Liebe werden wir das Unrecht überwinden und das Fundament für eine neue Gesellschaft für uns und für unsere Gegner legen. Unsere und ihre Zukunft gehören zusammen. Entweder wird der Zyklus der Gewalt beide Seiten vernichten oder der Friede wird beiden Seiten zugute kommen. Wir appellieren an Israel, von seinem Unrecht gegen uns abzulassen und die Realität der Besetzung nicht länger unter dem Vorwand zu verfälschen, es sei ein Kampf gegen den Terrorismus. Die Wurzeln des „Terrorismus" liegen in dem menschlichen Unrecht, das uns angetan wird, und in dem Übel der Besetzung. Beides muss aufhören, wenn die ehrliche Absicht besteht, den „Terrorismus" zu beseitigen. Wir appellieren an das Volk von Israel, unsere Partner in unseren Bemühungen um Frieden und nicht in dem unendlichen Zyklus der Gewalt zu sein. Lasst uns gemeinsam dem Bösen widerstehen, dem Bösen der Besetzung und dem teuflischen Zyklus der Gewalt!

5. Unser Wort an unsere Brüder und Schwestern

5-1 Wir alle sind auf einem Weg, der blockiert ist, und stehen vor einer Zukunft, die nur Leid verheißt. Unser Wort an alle unsere christlichen Brüder und Schwestern ist ein Wort der Hoffnung, der Geduld, der Standhaftigkeit und des Bemühens um eine bessere Zukunft. Unser Wort lautet: Wir alle haben in diesem Land eine Botschaft auszurichten und werden sie auch weiter ausrichten, den Dornen, dem Blut und den täglichen Schwierigkeiten zum Trotz. Wir setzen unsere Hoffnung auf Gott, der uns zu Seiner Zeit Befreiung gewähren wird. Gleichzeitig werden wir auch weiterhin im Einklang mit Gott und mit Gottes Willen daran arbeiten, aufzubauen, dem Bösen zu widerstehen und den Tag der Gerechtigkeit und des Friedens näher rücken zu lassen.

5-2 Wir sagen unseren christlichen Brüdern und Schwestern: Dies ist eine Zeit der Umkehr. Umkehr führt uns zurück in die Gemeinschaft der Liebe mit allen, die leiden, mit den Gefangenen, mit den Verwundeten, mit denen, die unter vorübergehenden oder ständigen Behinderungen leiden, mit den Kindern, die ihrer Kindheit beraubt sind, mit denen, die einen geliebten Menschen beweinen. Die Gemeinschaft der Liebe sagt jedem Gläubigen im Geist und in der Wahrheit: Wenn mein Bruder gefangen ist, dann bin auch ich gefangen; wenn sein Haus zerstört wird, wird auch mein Haus zerstört; wenn mein Bruder umgebracht wird, dann werde auch ich umgebracht. Wir stehen vor denselben Herausforderungen und teilen miteinander alles, was geschieht und was geschehen wird. Vielleicht haben wir als Einzelne oder als Oberhäupter unserer Kirche geschwiegen, wo wir unsere Stimme hätten erheben, das Unrecht hätten verurteilen und das Leiden hätten teilen sollen. Dies ist eine Zeit der Buße für unser Schweigen, für unsere Gleichgültigkeit, für

unsere mangelnde Gemeinschaft, weil wir unserem Auftrag in diesem Land nicht treu geblieben sind und ihn verraten haben oder weil wir nicht genug nachgedacht oder getan haben, um eine neue, ganzheitliche Vision zu finden. So sind wir voneinander getrennt geblieben, haben unser Zeugnis verleugnet und unser Wort geschwächt. Es ist eine Zeit der Buße für unsere übermäßige Sorge um den Bestand der eigenen Institution, manchmal sogar auf Kosten unseres Auftrags, was zur Folge hatte, dass die prophetische Stimme, die den Kirchen vom Geist gegeben worden ist, stumm geblieben ist.

5-3 Wir appellieren an die Christen, in dieser Zeit der Prüfung standzuhalten, wie wir es durch die Jahrhunderte hindurch getan haben, während Staaten und Regierungen kamen und gingen. Seid geduldig, standhaft und voller Hoffnung, damit ihr die Herzen aller unserer Brüder und Schwestern mit Hoffnung erfüllen könnt, die in derselben Prüfung stehen. „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist" (1 Petr 3, 15). Handelt, und wenn es mit der Liebe vereinbar ist, habt teil an den Opfern, die der Widerstand von euch fordert, um eure gegenwärtige Mühsal zu überwinden.

5-4 Wir sind nur Wenige, aber wir haben eine starke und wichtige Botschaft. Unser Land braucht dringend Liebe. Unsere Liebe ist eine Botschaft an Muslime und Juden, aber auch an die ganze Welt.

5-4-1 Unsere Botschaft an die Muslime ist eine Botschaft der Liebe und für das Zusammenleben, ein Appell, dem Fanatismus und Extremismus abzuschwören. Sie ist auch eine Botschaft an die Welt, dass Muslime nicht als Feinde abgestempelt oder als Terroristen karikiert werden dürfen, sondern dass man mit ihnen in Frieden leben und den Dialog mit ihnen suchen soll.

5-4-2 Unsere Botschaft an die Juden lautet: Wir haben uns bekämpft und kämpfen auch heute noch gegeneinander, aber wir können auch lieben und miteinander zusammenleben. Wir können unser politisches Leben, in all seiner Komplexität, nach dem Grundprinzip der Liebe und ihrer Kraft organisieren, wenn erst einmal die Besetzung beendet und die Gerechtigkeit wiederhergestellt ist.

5-4-3 Das Wort des Glaubens sagt allen, die politisch tätig sind: Die Menschen sind nicht zum Hass geschaffen worden. Hassen ist nicht erlaubt, und auch Töten oder Getötetwerden ist nicht erlaubt. Die Kultur der Liebe ist die Kultur, einander anzunehmen. Dadurch vervollkommnen wir uns selbst, und dadurch legen wir die Fundamente der Gesellschaft.

6. Unser Wort an die Kirchen der Welt

6-1 Unser Wort an die Kirchen der Welt ist zunächst ein Wort des Dankes für die Solidarität, die sie uns in Worten, Taten und in ihrer Präsenz unter uns zuteil werden lassen. Es ist ein Wort der Anerkennung für die vielen Kirchen und Christen, die unsere Forderung nach dem Recht des palästinensischen Volkes auf Selbstbestimmung unterstützen. Es ist eine Botschaft der Solidarität mit Christen und Kirchen, die leiden, weil sie für Recht und Gerechtigkeit eintreten.

Es ist aber auch ein Ruf zur Umkehr, zur Korrektur fundamentalistischer theologischer Positionen, die gewisse ungerechte politische Optionen in Bezug auf das palästinensische Volk unterstützen. Es ist ein Aufruf, sich an die Seite der Unterdrückten zu stellen und das Wort Gottes als frohe Botschaft an alle zu bewahren, anstatt es in eine Waffe zu verwandeln, mit der die Unterdrückten getötet werden. Das Wort Gottes ist ein Wort der Liebe zu Seiner ganzen Schöpfung. Gott ist nicht der Verbündete einer Seite gegen eine andere, und auch nicht der Gegner des einen gegenüber dem anderen. Gott ist der Herr aller, er liebt alle, er fordert Gerechtigkeit von allen und gab uns allen dieselben Gebote. Wir bitten unsere Schwesterkirchen, keinen theologischen Deckmantel für das Unrecht anzubieten, unter dem wir leiden, oder über die Sünde der Besetzung, die uns aufgezwungen worden ist. Unsere Frage an unsere Brüder und Schwestern in den Kirchen heute lautet: Könnt ihr uns helfen, unsere Freiheit zurückzuerlangen? Denn das ist die einzige Möglichkeit, beiden Völkern zu Gerechtigkeit, Frieden, Sicherheit und Liebe zu verhelfen.

6-2 Um Verständnis für unsere Wirklichkeit zu wecken, sagen wir den Kirchen: Kommt und seht! Wir werden unsere Aufgabe erfüllen und euch die Wahrheit über unsere Wirklichkeit erzählen und wir werden euch als Pilger empfangen, die zu uns kommen, um zu beten, und die eine Botschaft des Friedens, der Liebe und der Versöhnung bringen. Ihr werdet die Wirklichkeit und die Menschen dieses Landes, Palästinenser und Israelis gleichermaßen, kennen lernen.

6-3 Wir verurteilen alle Formen von Rassismus, gleichviel, ob religiös oder ethnisch begründet, einschließlich Antisemitismus und Islamfeindlichkeit, und wir appellieren an euch, ihn ebenfalls zu verurteilen und ihm entgegenzutreten, wo und in welcher Form auch immer er auftritt. Gleichzeitig appellieren wir an euch, ein Wort der Wahrheit zur israelischen Besetzung palästinensischen Landes zu sagen und eure Haltung an der Wahrheit auszurichten. Wie wir bereits gesagt haben, halten wir Boykottmaßnahmen und den Abzug von Investitionen für friedliche Werkzeuge, um Gerechtigkeit, Frieden und Sicherheit für alle zu erreichen.

7. Unser Wort an die internationale Gemeinschaft

7-1 Unser Wort an die Weltgemeinschaft lautet: Beendet die „Doppelmoral" und besteht darauf, dass die internationalen Resolutionen zur Palästinafrage auf alle Parteien angewendet werden. Die selektive Anwendung des Völkerrechts birgt die Gefahr in sich, uns dem Gesetz des Dschungels preiszugeben. Sie legitimiert die Forderungen bestimmter bewaffneter Gruppen und suggeriert, dass die internationale Gemeinschaft allein die Logik der Gewalt versteht. Deshalb fordern wir, wie bereits erwähnt, eine Reaktion auf das, was die zivilen und religiösen Institutionen vorgeschlagen haben: nämlich endlich ein System wirtschaftlicher Sanktionen und Boykottmaßnahmen gegen Israel einzuleiten. Wir wiederholen noch einmal: das ist nicht Rache, sondern vielmehr ein ernsthafter Schritt zur Verwirklichung eines gerechten und dauerhaften Friedens, durch den die Besetzung palästinensischer und

anderer arabischer Gebiete durch Israel beendet und Sicherheit und Frieden für alle gewährleistet werden sollen.

8. An die jüdische und an die muslimische religiöse Führung

8. Schließlich appellieren wir an die jüdische und muslimische religiöse und geistliche Führung, mit der wir die Vision teilen, dass jeder Mensch von Gott geschaffen ist und die gleiche menschliche Würde erhalten hat. Das erlegt allen von uns die Verpflichtung auf, die Unterdrückten und die ihnen von Gott verliehene Würde zu verteidigen. Lasst uns gemeinsam versuchen, die politischen Positionen hinter uns zu lassen, die bislang gescheitert sind und immer wieder auf den Weg des Scheiterns und des Leidens führen werden.

9. Ein Appell an unser palästinensisches Volk und an die Israelis

9-1 Es ist der Appell, in jedem seiner Geschöpfe das Antlitz Gottes zu erkennen und die Schranken der Furcht oder der Rasse zu überwinden, um einen konstruktiven Dialog anzubahnen und aus dem Teufelskreis nie endender Manöver herauszukommen, die das Ziel haben, den Status quo zu erhalten. Wir rufen dazu auf, eine gemeinsame Vision zu suchen, die sich auf Gleichberechtigung und Teilen gründet und nicht auf Überlegenheitsansprüche, auf die Negierung des anderen oder auf Aggressionen unter dem Vorwand der Angst und der Sicherheit. Wir sagen: Liebe und gegenseitiges Vertrauen sind möglich. Deshalb ist auch Friede, ist endgültige Versöhnung möglich. Auf diese Weise können Gerechtigkeit und Sicherheit für alle Seiten erreicht werden.

9-2 Von großer Bedeutung ist die Bildung. Bildungsprogramme müssen helfen, einander richtig kennen zu lernen, anstatt einander nur durch das Prisma des Konflikts, der Feindschaft oder des religiösen Fanatismus zu sehen. Die heutigen Bildungsprogramme sind von Feindschaft vergiftet. „Ihr kennt uns nicht und wir kennen euch nicht", könnten Israelis und Palästinenser gleichermaßen zueinander sagen. Es ist die Zeit für eine neue Bildungsarbeit gekommen, die es uns ermöglicht, in dem anderen das Antlitz Gottes zu sehen, und die uns klar macht, dass wir fähig sind, einander zu lieben und gemeinsam an einer Zukunft in Frieden und Sicherheit zu bauen.

9-3 Der Versuch, den Staat zu einem religiösen – jüdischen oder islamischen – Staat zu machen, nimmt ihm seine Bewegungsfreiheit, zwängt ihn in enge Grenzen und verwandelt ihn in einen Staat, der Diskriminierung und Ausgrenzung praktiziert und die einen Bürgerinnen und Bürger gegenüber den anderen privilegiert. Wir appellieren an beide, die religiösen Juden und die religiösen Muslime: Macht den Staat zu einem Staat für alle seine Bürger und Bürgerinnen, der auf der Achtung der Religion, aber auch der Gleichberechtigung, der Gerechtigkeit, der Freiheit sowie der Respektierung des Pluralismus gegründet ist, und nicht auf der Herrschaft einer Religion oder einer zahlenmäßigen Mehrheit.

9-4 Den palästinensischen Verantwortlichen sagen wir: Die derzeitigen Spaltungen schwächen uns alle und verursachen zusätzliches Leid. Nichts kann diese Spaltungen rechtfertigen. Zum Wohle des Volkes, das wichtiger ist als das der politischen Parteien, muss die Spaltung ein Ende haben. Wir appellieren an die Weltgemeinschaft, diesen Einigungsprozess zu unterstützen und den in Freiheit ausgedrückten Willen des palästinensischen Volkes zu respektieren

9-5 Das Fundament unserer Vision und unseres ganzen Lebens ist Jerusalem. Dieser Stadt hat Gott in der Geschichte der Menschheit eine ganz besondere Bedeutung beigemessen. Alle Menschen sind auf dem Weg in diese Stadt – wo sie sich in Freundschaft und Liebe und in der Gegenwart des einen Gottes nach der Vision des Propheten Jesaja zusammenfinden werden: „Es wird zur letzten Zeit der Berg, da des Herrn Haus ist, fest stehen, höher als alle Berge und über alle Hügel erhaben, und alle Heiden werden herzulaufen. (...) Und er wird richten unter den Heiden und zurechtweisen viele Völker. Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Denn es wird kein Volk wider das andere das Schwert erheben, und sie werden hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen" (Jes 2, 2-5). Jede politische Lösung muss sich auf diese prophetische Vision stützen sowie auf die internationalen Resolutionen im Blick auf Jerusalem, in dem heute zwei Völker und drei Religionen leben. Diese Frage muss der erste Verhandlungspunkt sein, denn die Anerkennung Jerusalems als heiliger Stadt und ihrer Botschaft wird eine Quelle der Inspiration für die Lösung des Gesamtproblems sein, das weitgehend ein Problem gegenseitigen Vertrauens und der Fähigkeit ist, in diesem Land Gottes ein neues Land zu schaffen.

10. Hoffnung und Glaube an Gott

10-1 Obwohl es keine Hoffnung gibt, schreien wir unsere Hoffnung heraus. Wir glauben an Gott, an den gütigen und gerechten Gott. Wir glauben, dass am Ende Seine Güte den Sieg über das Böse des Hasses und des Todes davontragen wird, die noch immer in unserem Land herrschen. Wir werden hier „ein neues Land" und „einen neuen Menschen" entdecken, der imstande ist, sich im Geiste der Liebe zu allen seinen Brüdern und Schwestern zu erheben.

Übersetzung aus dem Englischen: Sprachendienst des ÖRK

Die Verfasser und Verfasserinnen des Aufrufs:
Patriarch Michel Sabbah, Bischof Dr. Munib Younan, Erzbischof Theodosios Atallah Hanna, Pfarrer Dr. Jamal Khader, Pfarrer Dr. Rafiq Khoury, Pfarrer Dr. Mitri Raheb, Pfarrer Dr. Naim Ateek, Pfarrer Dr. Yohana Katanacho, Fr. Fadi Diab, Dr. Jiries Khoury, Frau Sider Daibes, Frau Nora Kort, Frau Lucy Thaljieh, Herr Nidal Abu Zulof, Herr Yusef Daher, Herr Rifat Kassis – Koordinator der Initiative

Das sog. „Kairos-Dokument" der Christen in Palästina

Versuch einer differenzierten Würdigung

Ein Hilfeschrei angesichts der trostlosen Realität

Das Wort der Palästinensischen Kirchen „Die Stunde der Wahrheit" macht betroffen. Es versteht sich selbst als „Schrei der Hoffnung, wo keine Hoffnung ist" und tatsächlich ist die Situation, unter der die Menschen in Palästina derzeit leben müssen, mehr als trostlos. Natürlich ist die Beschreibung der Realität zu Beginn des Papiers einseitig und stellenweise ergänzungswürdig. Aber eine ausgewogene, emotionslose Abhandlung kann man von einem Volk, das seit Jahrzehnten unter Besatzungsrecht leben muss, nicht erwarten. Das muss auch anerkennen, wer wie ich den Weg der Palästinenser, insbesondere der politischen Führung in den letzten Jahren, mit wachsender Besorgnis beobachtet. Die täglichen Demütigungen, die Einschränkungen der Bewegungsfreiheit durch Straßenkontrollen, Mauern und Zäune sind bittere Realität. Wer sie wie ich schon selbst aus der Nähe miterlebt hat, kann diesen Hilfeschrei nicht einfach beiseite schieben mit dem Hinweis, die Palästinenser seien an ihrem Schicksal selbst schuld. Auch wenn sie in den letzten Jahrzehnten selten eine Chance verpasst haben, eine Chance zu verpassen – am tragischsten aus dem Rückblick vielleicht die Ablehnung des Friedensangebots von Camp David –, so leiden sie gegenwärtig doch auch unter Faktoren, die sich weitgehend ihrem Einfluss entziehen und die ein berechtigtes Gefühl der Wut und Ohnmacht zurücklassen. Nach dem Waffengang in Gaza, der unzählige unschuldige Opfer forderte, und dessen Folgen noch lange nicht verschmerzt sind, fühlt sich das palästinensische Volk von der Weltöffentlichkeit verraten. Gerade die jungen und gebildeten Menschen sehen für sich oft keine andere Chance mehr, als das Land zu verlassen. Der Aderlass der christlichen Gemeinden in Palästina ist beträchtlich. Kein Wunder also, dass die Kirchen einen verzweifelten Appell an ihre Glaubensgeschwister in der Ökumene richten, ihnen in dieser schwierigen Lage an die Seite zu treten.

Überwindung ideologischer Sackgassen

Doch wie kann das geschehen? Sicher nicht so, dass wir uns zu unkritischer Übernahme ihrer Einschätzungen und Forderungen hinreißen lassen. Was das palästinensische Volk von uns Christen in Europa braucht – gerade von solchen Christen, die Einblick auch in die jüdische Seite haben – ist eine ehrliche Analyse dessen, was mittel- und langfristig geeignet sein könnte, ihre prekäre Lage zu verbessern. Dazu gehört auch zu benennen, wo sich die Palästinenser noch immer

(oder immer mehr?) in ideologische Sackgassen verrennen, die ihrer Sache am Ende eher Schaden als Nutzen bringen.

Lebenshingabe für das Vaterland?

Was der palästinensischen Sache sicher nicht dient, wäre der Versuch, den Konflikt gegen Israel mit Waffen führen zu wollen. Insofern kann man nur ausdrücklich begrüßen, wenn das „Kairos-Papier" an mehreren Stellen zur Gewaltfreiheit aufruft und beim Appell zur Liebe auch den israelischen Besatzer mit einschließt. Doch wenn in Teil 1-5 vom „legitimen palästinensischen Widerstand" die Rede ist, hat der Leser das ungute Gefühl, dass das auch „den Weg des bewaffneten Widerstandes", von dem noch ein Satz vorher die Rede ist, mit einschließen könnte. Auch widerstrebt mir, wenn evangelische Christen ihre „Hochachtung vor allen, die ihr Leben für unsere Nation hingegeben haben", zum Ausdruck bringen. Haben die Kirchen nicht lange genug ihre Kinder dem Götzen Vaterland geopfert? Mit Dankbarkeit registriere ich, wenn man einer „Kultur des Lebens anstatt einer Kultur des Todes" (3-4-5) das Wort redet, frage mich aber gleichzeitig, warum man das Land zu „eine(r) Sache von Leben und Tod" (2-3-4) hochstilisieren muss. Dieses Pathos erinnert allzu sehr an eine Märtyrertheologie, die den Einsatz des eigenen Lebens für die vermeintlich gerechte Sache verlangt.

Ohne Besatzung keine Probleme?

Die Verurteilung der seit vielen Jahrzehnten andauernden Besatzung kann ich nachvollziehen. Es geht nicht an, dass nationalreligiöse Gruppierungen in Israel hier gegen jedes Völkerrecht auf Zeit spielen und Fakten schaffen, die nicht wieder rückgängig zu machen sind. Auch der befristete Baustopp der Regierung Netanjahu ist halbherzig und wird durch die vielen Ausnahmegenehmigungen entwertet.[1] Ist es andererseits aber wirklich so, wie die palästinensischen Kirchen schreiben, dass es ohne Besatzung „auch keinen Widerstand, keine Angst und keine Unsicherheit" (1-4) gäbe? Hier werden die inneren Konflikte der Palästinenser, die an anderer Stelle durchaus anklingen (etwa in 1-5-1), in unzulässiger Weise verharmlost. Erinnert man sich etwa nicht mehr an die bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Fatah- und Hamas-Anhänger mit Hunderten von Toten und Verletzten?[2]

Und was ist mit der Bedrohung der Christen in Palästina, die von radikalen Muslimen ausgeht? Die Angst vor Repressalien ist offenbar so groß, dass man sich darüber nur hinter vorgehaltener Hand zu sprechen traut. Als der SWR 2006 im deutschen Fernsehen darüber berichten wollte, bat man den Sender auf die Ausstrahlung der Reportage zu verzichten, „um nicht noch Öl ins Feuer zu gießen",

[1] Der am 25.11.2009 beschlossene Baustopp ist auf zehn Monate befristet und schließt Ostjerusalem ausdrücklich aus. Vor diesem Datum begonnene Bauvorhaben sind von dem Beschluss nicht betroffen und können zu Ende geführt werden.

[2] Vgl. dazu http://de.wikipedia.org/wiki/Fatah-Hamas-Konflikt.

wie es damals hieß.[3] Die Interviewpartner, die das Problem zu freizügig benannten, mussten damals um ihr Leben fürchten.

Wer unserer christlichen Geschwister beklagt die zahllosen Lynchmorde, mit denen Palästinenser immer wieder „bestraft" werden, wenn sie mit den israelischen Besatzern kollaborieren?[4] Fördern diese etwa nicht Angst und Unsicherheit?

Natürlich leidet die Wirtschaft der palästinensischen Autonomiegebiete, insbesondere des Gaza-Steifens, unter der Blockade durch die Israelis. Aber auch in ökonomischer Hinsicht ginge es Palästina ohne Zweifel besser, wenn die nicht unbeträchtlichen internationalen Hilfeleistungen ausnahmslos in Nahrung, Bildung und Infrastrukturmaßnahmen investiert worden wären. Stattdessen versickerten Millionenbeträge auf den Privatkonten ihrer Führer oder wurden in Waffen angelegt.[5]

Es ist leider so: Die Schuld an der palästinensischen Misere alleine der israelischen Besatzung zuzuschieben, hilft vielleicht, die eigenen Reihen enger zusammen zu schließen, wird der Komplexität der tatsächlichen Lage in der Region aber nicht gerecht.

Freizügigkeit und Religionsfreiheit für alle?

Man mag verstehen, wenn die „Trennmauer" verurteilt wird,[6] weil sie Städte und Dörfer voneinander trennt (1-1-1). Eine Grenzsperranlage sollte tatsächlich auf der Grenze gebaut werden und nicht das feindliche Territorium zerschneiden, wie es die Anlage in vielen Fällen tut. Nur sollte man nicht vergessen, warum Israel sich zu dieser millionenschweren Maßnahme genötigt sah: Es war die nicht enden wollende Serie von Selbstmordanschlägen palästinensischer Terroristen, die dadurch gestoppt werden sollte – übrigens mit gar nicht mal so schlechter Erfolgsbilanz in dieser Hinsicht.

Mit der allgegenwärtigen Terrorgefahr hängt es auch zusammen, wenn Israel immer wieder den Zugang zu den heiligen Stätten der Palästinenser einschränkt. Wer dies beklagt (1-1-5), muss sich auch die Frage gefallen lassen, wie es über Jahrzehnte hinweg mit den heiligen Stätten der Juden gehalten wurde. Der komplette Ostteil Jerusalems mit der Klagemauer, einem Überbleibsel des Herodianischen Tempels, war nach 1948 für Juden bis zur Rückeroberung völlig unzugänglich. Wer hat sich damals für die Religionsfreiheit eingesetzt? Wer protestiert

---

[3] *Ulrich Sahm*: Pater Rainer will es nicht wissen, die ARD auch nicht, http://www.achgut.de/dadgd/view_article.php?aid=2235.

[4] Ein Bericht des „Palestinian Centre For Human Rights" über diese und andere Menschenrechtsverletzungen findet sich unter: http://www.pchrgaza.org/files/Reports/English/pdf_spec/Increase_rep.pdf.

[5] Vgl. etwa Focus, Nr.31/2004.

[6] In Wirklichkeit handelt es sich ganz überwiegend um einen Sperrzaun. Die Rede von der Mauer scheint mir die ganz und gar unangemessene Assoziation Berliner Mauer wachrufen zu wollen.

heute dagegen, wenn jüdische Heiligtümer wie etwa das Grab des Patriarchen Josef bei Nablus von fanatischen Palästinensern zerstört werden?

Zionismus = Rassismus? oder: Israel = Südafrika?

Dass der Alltag in den besetzen Gebieten mit seinen vielerlei Auflagen und Eingriffen, die manchmal auch die Grenzen der Legalität überschreiten, als Angriff auf die eigene Würde wahrgenommen wird, ist unschwer nachzuvollziehen. Doch diese rigide Sicherheitspolitik „rassistisch" zu nennen, geht am Kern der Sache vorbei. Auch wenn es eine lange Tradition hat, Israel der Apartheid zu bezichtigen und den Zionismus als eine Spielart des Rassismus zu verunglimpfen[7], so muss doch die Tatsache festgehalten werden, dass, abgesehen von ein paar extremistischen Wirrköpfen vielleicht, niemand in Israel Palästinenser deshalb Rechte vorenthalten möchte, weil man sie für Menschen einer minderwertigen Rasse hält. Wenn man ihnen tatsächlich immer wieder Rechte vorenthält, dann deshalb, weil man in ihnen ein Sicherheitsrisiko sieht – was leider nicht immer ganz aus der Luft gegriffen ist. Übrigens gibt es etliche Fälle, in denen Palästinenser erfolgreich gegen ihre Ungleichbehandlung vor der israelischen Justiz geklagt haben. Die israelische Verfassung garantiert allen Bürgern gleiche Rechte, unabhängig von Religion, Hautfarbe oder Rasse.[8] Es sitzen arabische Abgeordnete sogar in der Knesset und entscheiden mit über israelische Gesetze. Dass die Verfassungswirklichkeit manchmal hinter der Norm zurückbleibt, ist bedauerlich, kommt aber auch in anderen Ländern vor. Wären umgekehrt jüdische Bürger in den arabischen Gebieten rechtlich so gut geschützt wie die Palästinenser in Israel, wäre es um die Menschenrechte in der Region wesentlich besser bestellt.

Deutsche, kauft nicht bei Juden?

Indem man das Papier „Kairos-Palästina-Dokument" nannte, versuchte man eine Parallele zum südafrikanischen Apartheidsregime herzustellen, das 1985 durch einen Aufruf der Weltkirchen öffentlich an den Pranger gestellt wurde. Wie damals meint man auch heute, ein Wirtschaftsboykott sei der probate Weg, die vermeintlichen Rechtsbrecher mit friedlichen Mitteln in die Knie zu zwingen. Doch

[7] So behauptet eine Resolution der UN Vollversammlung (UNGV Res. 3379) vom 10. November 1975, „dass der Zionismus eine Form des Rassismus und der rassischen Diskriminierung ist".

[8] Schon in der Unabhängigkeitserklärung vom 1.10.1948 heißt es: „Der Staat Israel ..., wird auf den Grundlagen der Freiheit, der Gerechtigkeit, und des Friedens, im Geiste der Lehren der Propheten Israels aufgebaut werden. Er wird völlige gesellschaftliche und politische Gleichberechtigung allen seinen Bürgern gewährleisten ohne Unterschied des Glaubens, der Rasse und des Geschlechts. Er wird die Freiheit des Gewissens, der Sprache, der Erziehung und der Kultur verbürgen. Er wird die heiligen Stätten aller Religionen schützen und den Grundsätzen der Vereinten Nationen Treue wahren."

einmal davon abgesehen, dass Israel eine parlamentarische Demokratie mit weithin funktionierenden rechtsstaatlichen Institutionen und kein Regime von Rassenfanatikern ist, ist es eine nicht zu verzeihende politische Instinktlosigkeit, Menschen in Deutschland dazu aufzufordern, keine Waren aus Israel mehr zu kaufen. Schon im April 1933 hieß es: „Deutsche, kauft nicht bei Juden!". Was für Erinnerungen muss dieser Appell bei Juden in Deutschland hervorrufen, wenn sie lesen, dass Waren pauschal boykottiert werden sollen, nur weil sie in Israel erzeugt wurden. Eine solche Maßnahme würde nicht nur Unternehmen treffen, die an der Besatzung profitieren, sondern auch solche, die damit nicht das Geringste zu tun haben. Auch solche etwa, die mit ihrem medizinischen Know-how mithelfen, Leid auf der ganzen Welt zu minimieren. Dass ich keine Avocados essen soll, die in der Westbank, womöglich auf gestohlenem Land, mit palästinensischem Wasser herangezogen wurden, vermag ich gerade noch nachzuvollziehen. Was aber spricht gegen den vermutlich in Tel Aviv konzipierten Pentium-Prozessor, der mir gerade hilft, diesen Artikel zu Papier zu bringen?

Erwählung der ganzen Menschheit?

Nicht nur in der politischen Analyse, sondern auch manchen theologischen Ausführungen im „Kairos-Dokument" vermag ich nur schwer zu folgen. Dass das Kommen Jesu Christi „ein neues Licht auf das Alte Testament" geworfen hat, würde ich auch so sehen. Aber kann man wirklich sagen: „Gott sandte die Patriarchen, die Propheten und die Apostel mit einem universellen Auftrag für die Welt in dieses Land" (2-3-1)? In der Tat gab es Apostel, die zu den „Völkern" gesandt waren mit einem Auftrag, der alle Menschen anging. Bei den Propheten würde ich da schon Abstriche machen. Bei ihnen lagen die Völker doch eher am Rande ihres Fokus', ihre primäre Sorge galt dem jüdischen Volk. Völlig deplaziert scheint mir der Begriff des Universalismus aber bei den Vätern Israels zu sein: Nicht zufällig verengt sich der zunächst universelle Fokus des alttestamentlichen Kanons, indem mit 1 Mose 12 ein neues Kapitel der Heilsgeschichte aufgeschlagen wird. Die Urgeschichte (1 Mose 1-11), die noch die ganze Menschheit im Zentrum ihres Interesses hatte, erwies sich als eine Geschichte des Scheiterns: Sündenfall, Brudermord und Turmbau sind nur einige Schlagworte, die diese Dekadenzgeschichte umschreiben sollen. Mit Beginn der Vätergeschichten ändert Gott quasi seine Strategie: Mit der Berufung Abrahams und den Verheißungen an ihn und seine Nachkommen verengt sich der Fokus auf eine einzige Familie. In der Nachfolge dieses Geschlechtes, aus dem schließlich in der ägyptischen Gefangenschaft das jüdische Volk wird, wird der Segen Gottes über die Generationen hinweg weiter gegeben. Die nichtjüdische Welt gerät freilich nicht aus dem Blick. Sie hat Anteil am Segen Abrahams in der Zusage: „Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen; und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden" (1 Mose 12,3). Der Segen der Völker, zu denen auch wir Christen zählen, ist also ein abgeleiteter und hängt von unserer Haltung gegenüber Gottes erstberufenem

Volk Israel ab. Daran ändert prinzipiell auch nichts die Tatsache, dass Paulus in Gal 3 die Christen zu Kindern Abrahams ernennt. Den Juden bleibt auch im Neuen Bund ein Proprium erhalten: „Den Juden zuerst und auch den Heiden" (Röm 1,16). Oder wie unsere Kirchenverfassung in Art. 1 richtig betont: „Durch ihren Herrn Jesus Christus weiß die Kirche sich hineingenommen in die Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem ersterwählten Volk Israel – zum Heil für alle Menschen." Die Erwählung Israels ist also etwas, das durch die Hineinnahme von Völkerchristen in den Bund Gottes weder aufgehoben noch relativiert wird. Es bleibt dabei, auch wenn es für palästinensische Ohren anstößig klingen mag: „Das Heil kommt von den Juden" (Joh 4,22).

„Land Israel" oder „Erdkreis"?

So wie das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus in ekklesiologischer Hinsicht unscharf bestimmt ist, so problematisch wird im Kairos-Papier auch das „Land Israel" einfach zum „Erdkreis" nivelliert, indem gesagt wird: „Unser Land ist wie alle Länder auf der Welt Gottes Land" (2-3). Wer wollte widersprechen, wenn gesagt wird: „Die Erde (hebr.: *ha-aretz*) ist des Herrn und alles, was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen" (Ps 24,1)? Wenn daraus aber geschlossen wird, dass das Land der Verheißung nun keine besondere Bedeutung mehr habe, dann begibt man sich auf den Holzweg. „Von Zion wird der Erlöser kommen" (Röm 11,26), auch nach neutestamentlicher Überzeugung. Oder mit den Worten unseres Arbeitskreises „Kirche und Judentum": „Das ‚Land' ist auch nach dem Zeugnis des Neuen Testaments bleibende Bundesgabe an Israel."[9] Das Land gehört zweifellos Jahwe, aber er hat es aus freien Stücken seinem Volk als „Erbteil" (hebr.: *nachala*) anvertraut. Die Alternative der palästinensischen Christen: „Land Gottes" versus „Land Israels" ist keine biblische Alternative.

Natürlich darf man daraus nicht mit der Bibel in der Hand territoriale Grenzziehungen vornehmen wollen, wie ich das jüngst bei einem Vortrag eines Vertreters der Internationalen Christlichen Botschaft Jerusalem (ICEJ) erlebt habe.[10] Diese selbst erklärten „Freunde Israels" bringen Vorschläge ins Spiel („... vom Bach Ägyptens bis an den großen Strom Euphrat", 1 Mose 15,18), vor denen selbst das davidisch-salomonische Großreich verblasst wäre. Vor solchen biblizistisch-fundamentalistischen Kurzschlüssen graut den Autoren zu Recht (4-2 u. ö.). Dass die biblischen Landverheißungen nun allerdings rein gar keine realpolitischen Implikationen enthalten,[11] weil sie angeblich nur „der Auftakt zur vollständigen universellen Erlösung" gewesen seien, verkürzt die Bibel in unzulässiger Weise. Gott ist

[9] These 10, ISRAEL: STAAT – LAND – VOLK. Thesenreihe des Arbeitskreises „Kirche und Judentum" der Evangelischen Kirche der Pfalz; Speyer 2006, auch online verfügbar: http://www.christen-und-juden.de/html/thesen.htm.

[10] Vortrag Dr. Jürgen Bühlers bei der KLAK-Delegiertenversammlung am 23.01.2010 in Berlin.

[11] „... zu keiner Zeit ein politisches Programm" (2-3).

in Israel auch heute am Werk, ohne dass man den Willen Gottes einfach mit dem Staat Israel, seiner Regierung oder bestimmten politischen Handlungen identifizieren kann.[12]

Stimme der Weltchristenheit?

Noch einmal: Das Papier enthält eine Reihe guter und wichtiger Ansatzpunkte: Der Appell an die Muslime, „dem Fanatismus und Extremismus abzuschwören" (5-4-1), die Aufforderung an alle Beteiligten zum interreligiösen Dialog (3-3-2), der Ansatz, „in jedem seiner Geschöpfe das Antlitz Gottes zu sehen (9-1), die Forderung von Bildungsprogrammen (9-2), der Einsatz für Gleichberechtigung und Pluralismus (9-3) – all das verdient gewürdigt und verstärkt zu werden. Dennoch bleibt das Dokument nicht selten hinter seinem eigenen Anspruch zurück und vertritt in theologischer wie politischer Hinsicht fragwürdige Positionen, die langfristig weder im Interesse der Israelis noch in dem der Palästinenser selbst liegen können. Einige dieser kritischen Punkte habe ich in meinem Diskussionsbeitrag zu benennen versucht.

Dass der Ökumenische Rat der Kirchen dieses Papier so kritiklos weitergibt, ja dass der Generalsekretär Samuel Kobia höchstpersönlich es als „the fresh basis and reference point in this renewed struggle for justice" anpreist[13], kann angesichts dessen nur verwundern. Allerdings sind schon in der Vergangenheit ranghohe Ökumenevertreter durch einseitig israelkritische Verlautbarungen und Aktionen aufgefallen.[14] Von einem „breiten Spektrum von Palästinensischen Kirchen und kirchennahen Organisationen" zu sprechen, die dieses Papier angeblich getragen hätten, ist m.E. jedenfalls stark übertrieben: Nach mir vorliegenden Informationen aus Jerusalem bekam der Aufruf dort, trotz der nicht unerheblichen Unterstützung vom ÖRK, durchaus auch Gegenwind. Beobachter vor Ort berichten, er sei dort „wie sauer Bier angeboten worden und traf nur auf Ablehnung". Schon die Unterschriftenliste der ursprünglichen Veröffentlichung macht deutlich, dass die katholische Seite nicht vertreten ist, außer durch den mittlerweile emeritierten Michel Sabbah. Auch der orthodoxe Erzbischof Atallah spricht nicht offiziell für das Griechische

[12] These 14, a.a.O.

[13] "This cry of the Palestinian Christians and their church leaders provide the fresh basis and reference point in this renewed struggle for justice," he said. "It is, therefore, inevitable, that the Kairos document is affirmed and its implications be actively pursued in the particular contexts that member churches of the WCC are located in.". (http://www.oikoumene.org/en/news).

[14] Ganz richtig M. Volkmann in seinem sehr instruktiven und differenzierten Akademie-Vortrag in Bad Boll: „Das Thema Staat Israel wurde im ÖRK immer mehr politisiert, zunehmend in einer Israel kritischen bis feindseligen Weise. Die Folge: In den letzten vierzig Jahren kamen aus Genf keine wegweisenden theologischen Erklärungen mehr zum christlich-jüdischen Verhältnis" (http://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/res/otg/640806-Volkmann.pdf).

Patriarchat. Was die Sache zusätzlich verkompliziert: Es gibt ein zweites, sehr knapp gehaltenes Dokument mit dem Titel „We Hear the Cry of Our Children".[15] Hier erklären nun tatsächlich fast alle wichtigen „Heads of Churches" ihre Unterstützung für die Kairos-Initiative. Aber es fällt auf, dass dies in sehr allgemeiner Form und in eher seelsorgerlichem Ton geschieht, ohne jede politische Polemik gegen Israel.

Wie nicht anders zu erwarten, erhielt das Kairos-Papier große Resonanz in der arabischen Presse, aber auch einige als pro-palästinensisch bekannte *non-governmental organisation* im Westen wie die „Rabbis for Human Rights" oder dem „Holy Land Peace Project" begrüßten es. Was aber nicht übersehen werden darf: Das Dokument erfuhr auch Widerspruch, etwa von den „Christians for Fair Witness on the Middle East", einer ökumenischen Organisation in den USA. Ein Mitglied des Exekutivkomitees, Monsignore Dennis Mikulanis, kritisierte, der Appell versäume es, einige „fundamentale Wahrheiten" anzuerkennen: „I understand that it comes from a place of deep Palestinian suffering. But we will not advance peace by placing all the blame on Israel's shoulders, or by promoting the false idea that boycotting Israel will solve this conflict."[16]

Ich bin dankbar für besonnene Stimmen wie diese aus der Weltchristenheit, denn sie rücken die bedenkliche Einseitigkeit des Kairos-Dokuments wieder zurecht und zeigen, dass der ÖRK nicht die Meinung aller Christen im Nahost-Konflikt repräsentiert.

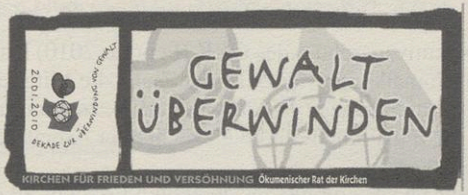
Stefan Meißner

(Dr. Stefan Meißner [Pfarrer im Schuldienst in Bad Bergzabern] ist Vorsitzender des Arbeitskreises „Kirche und Judentum" der Evangelischen Kirche der Pfalz.)

Erstveröffentlichung in: Pfälzisches Pfarrerblatt 2/2010, 55-61.

[15] Im Internet leicht zu finden auf der Webseite: www.kairospalestine.ps.

[16] Zitiert nach: http://www.ncronline.org/news/justice/palestinian-christians-urge-nonviolentresistance; vgl. auch: http://www.christianfairwitness.com.



Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V.
Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt/Main, Tel. 069/247027–0,
www.oekumene-ack.de

Offenes Forum zur „Dekade zur Überwindung von Gewalt"
c/o Arbeitsstelle „Gewalt überwinden" der Nordelbischen Kirche,
Wulfsdorfer Weg 29, 22949 Ammersbek, Tel. 040/60558022

Ökumenische Agenda

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V. (ACK) und das Offene Forum zur „Dekade zur Überwindung von Gewalt" veranstalteten vom 8. bis 10. Februar 2010 im Bildungszentrum Kardinal-Döpfner-Haus in Freising eine Konsultation unter dem Thema

„Ehre sei Gott und Friede auf Erden" Herausforderungen durch die Internationale Ökumenische Friedenskonvokation (IÖFK)

Die 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Porto Alegre 2006 hatte zum Abschluss der „Dekade zur Überwindung von Gewalt" (2001–2010) (Decade to Overcome Violence, DOV) eine Internationale Ökumenische Friedenskonvokation beschlossen. Sie wird vom 18. bis 24. Mai 2011 in Kingston/Jamaika unter dem Motto „Ehre sei Gott und Friede auf Erden" (Luk 2,14) stattfinden. Neunzig Multiplikatoren und Multiplikatorinnen aus Kirchen, Netzwerken, Initiativen und Gruppen beschäftigten sich in Freising damit, die mit dem Thema „gerechten Frieden" gestellten Aufgaben im Rahmen des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weiter zu reflektieren. Die Ergebnisse der Konsultation aus Vorträgen und Arbeitsgruppen sind in dieser „Ökumenischen Agenda" zusammengefasst. Sie regen zum Nachdenken und Handeln in eigener ökumenischer Verantwortung an. Empfohlen wird, dazu die Kooperation mit Geschwisterkirchen, mit anderen Religionsgemeinschaften und mit Akteuren der Arbeit zum „gerechten Frieden" außerhalb der Kirchen zu suchen. Die Ökumenische Agenda steht in der Tradition der „Freisinger Agenda zur Überwindung von Gewalt für die Jahre 2005–2010".

I. Der Auftrag der IÖFK und ihre Adressaten

Gemäß dem Exekutivausschuss des ÖRK (Februar 2010) hat die Friedenskonvokation in Kingston/Jamaika im Mai 2011 das Ziel, „die Mitgliedskirchen des ÖRK und ihre Partner in ihrer ganzen Breite – Einzelne, Institutionen, Organisationen und Netzwerke – zu versammeln und die Früchte der Arbeit der DOV und anderer Friedensinitiativen zu ernten,

- um eine ökumenische Theologie des gerechten Friedens zu entwickeln, die zum Zentrum des Selbstverständnisses der christlichen Kirchen, ihrer Spiritualität und Praxis wird;
- um damit den Kirchen und der ökumenischen Arbeit bei der Vorbereitung der Vollversammlung des ÖRK 2013 die Richtung zu weisen;
- um die ökumenische Einheit im gegenwärtigen Kontext zu inspirieren und zu strukturieren."

(*Übersetzung UF*)

Die ca. 1000 Teilnehmenden der Konvokation werden eine Botschaft an die Kirchen zu den vier vom ÖRK benannten Handlungsfeldern (Friede in der Gemeinschaft, Friede mit der Erde, Friede in der Wirtschaft, Friede zwischen den Völkern) schreiben. Eine Redaktionsgruppe, moderiert von Prof. Dr. Konrad Raiser, wird eine „Ökumenische Erklärung zum gerechten Frieden" als Entwurf eines Dokumentes für die 10. Vollversammlung des ÖRK 2013 in Busan/Republik Korea erarbeiten. Mit gleicher Intensität wendet sich die IÖFK aber auch an die ökumenische Bewegung im europäischen und deutschen Kontext, die durch Kirchen, Netzwerke und Gruppen einen aktiven Teil der weltweiten Ökumene bildet. Die folgenden Ausführungen sollen Anregungen dazu bieten, wie die Begleitung und Nacharbeit der Friedenskonvokation in Deutschland gestaltet werden kann, auch wenn unterschiedliche Ansätze und Argumentationslinien erkennbar sind.

II. „Gerechter Friede" als Leitmotiv der Ökumene und der IÖFK

Das Leitmotiv des gerechten Friedens beinhaltet ein neues Paradigma für Friedenstheologie und Friedensethik. Es ist nach dem Ergebnis der Freisinger Konsultation 2010 die Antwort auf die gegenwärtigen planetarischen Herausforderungen, die sich spiralförmig immer schneller verdichten, vernetzen und potenzieren. Beispielhaft zu nennen sind die globale Umweltgefährdung durch exzessive Ressourcenausbeutung und die ökonomisch-soziale Verelendung durch ausbeuterischen, nicht gebändigten Kapitalismus. Die aktuellen Krisen sind geeignet, die Menschen zu entmutigen. Die Komplexität verleitet dazu, die Probleme zu vereinfachen, Einsichten zur Umkehr zu verdrängen und sich fundamentalistisch-apokalyptischen Weltsichten zuzuwenden. Der gerechte Friede soll zu einem Kernthema der weltweiten Christenheit und in seinen unterschiedlichen Dimensionen Teil eines ökumenischen Lern- und Verständigungsprozesses werden. Die gedankliche Vertiefung und die praktische Umsetzung gewonnener Einsichten in den verschiedenen Sozial-

gestalten der Kirchen bleibt Aufgabe der ökumenischen Bewegung in Deutschland und zeitlich über die DOV hinaus.

III. Theologische und begriffliche Grundlegung

Der gerechte Friede nimmt den Begriff des „Schalom" als ganzheitliches Heil- und Wohlsein im Sinne des Ersten Testaments auf und verbindet ihn mit unserem Verständnis von Gott dem Vater, Jesus Christus und dem Heiligen Geist. Aus diesem trinitarischen Verständnis erwachsen die Achtsamkeit für die Schöpfung, Offenheit für Versöhnung und aktive Teilhabe der Menschen am Reich Gottes.

Schon die DOV hat den Kirchen zugemutet, in einem umfassenden Sinn „Geist, Logik und Ausübung von Gewalt zu überwinden; auf jede theologische Rechtfertigung von Gewalt zu verzichten und erneut die Spiritualität von Versöhnung und aktiver Gewaltlosigkeit zu bekräftigen."[1] Der gerechte Friede fordert uns nun zu einem neuen ökumenischen Verständnis des Wesens der Kirche heraus, in dem „die Friedensschaffung vom Rand in das Zentrum des Lebens und Zeugnisses der Kirche" gelangt. Die Entwicklung einer ökumenischen Theologie des gerechten Friedens ist für das Leben und Handeln von Kirche eine fundamentale Aufgabe.

Der gerechte Friede ist die Alternative zu direkter, struktureller und kulturell geprägter Gewalt. Physische und psychische Gewalt gegen Menschen *(violence)* richtet sich gegen die Würde, die Integrität und Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie leugnet die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und zwischen den Menschen. Sie beschädigt oder zerstört die Natur, Gottes Haushalt. Sie zerstört auch die Illusion von vollständiger Sicherheit. Das Streben nach Sicherheit bleibt immer begrenzt durch die menschliche Verwundbarkeit.

Wir sehen die Kirchen dazu herausgefordert, in ökumenischer Gemeinschaft „Kirche des Friedens zu werden". Dies bedeutet für uns:

- unsere Geschichte, auch ihre Last, anzunehmen und Schuld aus ihr zu bekennen;
- auf jede theologische Rechtfertigung von Gewalt zu verzichten;
- in ökumenischer Gemeinschaft (*koinonia*) den Frieden zu bezeugen (*martyria*), sich für Frieden einzusetzen (*diakonia*) und den Frieden Gottes zu feiern (*leiturgia*);
- den theologischen Zusammenhang zwischen dem Gottesfrieden (Reich Gottes) und dem Frieden auf Erden zu erkennen und für das Leben und Handeln auf dieser Welt fruchtbar zu machen;
- die theologische und ethische Herausforderung der Feindesliebe in ihrer umfassenden Bedeutung zu erkennen und leben zu lernen;

[1] Vgl. „Ein Rahmenkonzept für die Dekade zur Überwindung von Gewalt. Vom Zentralausschuss angenommenes Arbeitsdokument (Genf 1999)", in: Ökumenische Rundschau (ÖR) 4/2000, 473–478 (hier: 475).

- mit Menschen anderen Glaubens das Gespräch zu suchen, Gemeinschaft zu entdecken und uns gemeinsam für Frieden auf Erden einzusetzen; das gilt auch für das Gespräch mit Nichtglaubenden.

Diese Aspekte verdeutlichen: Wir sind zu einer umfassenden ökumenischen Neuorientierung hin auf den Frieden Gottes berufen.

IV. Ergebnisse der Konsultation zu den vier Themenfeldern der IÖFK

Die Teilnehmenden haben am Ende der Konsultation die einzelnen Ergebnisse der acht Arbeitsgruppen nach der Vorrangigkeit von Aufgaben, Themen und Strukturen bewertet. Hieraus, auch aus den Vorträgen zur Bestandsaufnahme und aus den weiteren Diskussionen während der Konsultation ergeben sich die Schwerpunkte zur Vorbereitung der Konvokation in Kingston/Jamaika und zur Weiterarbeit in Deutschland.

a) Friede in der Gemeinschaft

Der Vermittlung christlich-religiöser Werte und damit der Erziehung kommt, neben der Sozialisierung in der Alltagswelt in Familie, Schule und Medien, eine wichtige Rolle bei der Vorbeugung gegen Gewalt zu.

Um Gewaltkulturen und insbesondere „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit" (Wilhelm Heitmeyer) in Gesellschaften wie der deutschen entgegentreten zu können, ist es hilfreich, sich den Gewaltbegriff von Johan Galtung zu vergegenwärtigen: Danach ist zwischen direkt-personaler, indirekt-struktureller und kulturell-symbolischer Natur zu unterscheiden. Wichtige Aufgaben zur Weiterarbeit der ökumenischen Bewegung:

- Gegen Kinderarmut sind Programme zu deren Verringerung und die Bekämpfung ihrer strukturellen Ursachen nötig.
- Gewalt gegen Frauen erfordert inner- und außerhäuslichen, physischen und psychischen Schutz. An einer Neudefiniton der Geschlechterrollen ist zu arbeiten.
- Die Kriminalisierung von Migrantinnen und Migranten ruft nach Programmen zum Flüchtlingsschutz, humanitären Schutz durch Asyl, Bleiberechtsregelungen sowie die Bekämpfung der Fluchtursachen in den Heimatländern.
- Rassismus und rechtsextreme Gewalt erfordern einen wirksamen nationalen Aktionsplan und eine bessere Analyse von Motiven, Ausmaß, Erscheinungsformen und Wirkungen.
- Einer Medienverwahrlosung und Mediengewalt (u.a. Filme und durch gewaltfördernde Computerspiele, die einen „Mythos der erlösenden Gewalt" transportieren), ist entgegen zu wirken, z. B. durch die Förderung alternativer Medien und Realszenarien zur Konfliktschlichtung.

b) Friede mit der Erde

Durch den Klimawandel „als die wohl umfassendste Gefährdung der Lebensgrundlage der heutigen und kommenden Generationen sowie der außermenschlichen Natur“[2] ist bereits tief in das öffentliche Bewusstsein eingedrungen, wie notwendig der Friede mit der Erde ist:

- Der Ruf nach „Klimagerechtigkeit“ fordert, die Grenzen des Erdsystems zu respektieren. Das Nachhaltigkeitsdreieck (nachhaltige Ökologie, effiziente Wirtschaft, gerechte Gesellschaft) beschreibt einen in Ursache und Wirkung nicht auflösbaren Zusammenhang. Diese Erkenntnis stellt unseren westeuropäischen Lebensstil in Frage. Als Kirchen und Initiativen ist es unser Auftrag, nicht nur zur Umkehr aufzurufen, sondern auch unsere eigenen Gewohnheiten zu ändern.
- Als Kirchen und Gruppen in der ökumenischen Bewegung ermutigen wir einander, die „Schöpfungszeit“ (1. September bis 4. Oktober) zu feiern, also die Erde und alles Lebendige als Gottes Schöpfung zu betrachten und mit ihr in ihrer Verletzlichkeit umzugehen.
- In der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft erkennen wir unsere Aufgabe, die ökologische Schuld des Nordens zu bekennen und Wege der Versöhnung mit den Ländern des Südens und damit mit Gott zu suchen.

c) Friede in der Wirtschaft

Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung sind biblisch-theologisch und gesellschaftlich-politisch wechselbezügliche Elemente des konziliaren Prozesses. Die gegenwärtige, vom Kapital getriebene, ungerechte Wirtschaftsordnung belohnt die Gier. Sie ist auf Leben zerstörendes und sozial spaltendes Wachstum angelegt. Sie steht im Gegensatz zu einem menschen- und umweltfreundlichen „Wirtschaften im Dienst des Lebens“. In der ökumeneweiten Debatte geht es um die Frage, ob und wie das Plädoyer für Alternativen zur globalen Wirtschaftsordnung im Sinne des von den Kirchen des Südens geforderten *processus confessionis* mit dem Plädoyer aus Kirchen des Nordens für eine verändernde Mitgestaltung der globalen Wirtschaftsordnung vereinbar ist. Der ÖRK versucht diese Debatte mit dem AGAPE-Prozess (9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre 2006, „Alternative Globalisation Adressing People and Earth) zu bündeln. Die Auseinandersetzung zwischen den Kirchen des Südens und des Nordens sowie in Deutschland zwischen Kirchen sowie zwischen Kirchen und ökumenischen Netzen dazu ist nicht abgeschlossen.

- Kirchen und Christenmenschen sind aufgerufen, dem prophetischen Zeugnis Gestalt zu geben, indem sie die kapitalistische Wirtschaftsordnung in eine fürsorgende Haushalterschaft mit gerechter Teilhabe in versöhnende Beziehungen für Mensch und Erde zu transformieren helfen.

---

[2] *Deutsche Bischofskonferenz (DBK)*: Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit (Kommissionstexte 29), 2007, Nr. 1.

- Eine solche solidarische Ökonomie erfordert einen Konsultationsprozess im Dialog mit Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft. Ebenso wichtig sind eigene Anstrengungen der Kirchen und Christinnen und Christen.
- Die Umsetzung der Konvention zu den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechten ist eine international wichtige Aufgabe.

d) Friede zwischen den Völkern

Die neueren Rahmenbedingungen von Sicherheits- und Friedenspolitik und damit das Verständnis von kriegerischer Gewalt und Krieg sind in Politik, Gesellschaft und Kirchen nicht ausreichend bewusst. Sie werden z. B. bei der Analyse der Zukunft von Staaten, deren innerstaatliche Strukturen zerfallen oder schon zerfallen sind („*failing*" und „*failed states*"), nicht ausreichend reflektiert. Im Namen von Freiheit und (westlicher) Sicherheit wird militärische Gewalt gerechtfertigt. Darum gilt:

- Militärische Interventionen und militärisch gestützte Sicherheit können keinen politischen und gesellschaftlichen Frieden im Sinne des Schalom schaffen. In Ländern zerfallender Staatlichkeit liegt der Schlüssel zur Überwindung kriegerischer Gewalt vorrangig im Aufbau von funktionsfähigen Strukturen von *good governance* (Rechts- und Sicherheitswesen, Schulen, Krankenhäuser, Sozialwesen, usw.). Die Kirchen und Initiativen sind aufgerufen, beispielhafte zivile Programme anzuregen und zu fördern.
- Der aktuell in Deutschland benutzte Begriff der „vernetzten Sicherheit" ist wegen seiner Verknüpfung mit militärischer Gewalt abzulehnen. Das Verständnis von Sicherheit ist an der individuellen Sicherheit („menschliche Sicherheit") zu orientieren.
- Abzusagen ist dem Geist, der Logik und der Praxis militärischer Gewalt. Darin kommt der Paradigmenwechsel zum gerechten Frieden auch bei unterschiedlicher Interpretation von Pazifismus zum Ausdruck.

Gerechter Friede: Wenn du den Frieden willst, bereite den Frieden vor!

Frankfurt/Main und Ammersbek, den 16. März 2010

Die Redaktionsgruppe, von der Vorbereitungsgruppe der Konsultation benannt: Almut Bretschneider-Felzmann (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland, More Ecumenical Empowerment Together MEET), Ulrich Frey (ACK-Ausschuss Kirche und Gesellschaft, Sprecher der Vorbereitungsgruppe), Dr. Hildegard Jurisch (Ökumenisches Netz in Deutschland ÖNiD), Dirk Rademacher (Offenes Forum zur „Dekade zur Überwindung von Gewalt"), Dr. Markus Weingardt (FEST). Die Redaktionsgruppe dankt Stephan von Twardowski für wertvolle Hilfe.

Gestern – heute – morgen

Auf der Tagung des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises (ITA), 15.–16. Januar in Erfurt, wurde über folgendes Thema diskutiert: *Die Crux mit der Freiheit: Streit um die theologische Legitimität des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses*, u.a. mit Georg Essen, Christine Axt-Piscalar, Vasilios Makrides, Hans-Joachim Sander, Johanna Rahner, Andrea Strübind.

Auf der *Siebten Vollversammlung der gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen den orientalisch-orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche* vom 26. Januar bis 1. Februar befassten sich die Teilnehmer nach den praktizierten Modellen der Kircheneinheit bis ins 5. Jahrhundert. Diese Frage ist insofern von hohem Interesse, als das 5. Jahrhundert nicht nur die Zeit der Abspaltung der altorientalischen Kirchen nach dem Konzil von Chalcedon im Jahr 451 war, sondern es auch im Römischen Reich eine Patriarchalstruktur gab, in die sich diese Kirchen als Teil der Gesamtkirche bis dahin eingliederten. Das Gremium tagte auf Einladung des armenisch-apostolischen Katholikos Aram I. von Kilikien in Antelias (Libanon). Die Vollversammlung wurde von Kurienkardinal Walter Kasper und dem Koptischen Metropoliten Anba Bishoi von Damiette geleitet.

Die *Einrichtung von zwei neuen Stipendien, die das Studium am Ökumenischen Institut Bossey* erleichtern sollen, wurde am 3. Februar bei der Abschlussfeier des 61. Jahrgangs der Ökumenischen Hochschule des Instituts bekannt gegeben. Das „Bischof Vinton R. Anderson Stipendium" für ökumenische Führungskräfte wurde eingerichtet, um insbesondere Studierenden, die der Afrikanischen Methodistisch-Bischöflichen Kirche angehören, das Studium an der Ökumenischen Hochschule zu ermöglichen. Der Stiftungsfonds wurde auf Initiative von Bischof Anderson aus der Afrikanischen Methodistisch-Bischöflichen Kirche, USA, eingerichtet. Anderson, der 1927 auf Bermuda geboren wurde, war der erste ÖRK-Präsident für Nordamerika mit afrikanischer Herkunft (1991–1998). Das „Elisabeth und Jan Remijn-Oerlemans Stipendium" beruht auf einer Hinterlassenschaft von rund 100.000 Schweizer Franken, die Elisabeth Remijn, geborene Oerlemans, dem Ökumenischen Institut vermacht hat. Sie hatte 1948 an der Gründungsversammlung des ÖRK in Amsterdam teilgenommen.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und das Offene Forum zur „Dekade zur Überwindung von Gewalt" haben vom 8. bis 10. Februar in Freising eine Konsultation unter dem Thema *„Ehre sei Gott und Friede auf Erden". Herausforderungen durch die Internationale Ökumenische Friedenskonvokation (IÖFK)* durchgeführt. Diese hat eine „Ökumenische Agenda" vorrangiger Themen und Aufgaben für die nächsten Jahre erarbeitet und die Erwartungen an die Friedenskonvokation in Kingston im Jahre 2011 benannt (s. i. d. Heft S. 283 ff).

Religion im Neuen Europa, internationale Fachtagung im Greifswalder Alfried-Krupp-Wissenschaftskolleg vom 11. bis 13. Februar: Referenten aus über zehn baltischen, mittel- und südosteuropäischen Ländern beschäftigten sich mit der Rolle von Kirche und Theologie

in postkommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas. Öffentliche Abendvorträge hielten Martin Schindehütte (Auslandsbischof der EKD, Hannover) zum Thema *Evangelische Kirche im Neuen Europa*, und Cyril Hovorun (Leiter der theologischen Ausbildung für die gesamte Russisch-Orthodoxe Kirche, Kiew) zum Thema *The Consolidating Role of the Church in the Fragmented Societies*.

Die diesjährige evangelische Spendenaktion *„Hoffnung für Osteuropa"* wurde am 21. Februar in Nordhorn mit einem Gottesdienst unter Mitwirkung von Cornelia Füllkrug-Weitzel (Direktorin) und Jann Schmidt (Kirchenpräsident der reformierten Kirche) eröffnet. Die Kampagne steht wie im vergangenen Jahr unter dem Motto *Zeichen setzen – für ein gerechtes Europa*. Unterstützt werden sollen Einrichtungen für Straßenkinder, heilpädagogische Zentren, Diakonie- und Sozialstationen oder HIV-Präventionsprojekte.

Die orthodoxen Bischöfe in Deutschland haben sich zu einer eigenen Bischofskonferenz zusammengeschlossen. Die konstituierende Sitzung fand am 27. Februar am Sitz der rumänisch-orthodoxen Metropolie in Nürnberg statt. Mit der Gründung der Bischofskonferenz setzt die orthodoxe Kirche die Vorgaben der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz um, die die Errichtung von gesamtorthodoxen Bischofskonferenzen in der Diaspora beschlossen hat. Dabei wurde festgelegt, dass jeweils der höchstrangige Vertreter des Ökumenischen Patriarchats an der Spitze steht. Entsprechend ist Metropolit Augoustinos (griechisch-orthodox) zum Vorsitzenden ernannt worden.

Das katholische Hilfswerk Misereor stellt wie im Vorjahr die Folgen des Klimawandels für die Armen in den Mittelpunkt seiner Spenden- und Fastenaktion unter das Motto *„Gottes Schöpfung bewahren – damit alle leben können"*. Eröffnet wurde die diesjährige Fastenaktion am 1. März in der Domkirche St. Eberhard in Stuttgart.

Olav Fykse Tveit, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), und Geoff Tunnicliffe, Internationaler Direktor der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA), sind am 3. März zu einem Treffen im Ökumenischen Zentrum in Genf, Schweiz, zusammengekommen, um über *gemeinsame Anliegen im Zusammenhang mit der christlichen Einheit* zu sprechen. Gesprächsthemen waren Mission, Evangelisation und Religionsfreiheit sowie die fortgesetzte Arbeit an einem Verhaltenskodex für religiöse Bekehrung, an der auch die römisch-katholische Kirche beteiligt ist.

Konfessionsgebundene Theologie an der Universität – ein Auslauf- oder Zukunftsmodell?, die 54. Europäische Tagung für Konfessionskunde, die vom 5. bis 6. März in Bensheim stattfand, behandelte die Frage wie und von wem Religion am besten erforscht und gelehrt werden kann. Referenten waren: *Volker Leppin*: Theologie im Kontext der europäischen Universität, *Heinrich de Wall*: Rechtliche Regelungen und aktuelle Debatten in Deutschland. Staatskirchenrechtliche Situation in Österreich und Ostmitteleuropa, *Jörg Rüpke*: Religion an der Universität: Argumente für ein „Department of Religious Studies".

Der jüdische Präsident des Deutschen Koordinierungsrats der Christlich-Jüdischen Gesellschaften, Henry Brandt, eröffnete am 7. März in Augsburg die *Woche der Brüderlichkeit*, die in diesem

Jahr unter dem Motto *Verlorene Maßstäbe* steht. Er rief dazu auf, verlorene Maßstäbe wiederzufinden und zu erhalten. Die aktuellen Krisen in Wirtschaft und Finanzwelt seien „Symptome einer tief verwurzelten gesellschaftlichen Malaise". Der international renommierte amerikanische Architekt Daniel Libeskind ist mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet worden. Zu den Hauptwerken des Architekten zählen das Jüdische Museum Berlin und das Felix-Nussbaum-Haus in Osnabrück

Vom 19. bis 20. März fand die Frühjahrstagung des Vereins für Freikirchenforschung (VFF) statt unter dem Thema *Die Rezeption der Wittenberger Reformation in den Freikirchen.* Die Wirkungsgeschichte des Reformators Martin Luther und seiner Theologie wurden untersucht. Die Dialoge der Mennoniten mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der lutherisch-baptistische Dialog zum Taufverständnis wurden dargestellt.

Auf der Bildungsmesse didacta vom 16. bis 20. März präsentierten sich die Kirchen (katholische (Erz-)Bistümer und die evangelischen Landeskirchen in Nordrhein-Westfalen sowie die Evangelische Kirche in Deutschland) wieder mit einem gemeinsamen Stand unter dem Motto *Religion bildet – Kompetenzen entwickeln, Dialog fördern, Glauben entdecken.*

Bei der 59. Tagung der Catholica- und Ökumenereferent/innen am 21. und 22. April in Bensheim werden folgende Schwerpunkte behandelt: *Nachlese 10 Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 2009* (Landesbischof Johannes Friedrich); *2. Ökumenischer Kirchentag München 2010* (Rüdiger Runge, Pressesprecher DEKT).

Im Rahmen einer *weltweiten Aktionswoche für einen gerechten Frieden in Palästina und Israel* vom 29. Mai bis 4. Juni lädt der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) Mitgliedskirchen und kirchliche Organisationen ein, friedliche Aktionen zu organisieren, um so ein gemeinsames internationales Zeugnis für den Frieden abzulegen.

Die XVI. Wissenschaftliche Konsultation der Societas Oecumenica, Europäische Gesellschaft für ökumenische Forschung, steht aus Anlass des 100-jährigen Jubiläums der Missionskonferenz in Edinburgh, unter folgendem Thema: *Mission und Einheit – Gemeinsames Zeugnis getrennter Kirchen?* (26.–31. August, Belgrad).

Von Personen

Tim Kuschnerus wurde Ende Januar als neuer Leiter des Berliner Büros des Evangelischen Entwicklungsdienstes (EED) und als evangelischer Geschäftsführer der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE) in Berlin eingeführt. Von 2001–2009 war er Referatsleiter für weltweite Programme, Osteuropa und Nahost des EED in Bonn.

Margot Käßmann trat am 24. Februar von ihrem Amt als Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche Deutschlands und als Landesbischöfin der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers zurück, bleibt aber Pastorin der Hannoverschen Landeskirche. Sie zog damit die Konsequenzen aus einer Autofahrt unter Alkoholeinfluss. *Nikolaus Schneider*, Präses der Rheinischen

Kirche, bisher Stellvertreter der Ratsvorsitzenden, übernimmt bis zur Neuwahl den Ratsvorsitz der EKD. Diese Regelung gilt bis zur nächsten Tagung der Synode der EKD, die vom 5. bis 10. November stattfindet.

Franz Josef Backhaus, Priester aus dem Bistum Münster, ist in Stuttgart in sein neues Amt als Direktor des Katholischen Bibelwerks in Deutschland eingeführt worden. Er ist Nachfolger von *Franz-Josef Ortkemper*, der die Einrichtung mehr als zwei Jahrzehnte geleitet hat.

Dominik Duka, seit 1998 Bischof von Hradec Kralove, wird als Nachfolger von Kardinal Miloslav Vlk, Erzbischof der Erzdiözese Prag.

Bischof von Wolokolamsk Ilarion, Weihbischof des Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Vorsitzender des Kirchlichen Außenamtes, wurde zum Erzbischof ernannt.

Friedrich Weber, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Braunschweig, wurde auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 12./13. März als Vorsitzender wiedergewählt. Als Stellvertreter wurden der Speyerer Bischof *Karl-Heinz Wiesemann* und Generalsekretärin *Regina Claas* vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden wiedergewählt. Als weitere Vorstandsmitglieder wurden der orthodoxe Erzpriester *Radu Constantin Miron* und Bischof *Hans-Jörg Voigt* von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche bestätigt.

Es vollendeten das 70. Lebensjahr:

Bartholomaios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, 270. Nachfahre des Apostels Andreas, am 29. Februar;

Walter Klaiber, Bischof em. der Evangelisch-methodistischen Kirche, früherer ACK-Vorsitzender, Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 17. April.

Verstorben sind:

Georg Kretschmar, ehemaliger Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien mit Sitz in Sankt Petersburg, im Alter von 84 Jahren, am 19. November;

Jabez Bryce, Erzbischof, führender pazifischer Ökumeniker, Generalsekretär der Pazifischen Kirchenkonferenz und Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen (1998–2006), im Alter von 75 Jahren, am 11. Februar;

Hanna-Renate Laurien, Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (1968–2004), Präsidiumsmitglied der Würzburger Synode (1972–1975), Vorsitzende des Berliner Diözesanrates der Katholiken (1992–2000), im Alter von 81 Jahren, am 12. März;

Josef Homeyer, Bischof von Hildesheim von 1983 bis 2004, Präsident der Kommission der Bischofskonferenzen der EU (COMECE) von 1993–2006, im Alter von 80 Jahren, am 30. März;

Erich Zenger, einer der bedeutendsten katholischen Alttestamentler, Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille 2009, im Alter von 70 Jahren, am 4. April.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der Ökumene

Bertram Meier, Vom Traum zur Realität. Warum es auch beim 2. ÖKT keine gemeinsame Eucharistie geben wird, KNA-ÖKI 11/10, Thema der Woche, 1–6;

Wolfgang Beinert, Ökumenismus 2010, Catholica 1/10, 1–17;

Gerhard Feige, Einige katholische Thesen zur Ökumene. Veröffentlicht zum Reformationstag 2009, Catholica 1/10, 32–36;

Bernd Elmar Koziel, Von Einheit und Vielheit. Bibelhermeneutische Grundlagen der ökumenischen Debatte, Catholica 1/10, 37–56;

Joachim Wanke, „Erster Ökumeniker der Reformationszeit". Was von Melanchthon zu lernen ist, KNA-ÖKI 10/10, Dokumentation, 1–2;

Ilse Junkermann, Impulse für Bildung und Ökumene. Reformatorisches Erbe vor der Herausforderung einer säkularen Gesellschaft, KNA-ÖKI 10/10, Dokumentation, 3–5;

Ulrich Ruh, Auf dem Weg. Eine ökumenische Bilanz aus dem Päpstlichen Einheitsrat, HerKorr 4/10, 194–197;

Wilhelm Warning, Zwischen Abstraktion und Figuration – Auf der Suche nach dem wahren Bild, UnSa 4/09, 297–311;

Ralf Becker, Wie christliche Gruppen ihren Umgang mit Geld anders gestalten, UnSa 1/10, 24–32;

Hans Diefenbacher und Oliver Foltin, Ethisches Investment, UnSa 1/10, 33–43;

Susanne Kremer, Geld ist nicht alles. Aber ohne Geld ist alles nichts? Oder: Wie die Kirche mit ihrem Geld umgeht, UnSa 1/10, 44–56.

II. Menschenrechte

Alexander Foitzik, Menschenrechte: Der Einsatz der Kirche für Sozialstandards, HerKorr 2/10, 63–65;

Ferdinand Oertel, Kirchen-Lobby in Washington DC. Die US-Bischöfe und die Gesetzgebung zu Lebensschutzfragen, HerKorr 2/10, 75–80.

III. Jüdisch-christlicher Dialog

Hubert Frankemölle, Bischöfe treffen Rabbiner. Eine bemerkenswerte Initiative im christlich-jüdischen Gespräch, HerKorr 2/10, 94–98;

Norbert Zonker, „Konfessionalistischen Missionsbegriff überwinden". Im Verhältnis von Kirchen und Judentum bleiben offene Fragen, KNA-ÖKI 11/10, 16–17;

Tzvia Koren-Loeb, Israelische Identität – Bibel oder Shoah? StimdZ 3/10, 147–157.

IV. Dialog mit dem Islam

Felix Körner, Kirchliches Lehramt, katholische Theologie, heutiger Islam. Lösungsvorschläge in Kernfragen, StimdZ 3/10, 169–181;

Tobias Specker SJ, Hat der Islam einen Platz in Europa?, StimdZ 1/10, 57–66;

Luz Richter-Bernburg, Statt Damaskus Kairo? Eine Bekehrung zu ismailitischem Islam im 11. Jahrhundert, EvTh 1/10, 39–47;

Maurus Reinkowski, Konversion zum Islam, EvTh 1/10, 48–62;

Peter Steinacker, „Möglicherweise glauben wir alle an denselben Gott – aber ist es auch der gleiche?", DtPfBl 2/10, 75–76;

Wolfgang Klausnitzer, Vom Ursprung her aufeinander verwiesen? An-

merkungen zu einer christlichen Wurzel des Islam (Teil 1 und Teil 2), Thema der Woche, KNA-ÖKI 7/10, 1–15 und 8/10, 1–8.

V. Reformation

Markus Iff, Gotteswort und Menschenwort. Johannes Calvins theologische Hermeneutik und das gegenwärtige Verhältnis von Bibelfrömmigkeit und kritischer Schriftauslegung, Theologisches Gespräch 1/10, 17–30;

Volker Leppin, Calvin und Luther – zwei ungleichzeitige Reformatoren, Theologisches Gespräch 1/10, 3–16.

VI. Weitere interessante Beiträge

Franz Petermann / Ulrike Petermann, Gewalt und Gewaltprävention bei Jugendlichen, StimdZ 3/10, 158–168;

Wolfgang Klausnitzer, Uniert, nicht absorbiert? Der anglikanisch-katholische Dialog nach „Anglicanorum Coetibus", StimdZ 2/10, 75–86;

Wolfgang Beinert, Nur pastoral oder dogmatisch verpflichtend? Zur Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, StimdZ 1/10, 3–15;

Gerd Theißen, Die Bekehrung des Paulus und seine Entwicklung vom Fundamentalisten zum Universalisten, EvTh 1/10, 10–24;

Gerhard Loettel, Umkehr zur Lebensdienlichkeit. Schöpfungsverantwortung – ein Proprium der Kirche? DtPfBl 1/10, 23–32;

Wunibald Müller, Sexueller Missbrauch und Kirche, StimdZ 4/10, 229–240;

Thomas Söding, Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes, IKZ Communio, 1/10, 23–32.

VII. Dokumentationen

Melanchthonjahr 2010. Die europäische Bedeutung Philipp Melanchthons. Beiträge einer Tagung des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung (TARF) vom 17. bis 19. September 2009 in Bretten, epd-Dok 4/10.

„Woher wir kommen – wer wir sind!", Publikation der Vorträge eines Symposions im Theologischen Studienseminar in Pullach bei München zum Weg der Evangelischen Kirche in Ost- und Westdeutschland von 1989 bis 2009. Texte aus der VELKD 152/10, abrufbar unter: http://www.velkd.de/downloads/100222_Texte_152_download.pdf.

Reinhard Hempelmann, Evangelikale Bewegungen. Beiträge zur Resonanz des konservativen Protestantismus, EZW-Texte 206, Berlin 2009.

Helga und Konrad Tempel (Hg.), Lasst Euer Leben sprechen. Quäker-Friedenszeugnisse in unserer Zeit, zu bestellen per E-Mail: pyrmont@quaeker.org zu € 5,– je Exemplar.

Neue Bücher

BEKENNTNIS

Wolf Krötke, Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie, Unio & Confessio Bd. 26. Luther Verlag, Bielefeld 2009. 519 Seiten. Kt. EUR 29,90.

Des Vf.s – emeritierter Berliner Dogmatiker – nun über 40 Jahre währende theologische Tätigkeit bildet sich in seinen zahlreichen Aufsätzen und Vorträgen facettenreich ab. Eine Auswahl ist in Sammelbänden veröffentlicht, unter anderem in „Die Universalität des offenbaren Gottes" (München 1985) und „Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft" (Tübingen 1994). Der vorliegende Band dokumentiert anlässlich des 75. Jahrestags der Barmer Theologischen Erklärung 22 Aufsätze, die in den Jahren von 1981 bis heute entstanden; drei von ihnen erscheinen hier als Erstveröffentlichungen. Der Titel nennt den Fokus der Auswahl. Freilich haben wir es nicht mit einer Sammlung zu tun, die nur theologiegeschichtliches Interesse dokumentieren würde. Vf. verbindet sie mit einer systematischen These: Es ist falsch, so diese Überlegung, als könne eine offenbarungstheologische und deshalb christozentrische Theologie für die Gegenwart keine erschließende Kraft entfalten. Im Gegenteil: Wer die Großthemen Offenbarung und Christuszeugnis ins zweite Glied schiebt, verpasst nicht nur das unruhige Zentrum christlicher Theologie, er oder sie begibt sich zentraler gegenwartsanalytischer Instrumente (10–13). Vf. streitet also für eine Jetztgestalt christozentrischer Theologie und gegen die Musealisierung ihrer großen Vertreter im 20. Jahrhundert.

Ob und wenn ja, wie das gelingt, kann nur der Vollzug zeigen, also die Bearbeitung materialdogmatischer Probleme an Hand der Theologien Barths und Bonhoeffers und in der Perspektive der Barmer Erklärung. Dass der Nachweis nur auf diesem Wege gelingt, ist Vf. überdies recht: Denn in beinahe jedem Beitrag zu dem Band wird die These durchgeführt, dass christuszentrierte Theologie kein Prinzip ist, aus dem etwas deduziert werden könne – und die deswegen mit Theologien in Streit stünde, die sich anderen Prinzipien verschrieben haben. Vielmehr ist Theologie jeweils neue Reflexion auf dasjenige Ereignis, das Glaube, Christsein und Kirche allererst möglich macht, Gottes freie Selbsterschließung in Christus. Dieses Argument ist beispielsweise für die Barth-Exegese da wichtig, wo er als Theologe eines „christologischen Prinzips" gesehen und dieses als Fehlabstraktion kritisiert wird. Dieser recht weit verbreiteten Lesart kann Vf. nur mit Nachdruck widersprechen (112–114, 274 u. ö.) und hält dem die durchaus mühseligen Gedankenbewegungen der Kirchlichen Dogmatik entgegen, in denen eben nicht deduziert, sondern angesichts des Ereignisses Gott je neu um Verstehen und Erklärung gerungen wird. Analoges gilt für die Werke und Fragmente Dietrich Bonhoeffers, die auch erst in der Durchführung ihrer Gedanken gegenwartsanalytische Kraft entfalten (48ff, 368–374).

Ein weit verbreiteter Einwand gegen klassische Vertreter der Offenbarungstheologie ist, dass sie zwar den Missbrauch der Religion angeprangert, aber in der gegenwärtigen Situation nichts

zu sagen hätten, die von Religionslosigkeit einerseits und der Vielfalt der Weltreligionen andererseits geprägt ist (113f). Der Band kann auch als Versuch gelesen werden, diesen Einwand zu widerlegen. Vf. geht dem Religionsthema bei Barth nach und bezieht es explizit auf die Frage einer Theologie der Religionen (65ff, 269ff). Die Aufsätze zu Bonhoeffer sind demgegenüber stärker historisch angelegt, aber auch in ihnen ist die gegenwartsanalytische Perspektive unübersehbar: Das gilt vor allem für Bonhoeffers beileibe nicht ausdiskutierte Rede von der religionslosen Zeit und dem religionslosen Christentum (333ff, 357ff). Vf. wendet das argumentative Potenzial von Bonhoeffers Theologie aber auch explizit auf die gegenwärtigen missionarischen Herausforderungen an (497ff).

Die Behauptung, Barth und Bonhoeffer erschlössen eine gegenwärtig interessante christuszentrierte Theologie, schließt Kritik an einzelnen Argumenten ausdrücklich ein (60f, 279, 502 u.ö.). Das ist konsequent; denn nur eine kritische Aneignung liest vor Jahrzehnten niedergeschriebene Argumente als gegenwärtig relevant.

Im Ganzen zeigt sich ein Rezeptionsgestus, der zwei Autoren als theologische Klassiker im eminenten Sinne bewirbt: Das heißt einerseits, dass die Facetten ihres Werks nicht oder vielleicht nie ausgeschöpft sind und andererseits, dass sie auch und gerade in der Gegenwart zu neuen Einsichten verhelfen.

Martin Hailer

Eugene M. Skibbe, Edmund Schlink. Bekenner im Kirchenkampf – Lehrer der Kirche – Vordenker der Ökumene. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009. 207 Seiten. Kt. EUR 19,90.

„Jesus Christus …wird kommen als Richter nicht nur der Welt, sondern auch der Kirche…Der erste Schritt zur Kircheneinigung geschieht dann, wenn wir dies nicht nur wissen, sondern wenn wir alle davon bis ins Innerste erschüttert sind und von der Tatsache ausgehen, dass wir alle vom Herrn der Kirche radikal und unentrinnbar in Frage gestellt sind" (im vorliegenden Band: 123). Solch einen Spitzensatz, wie ihn der Heidelberger Theologe Edmund Schlink (1903–1984) einst formuliert hat, hört man heute selten. Es ist gut, dass die vorliegende Biographie diesen Theologen, der sich so kraftvoll und engagiert für die Ökumene eingesetzt hat, einer breiteren Öffentlichkeit ins Gedächtnis ruft und zugänglich macht. Es handelt sich um die deutsche Übersetzung eines 1999 erschienenen amerikanischen Werkes, die die derzeit im Gange befindliche Herausgabe der „Schriften zu Ökumene und Bekenntnis" von Edmund Schlink durch Klaus Engelhardt, Günther Gaßmann u. a. ergänzt.

Im Vordergrund dieser Biographie steht das theologische Wirken Edmund Schlinks im biographischen Kontext. Nach einer Darstellung der entscheidenden Prägung Schlinks durch seine Erfahrungen im Kirchenkampf stellt der Autor fünf „Projekte" heraus, an denen Schlink entscheidend mitgewirkt hat: die Neuorganisation der EKD nach dem Zweiten Weltkrieg, der Wiederaufbau der theologischen Ausbildung an der Universität Heidelberg, die Gründung und weitere Entwicklung des Ökumenischen Rates der Kirchen und insbesondere der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, der Beginn des bilateralen Dialogs zwischen der EKD und der Russischen

Orthodoxen Kirche, Schlinks Funktion als ökumenischer Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Sämtliche Erfahrungen und Erkenntnisse, die Schlink in diesen Lebensprojekten gewonnen hat, sind eingeflossen in seine „Ökumenische Dogmatik", die Skibbe zum Schluss in einem eigenen Kapitel zusammenfassend darstellt.

Schlinks Überzeugung, dass die Einheit der Kirchen „gewiss nicht ohne Änderungen der Beteiligten" geschehen kann, scheint in der heutigen Debatte nicht unbedingt populär zu sein. Die Erinnerung an einen Ökumeniker, der dennoch bewusst zu seiner konfessionellen Zugehörigkeit stand und aus ihr heraus in überzeugender Weise versuchte aufzuzeigen, wie der Weg zu ökumenischer Gemeinschaft mit den anderen Kirchen möglich wird, kann dazu helfen, Korrekturen an einer falsch verstandenen Besinnung auf das jeweils eigene Profil vorzunehmen und die Debatte mit Ökumenikern der ersten Stunde weiterzuführen. In diesem Sinne ist die Übersetzung und Herausgabe dieser Biographie ein großes Verdienst.

Das Buch ist gut lesbar geschrieben und gibt Schlinks eigenen Worten mehr Raum als einer bewertenden Deutung. Wer das Werk als Aufbereitung des Werkes eines ökumenischen Denkers versteht, der zutiefst von der eigenen Lebenserfahrung geprägt war, und es nicht als wehmütigen Rückblick auf strahlende Zeiten der Ökumene missversteht, wird daraus zum einen den nötigen Hintergrund für das Verständnis des theologischen Vermächtnisses von Edmund Schlink, aber auch darüber hinaus viele Anregungen zum eigenen Nachdenken im Hinblick auf wesentliche ökumenische Fragen erhalten.

Dagmar Heller

REFORMATION

Martin H. Jung, Die Reformation. Theologen, Politiker, Künstler. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008. 179 Seiten. 9 Abb. Kt. EUR 14,90.

Der Osnabrücker Kirchenhistoriker Martin H. Jung hat mit seinem 2008 erschienenen Werk der nahezu unüberschaubaren Überblicksliteratur zur Reformationsgeschichte einen weiteren Titel hinzugefügt. Was den Blick in dieses Werk dennoch lohnend macht, ist, was der Titel verspricht: Ein Zugang zur Reformation über die Biographien von ausgewählten Personen bzw. Personengruppen. In der vorgenommenen Zusammenstellung liegen ein die Literatur bereichernder Ansatz und vor allem die Chance, einem breiteren Publikum anhand von ausgewählten Persönlichkeiten ein umfangreiches Spektrum der Reformationsgeschichte zu vermitteln.

Dabei erscheint der Aufbau des Buches auf den ersten Blick wenig verheißungsvoll. Das Inhaltsverzeichnis hinterlässt den Eindruck eines biographischen Nachschlagewerkes in dem in acht Kategorien insgesamt 22 Personen kurz dargestellt werden. Doch der erste Eindruck trübt und sollte nicht von der durchgängigen Lektüre abhalten.

Jung schreibt Reformationsgeschichte nicht direkt in chronologischer Abfolge, sondern anhand von Biographien. Dabei gelingt es ihm, den Ereigniszusammenhang „Reformation" nicht zuletzt durch die geschickten Einleitungen am Beginn jeder Kategorie findig mit den Biographien zu verbinden, so dass das Buch sowohl knappe Einführungen zu einzelnen Personen bietet als auch mit diesen Biographien den Gesamtzusammenhang Reformation erschließbar macht.

Der Humanismus wird als „wichtigste(r) Wegbereiter der Reformation" (7) vorangestellt. Die Darstellung beginnt daher mit Erasmus von Rotterdam (7–14) und Johannes Reuchlin (15–21).

Jung vermittelt solide reformationsgeschichtliche Grundkenntnisse. Seine Zusammenstellung erweitert jedoch an vielen Stellen den Blick auf Personen im reformationsgeschichtlichen Zusammenhang. So wird z. B. der Täufer Balthasar Hubmaier (55–61) nicht unter den Außenseitern angeführt, sondern neben Luther (22–39), Melanchthon (39–50), Bucer (50–55), Zwingli (61–71) und Calvin (71–78) in der Kategorie Reformatoren (22–78) behandelt, die den materialen Schwerpunkt des Buches darstellt. „Hubmaier war ein Beispiel für einen Anhänger Luthers und Zwinglis, der sich radikalisierte, einen eigenen reformatorischen Weg ging und als Außenseiter auf dem Scheiterhaufen endete" (92).

Es folgt die Darstellung der Gegner (79–91): Johannes Eck (79–85) und Leo X. (85–91) und die der Außenseiter: Ulrich von Hutten (92–97) und Thomas Müntzer (97–103).

Anschließend bietet Jung mit Katharina von Bora (105–112), Katharina Zell (112–119) und Caritas Pirckheimer (119–124) eine Auswahl bedeutender Frauen, an denen exemplarisch gezeigt wird, dass Frauen v.a. an der Basis einen nicht unerheblichen Einfluss auf das Reformationsgeschehen hatten. So setzten sie z. B. in „der häuslichen Kindererziehung [...] evangelische Prinzipien in die Praxis um [...]" (104). Anhand von Pirckheimer wird jedoch auch deutlich, dass es „engagierte Frauen [...] auch unter den Gegnern" (119) gab.

Neben den Politikern (125–149) betrachtet Jung das Judentum im Reformationszeitalter anhand von Josel von Rosheim (150–158) und Elias Levita (158–161) und schließt mit den beiden Cranachs, die als „die bedeutendsten Künstler der Reformationszeit" (163) vorgestellt werden. Zeittafel (170), Literaturverzeichnis (171–173) sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister (174–178) runden das Buch ab. Ein Anmerkungsapparat fehlt leider.

Auch wenn den einzelnen Personen nur wenige Seiten gewidmet werden ist Jung eine sprachlich überzeugende Darstellung gelungen, die wesentliche Aspekte und Stationen der Reformation entfaltet. Über die Einleitungen und das Aufzeigen der Kontexte und Beziehungen der dargestellten Personen gelingt es Jung, den Ereigniszusammenhang Reformation trotz des biographischen Grundkonzeptes darzustellen. Die gewählten Kategorien geben dabei den Fokus, das Erkenntnisinteresse vor, unter dem die Personen betrachtet werden. Gelungen ist auch die Auswahl der Abbildungen, die nicht nur illustrativen Zwecken dienen, sondern in die Darstellung integriert worden sind. Der Zugang zur Reformation über die Biographien bietet in ökumenischer Hinsicht eine Chance. Über die Biographien ist es leichter, alle beteiligten Personen und Seiten sachlich und nicht nur im Kontext der Auseinandersetzungen aus einer bestimmten Perspektive zu betrachten. Ein Beispiel dafür – aus protestantischer Perspektive – hat Jung vorgelegt.

Patrik Mähling

KIRCHE IM NATIONALSOZIALISMUS

Johannes Hartlapp, Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus unter Berücksichtigung der geschichtlichen und theologischen Entwicklung in Deutschland von 1875 bis 1950. V&R unipress, Göttingen 2008. 684 Seiten. Gb. EUR 76,–.

„Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland durchlebte während des Nationalsozialismus ihre bisher dunkelste Epoche." Mit dieser klaren Positionierung beginnt Johannes Hartlapp, Kirchengeschichtler an der Theologischen Hochschule seiner Freikirche in Friedensau, auf S. 597 das Resümee seiner sehr umfangreichen Studie.

In sechs Kapiteln führt der Autor den Leser Schritt für Schritt durch die weitgehend unbekannte Geschichte seiner Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten (STA). Nach der grundlegenden Darstellung des Weges der Adventisten vor dem Ersten Weltkrieg (23–86) folgt in Kapitel 2 die Auseinandersetzung über den Wehrdienst, der wegen des adventistisch verstandenen „Sabbatgebots" einige Brisanz in sich birgt (87–146). Im dritten Kapitel werden die Weimarer Jahre (147–246) mit vielen ungewöhnlichen Einzelheiten, z. B. für die Gemeinschaft wichtige Fragen der Kalenderreform und damit zusammen die Rolle des Völkerbunds, erörtert. Es sind Fragen, in denen andere angelsächsische Freikirchen völlig entgegengesetzte Positionen vertreten haben. Nach diesem ausführlichen Vorlauf, der darzustellen notwendig war, weil Geschichte, Theologie und Eigenarten der STA kaum bekannt sind, beginnt mit Kapitel 4 die Konzentration auf das eigentliche Thema „Die deutschen Adventgemeinden während der Zeit des Nationalsozialismus" (247–475). Es ist ausgeschlossen, das Auf und Ab der Beziehungen des Staates zu den STA, die schwankenden innerkirchlichen Entwicklungen, die Veränderungen in den theologischen Akzentsetzungen, die Anpassungen an die Erwartungen nach der Gleichschaltung, den Widerstand, die Besorgnisse, die Ängste, die Rolle der internationalen Verbundenheit und die herausragende Rolle einzelner Persönlichkeiten hier aufzuzählen. Insgesamt zeichnet der Autor ein offenes, selbstkritisches Bild. Diesem zentralen Kapitel schließt sich die Fragestellung nach Reaktionen und Beurteilungen nach dem Kriegsende (477–516) an. Danach erfolgt noch einmal ein neuer Ansatz, der „das Weltbild der Adventgemeinden in Deutschland" (517–595) mit einer Reihe besonderer Akzente herausarbeitet: Wiederkunft Jesu in prophetischer Perspektive, das Verständnis vom Ruhetag – der Sabbat, die Sicht vom Staat, die prophetische Autorität bei Ellen G. White, die Sicht auf die anderen Kirchen und die Distanz zu den Juden im Schatten der NS-Ideologie. Das „Resümee" (597–609) ist angesichts der bitteren Erfahrungen in der NS-Zeit mit Verboten, Abspaltung, Widerspruch und einer Anzahl von in den Konzentrationslagern ermordeten Mitgliedern nüchtern und bleibt selbstkritisch: stellte doch die NS-Diktatur eine Minderheitenkirche, die gewohnt war, Fragen und Probleme aus einer prophetischen Sicht zu deuten und zu lösen, vor eine Herausforderung, die kaum mit Entwicklungen in anderen Kirchen vergleichbar sind. Die Klärung von Zeitproblemen in der Weltgeschichte und im individuellen Leben unterlag für die STA in einer demokratischen,

freien Gesellschaft anderen Vorbedingungen als in einer Diktatur, in der auch durch Gleichschaltungen traditionelle Deutungsmuster nicht mehr frei entfaltet werden konnten. Auch der eigene Exklusivanspruch gegenüber anderen Kirchen musste unter den geänderten gesellschaftlichen Bedingungen ins Wanken geraten. Der Autor zieht nicht ausdrücklich eine Linie von diesen Positionen zur jüngeren Entwicklung der jetzigen Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten, die sich weltweit seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts stärker als zuvor in einen ökumenischen Öffnungsprozess begeben hat. Seit 1993 wurde die heutige Freikirche der Siebententags-Adventisten zuerst Gastmitglied in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und danach seit der Wiedervereinigung der ACK mit der AGCK 1993 auch in dieser ökumenischen Arbeitsgemeinschaft. Aber wer die umfangreiche Studie von Johannes Hartlapp liest, der spürt einerseits die vormalige Selbstisolierung in theologischen Fragen, hermeneutischen Bemühungen, dem Verständnis der Schrift sowie in den Fragen von Gesetz und Evangelium und anderen, für evangelische Theologen teilweise recht ungewöhnlichen Fragestellungen (Sabbatheiligung, Nichtkämpferstandpunkt und Heiligtumslehre, um nur einige Stichworte zu nennen). Gleichzeitig erlebt der Leser die selbstkritische Eröffnung des Gesprächs über bisherige Barrieren hinweg.

Wer konfessionskundlich arbeitet und in die ökumenische Entwicklung auch die Minderheiten aktiv mit einbeziehen will, der kann sich die Lektüre dieses informativen Buches nicht ersparen. Bedauerlich ist, dass sich der Rezensent selber ein Sachregister anlegen musste, um in den fast unübersichtlich vielen Einzelheiten das wieder auffinden zu können, worauf er später (vielleicht) rekurrieren möchte. Ein Personenregister ist dem Band sowie natürlich ein ausführliches Literaturverzeichnis beigegeben.

Karl Heinz Voigt

Margarete Schneider, Paul Schneider. Der Prediger von Buchenwald. Stark erweitert, ergänzt und kommentiert im Auftrag der Pfarrer-Paul-Schneider-Gesellschaft e.V., hg. von Elsa-Ulrike Ross und Paul Dieterich. SCM Hänssler, Holzgerlingen 2009. 528 Seiten. Pb. EUR 12,95.

Margarete Schneiders „Prediger von Buchenwald" ist die Lebens- und Leidensgeschichte ihres Ehemannes, des Hunsrück-Pfarrers Paul Schneider, der aus tiefster christlicher Glaubensüberzeugung heraus das nationalsozialistische Unrechtsregime immer wieder herausforderte und hartnäckig provozierte und deswegen 1939 im Konzentrationslager nach zahlreichen Misshandlungen ermordet wurde. Das Buch erschien zuerst 1953 parallel in West- und Ost-Berlin und erfuhr jeweils 12 Auflagen. Eine erste Neuausgabe datiert von 1981. Übersetzungen liegen mittlerweile vor in Großbritannien, den USA, Japan und Italien. Es ist sehr zu begrüßen, dass dieses eindrucksvolle Zeugnis, das längst selbst ein historisches Dokument und ein – im besten Sinne des Wortes – Klassiker zur Geschichte und Kirchengeschichte des „Dritten Reiches" ist, 70 Jahre nach Paul Schneiders Tod wieder neu aufgelegt worden ist.

Die Vorsitzende der Pfarrer-Paul-Schneider-Gesellschaft und ehemalige Weimarer Pfarrerin Elsa-Ulrike Ross

und der Neffe Margarete Schneiders, der ehemalige württembergische Prälat Paul Dieterich, haben den ursprünglichen Text der neuen Rechtschreibung angepasst, ausführlich kommentiert und durch weitere erläuternde Texte, Dokumente, Zeittafeln, Fotos, Kartenmaterial und Verzeichnisse ergänzt. Das Buch richtet sich – dies muss betont werden – an ein breiteres Publikum, hat folglich keinen streng wissenschaftlichen, sondern vielmehr einen populärwissenschaftlichen Anspruch.

Die Fülle des zusätzlich verwendeten bzw. ausgewerteten Materials ist beeindruckend. Nicht selten wörtlich zitierte private Aufzeichnungen der Familie, insbesondere Tagebucheinträge und Briefe von Paul Schneider selbst, lassen das Milieu, die Gedanken- und Gefühlswelt des „Predigers von Buchenwald" noch plastischer als bisher hervortreten. Die vollständige Veröffentlichung der Tagebücher Schneiders wäre ein Desiderat der Forschung, nicht nur zur Biographie Paul Schneiders, sondern auch allgemein zur Mentalitätsgeschichte eines Landpfarrers in der Zeit der „Weimarer Republik" und des Nationalsozialismus.

In seinem Vorwort hebt der EKD-Ratsvorsitzende Bischof Wolfgang Huber zu Recht hervor, dass Paul Schneider einer der bedeutendsten Märtyrer im „Dritten Reich" gewesen sei, was seit einigen Jahren auch von der römisch-katholischen Kirche anerkannt wird, die Schneider in der Basilika San Bartolomeo in Rom sogar gewissermaßen „zur Ehre der Altäre" erhoben hat – ein für einen evangelischen, noch dazu dem Coetus reformierter Prediger angehörenden Pfarrer höchst bemerkenswerter und wohl auf katholischer wie evangelischer Seite nicht unumstrittener Vorgang. Huber wendet sich klar – ohne direkt darauf Bezug zu nehmen – gegen die Thesen von Folkert Rickers. Rickers hat (u.a. ausgerechnet in dem von Huber erwähnten Märtyrer-Gedenkbuch der EKD „Ihr Ende schaut an …") Zweifel am Märtyrertum Paul Schneiders angemeldet, weil er offensichtlich mit dessen national-konservativer politischen Einstellung und teilweise erwecklich und moralisch rigoros anmutenden Frömmigkeit nichts anzufangen weiß.

Bedauerlich ist, dass auf die problematische ideologische Vereinnahmung Paul Schneiders in der DDR ebenso wenig eingegangen wird wie auf die ebenfalls problematischen – da unhistorisch-moralisierenden – Entmythologisierungsbestrebungen von Folkert Rickers. Es wäre sicher sinnvoll gewesen, gerade diese Teile der Rezeptionsgeschichte offensiv anzugehen, anstatt sie stillschweigend zu übergehen. Hier hätten sich womöglich auch neue Chancen ergeben, die Gegenwartsbedeutung Paul Schneiders plausibel zu machen und über die Notwendigkeit und Problematik von Vorbildern – die eben nicht so sind, wie man es sich gerne gewünscht hätte – nachzudenken.

Kirchenpolitisch nicht ohne aktuelle Brisanz ist der Beitrag, in dem die von Paul Schneider ergriffenen Kirchenzuchtmaßnahmen durch Ausschluss vom Abendmahl unter Bezugnahme auf Luther, Calvin, Bonhoeffer sowie verschiedene Bekenntnistexte und Kirchenordnungen ausdrücklich gerechtfertigt werden (435–445). Die Evangelische Kirche im Rheinland, die (heutige) Kirche Paul Schneiders, hat demgegenüber 2004 den Ausschluss vom Abendmahl als Mittel der Kirchenzucht per Synodalbeschluss („Einge-

laden sind alle Getauften") förmlich verworfen. Schade, dass auf die – Außenstehenden wohl kaum bekannte – gegenwärtige Diskussion, die durch diesen Beschluss angestoßen wurde, ebenfalls gar nicht eingegangen wird.

Paul Schneider ist und bleibt eine herausragende Persönlichkeit der Geschichte. Daran werden alle Vereinnahmungs- und Entmythologisierungsbestrebungen nichts ändern. Das vorliegende Buch eröffnet einem breiten Publikum vielfältige Möglichkeiten sich dieser Persönlichkeit, die auch heute noch unbequem ist, weil sie in keine Schublade passt, zu nähern.

Thomas Martin Schneider

ORTHODOXE SPIRITUALITÄT

Martin Tamcke, Im Geist des Ostens leben. Orthodoxe Spiritualität und ihre Aufnahme im Westen. Eine Einführung. Verlag der Weltreligionen, Leipzig 2008. 206 Seiten. Gb. EUR 19,80.

Der Göttinger Kirchengeschichtler will mit dem Band eine Einführung in die orthodoxe Spiritualität vorlegen, damit die wissenschaftliche Theologie nicht länger zu einem Thema (Spiritualität) schweigt, welches in den Kirchen so wichtig ist. Dabei scheint ihm die Anknüpfung an die Orthodoxie deshalb geeignet, weil diese seit vielen Jahrzehnten Interesse im Westen weckt und mehr als ein Steinbruch von Techniken sein soll. Daher geht er drei Schritte in seinem Buch: Darstellung der orthodoxen Spiritualität, ihre Aufnahme im Westen und schließlich Darstellung von zwei exemplarischen Lebensweisen. Damit sind die drei Kapitel des Buches begründet und die Ausführung muss sich fragen lassen, inwieweit diese Aufteilung nachvollziehbar ist.

Im ersten Kapitel (Die Praxis des Ostens) geht Tamcke zunächst der Idee der Ikonen nach, d.h. ordnet sie kirchenhistorisch ein, erklärt ihre Herstellung als geistlichen Vorgang und zeigt ihre Verwendung in Theologie und Frömmigkeit. Darauf folgt eine Überblicksdarstellung des Herzensgebetes, wobei er den asketischen Hintergrund die verschiedenen literarischen Texte dazu und auch die Methode darstellt, um abschließend mit „Palamismus" und „Namensverehrung" zwei zentrale orthodoxe Themen im Zusammenhang mit dem Herzensgebet darzustellen. Schließlich zeigt er, welche Bedeutung die spirituelle Begleitung in der Orthodoxie besitzt und ordnet so auch die vorherigen Themen in den Lebenszusammenhang der kirchlichen Frömmigkeit ein.

Das zweite Kapitel (Die Aufnahme im Westen) macht in mehreren Schritten deutlich, wie die Praxis der Orthodoxie bis heute im Westen aufgenommen wurde, welche Autoren hier relevant sind und wie sich bei ihnen die Auseinandersetzung mit der orthodoxen Spiritualität niederschlug. Dabei werden Reinhold von Walter, Walter Nigg, Gebhard Frei, Nikolaus Brantschen, Henri Nouwen und Yushi Nomura, Gertrude und Thomas Sartory, Anselm Grün und Gerd Heinz-Mohr vorgestellt und es kommen somit protestantische wie katholische Rezeption in verschiedenen Formen zur Sprache. Durch die konzentrierte Darstellung werden die Lesenden hier gut über die jeweiligen Besonderheiten orientiert.

Während die ersten zwei Kapitel, die den Schwerpunkt bilden, dem Anspruch einer Einführung sehr gut gerecht werden, verständlich und reflektiert und mit großer Sachkenntnis ihre Themen

darstellen und so einen hilfreichen Zugang zum Thema der orthodoxen Spiritualität bieten, fällt das dritte Kapitel (Ostwestliche oder westöstliche Lebensweise) einigermaßen aus dem Rahmen. Hier macht Tamcke den Versuch, anhand der Biographien und des Schaffens von Henry von Heiseler und Thomas Merton eine Rezeption der orthodoxen Spiritualität im Westen darzustellen. Allerdings bleibt die Biographie von Henry von Heiseler dem Uneingeweihten zu skizzenhaft, um die Bedeutung zu erschließen, von der Tamcke hier auszugehen scheint, während er bei Merton zugeben muss, dass die Spiritualität eher ostasiatisch beeinflusst zu sein scheint, zumindest nicht primär auf die Orthodoxie bezogen ist. Jedoch stellt er bei beiden Verbindungen zu den von ihm im ersten Kapitel dargestellten theologischen Themen her.

Im Nachwort kommt Tamcke noch einmal auf seinen Anspruch zurück, Spiritualität zu reflektieren und entwickelt den Gedanken, dass eine Übernahme der orthodoxen Spiritualität nicht möglich sei, die nicht wieder in den hiesigen Kontext eingebettet sei und bei allem auch den Entstehungskontext der Orthodoxie bedenkt. Dies führe zu einer offenen Identität, die verschiedene Elemente verbinden könne und zu verschiedenen gleichzeitigen Zugehörigkeiten führe. Aus dem Geist des Ostens zu leben, ohne die Position im Westen zu verleugnen sei eine lebendige Ökumene, die Engführungen überwinde. Das Werk schließt dann mit einem kommentierten Verzeichnis weiterführender Literatur ab, welches gut durchdacht daherkommt.

Wie schon angedeutet stimmen die ersten beiden Kapitel sehr gut mit dem Anspruch einer Einführung und eines ersten, reflektierten Zugangs überein und machen das Buch zu einem Gewinn, da es sich auf die praktischen Bedürfnisse der orthodoxen Spiritualität konzentriert. Das dritte Kapitel allerdings fällt aus diesem Rahmen, stattdessen wäre eine vertiefte Reflexion der Gedanken des Nachwortes dem eigenen Anspruch besser gerecht geworden. In der Summe aber ist das Buch als Einführung sehr zu empfehlen.

Sören Asmus

Pastor Sören Asmus, Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel, Missionsstraße 9 b, 42285 Wuppertal / PD Dr. Johannes Ehmann, Universität Heidelberg, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg / Prof. Dr. Martin Hailer, Leuphana Universität Lüneburg, 21332 Lüneburg / Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Château de Bossey, Postfach 1000, CH-1299 Crans-près-Céligny, Schweiz / Dr. des. Rebekka A. Klein, Postdoctoral Research Fellow, Universität Heidelberg, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg / Dipl.-Theol. Patrik Mähling, Philipps-Universität Marburg, FB Evangelische Theologie – FG Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35037 Marburg / Prof. Dr. Peter Neuner, Zugspitzstraße 101, 85591 Vaterstetten / Dr. Andrew Pierce, Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Milltown Park, Dublin 6, Ireland / PD Dr. Thomas Martin Schneider, Universität Koblenz-Landau, Institut für Evangelische Theologie, Universitätsstraße 1, 56070 Koblenz / Prof. Dr. Uwe Swarat, Theologisches Seminar Elstal (Fachhochschule), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin / The Reverend Professor Nicholas Sagovsky, Canon of Westminster Abbey, 20 Dean's Yard, London SW1P 3PA, UK/ OKR Dr. Oliver Schuegraf, VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Ludwig-Maximilians-Universität München, Orthodoxe Theologie, Ludwigstraße 29, 80539 München / Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat / Elstal) herausgegeben von Angela Berlis / Bern; Amelé Ekué / Genf/Bossey; Fernando Enns / Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller / Genf; Heinz-Gerhard Justenhoven / Hamburg; Rolf Koppe / Göttingen; Grigorios Larentzakis / Graz; Ulrike Link-Wieczorek / Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb / Wien; 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; Athanasios Vletsis / München; Friedrich Weber / Wolfenbüttel; Rosemarie Wenner / Frankfurt am Main.

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: 36,– €, Studentenabonnement 25,– € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 10,– €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2010)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

wie beeinflussen religiöse Konfession und Kultur des Betrachters Hermeneutik und Position in der aktuellen Menschenrechtsdebatte? Eine im Mai 2009 in Wien publizierte kritische Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) auf die im Juni 2008 in Moskau publizierten „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Rechte des Menschen" („Menschenrechtsdoktrin") scheint im deutschsprachigen Raum einen west-östlichen Demarkationsdiskurs zur Interpretation von Recht und Würde des Menschen in der orthodoxen und der evangelischen Kirche zu markieren. Wäre die Kritik des Präsidiums der GEKE an der nationalen und ethnozentrischen Verengung des Universalanspruchs der Menschenrechte im russisch-orthodoxen Text anders ausgefallen, wenn die Perspektive ungarischer oder baltischer evangelischer Kirchen im 20. Jh. einbezogen worden wäre? Ergänzend zum Diskurs in ÖR 1/2007 „Die Kirchen und die Menschenrechte" geben die einzelnen Beiträge in diesem Heft Antworten auf diese Fragen. Erweitert wird diese ökumenische Debatte außerdem um einen islamischen Beitrag zum Verständnis der Menschenrechte.

Dagmar Heller (evang.), Genf/Bossey, zeichnet in ihrer Analyse den Sitz im Leben des russisch-orthodoxen Textes von 2008 nach und verdeutlicht, wie die Diskussionspartner sich einer Frage aus unterschiedlichen Perspektiven nähern, die der jeweiligen konfessionellen Prägung ihrer Verfasser Rechnung trägt. Es gelingt ihr dabei aufzuzeigen, wie die gegenseitige Kritik allen Seiten dazu verhelfen kann, einseitige dogmatische Engführungen zu vermeiden. Die daraus folgende Forderung, die jeweiligen Beiträge und Positionsbestimmungen zunächst immanent aus ihrem eigenen theologischen Kontext heraus zu verstehen und erst dann mit der Kritik anzusetzen, sollte im ökumenischen Diskurs eigentlich selbstverständlich sein, ist es aber nicht, wie der Einwand der GEKE zeigt, der Doktrin fehle eine „christologische Fundierung". Mit dem Kriterium der Nächstenliebe als Kriterium wahrer Freiheit weist Heller den russisch-orthodoxen Vorwurf

eines permissiven, libertinistischen Freiheitsverständnisses auf theologischer Ebene zurück, ebenso wie die Behauptung, die Menschenrechte würden in den westlichen Kirchen bloß individualistisch interpretiert.

Marina Shishova (orth.), Sankt Petersburg, benennt die kontextuellen gesellschaftlichen Aporien der Moskauer kirchlichen Verlautbarung im Vergleich zu einer differenzierteren orthodoxen Würdigung der Menschenrechte durch Erzbischof Anastasios von Tirana (Dr. Yannoulatos). Sie beschreibt das postulierte Symphonie-Prinzip zwischen orthodoxer Kirche und russischem Staat als Projektionen einer religiös-politischen Symbiose kirchlicher und staatlicher Eliten und plädiert für eine Öffnung und Entideologisierung des innerrussischen Menschenrechtsdiskurses. *Athanasios Vletsis* (orth.), München, fragt, ob sich die Orthodoxie in Russland als letzte Bastion einer byzantinischen „Symphonie" verstehe und inwiefern auf dieser Grundlage die Moskauer Doktrin von 2008 und die ihr zugrundeliegende Sozialdoktrin (2000) Ausdruck eines vormodernen Kirche-Staat Verständnisses seien. Er führt den ideengeschichtlichen Hintergrund des russischen Textes im byzantinischen Ideal aus und fragt z. B., wie eine christlich-orthodoxe Sozialethik und Moraltheologie ihre Lehre verbreiten solle: durch staatliche oder gesellschaftliche Verordnungen oder durch die von Überzeugung geprägte Rückkehr/Metanoia der Person zu den echten christlichen Werten? *Vletsis* sieht die Notwendigkeit der Überwindung eines primär national determinierten politisch-moralischen Ideals und plädiert deutlich für eine vertiefte Partizipation orthodoxer Theologie und Kirchen an dem Menschenrechtsdiskurs. *Werner Wolbert* (kath.), Salzburg, relativiert in seiner Analyse, die von Barbara Hallensleben u.a. verfasste Kritik an der Position der GEKE und die darin implizierte „Vieldeutigkeit der Menschenrechte". Er wendet sich gegen die dargestellte Dramatik des Konfliktes zwischen Christentum und Menschenrechten in Europa mit dem Hinweis, dass ethische Kontroversen, die sich dadurch ergäben, dass Menschenrechte zu erlauben scheinen, was nach christlicher Überzeugung u.U. unerlaubt sei, an der Intention der Menschenrechte vorbeigehen. Die Erlaubnis sei nicht mit Zwang zu verwechseln, auch wenn die Erlaubnis einen entsprechenden sozialen Druck nach sich ziehen könne. Andererseits fragt er, wie sich die von der GEKE vermisste und eingeforderte „christologische Fundierung" der Menschenwürde im russisch-orthodoxen Text mit der Gleichheit aller Menschen in Bezug auf ihre Würde vertrage, und betont, dass die postulierte russische Kritik an den Menschenrechten vielfach ins Leere gehe, wenn sie etwa Ansprüche bestreite, die das Ethos der

Menschenrechte gar nicht erhebe. Schließlich konstatiert er, dass z.B. an einzelnen Urteilen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte durchaus Kritik anzubringen sei, dies aber kein Grund für die starke Relativierung der Menschenrechtsidee, wie sie in der russischen Erklärung aufscheine, sein könne. Die zehn Thesen von *Otto Luchterhandt* zu Menschenrechten, Religionsfreiheit und Orthodoxie, die der emeritierte Hamburger Ordinarius für Ost- und Staatsrecht zuerst anlässlich der Essener Gespräche 2010 zur Diskussion stellte, würdigen die russisch-orthodoxe Erklärung von 2008 als bisher singuläre verbindliche kirchliche Stellungnahme aus der Orthodoxie. Umso mehr bedauert er, dass die sog. Menschenrechtsdoktrin sich primär als kritischer orthodoxer Gegenentwurf zu Idee und Ethos der säkularen Menschenrechtsdeklaration verstehe. So werde die juristische Natur der Menschenrechte, die ausdrücklich nicht Bezug auf eine religiöse Ebene nehme, im Dokument nicht angemessen gewürdigt. Luchterhandt stellt bei Würdigung der Leistungen der orthodoxen Kirche in Russland nach der fast völligen Zerstörung im Kommunismus eine fehlende aber notwendige Differenz zwischen theologischem und säkularem Freiheitsbegriff fest. *Stefan Tobler* (evang.), Hermannstadt/Sibiu, zeigt in seinem Beitrag, dass die evangelischen Kirchen der Idee der Menschenrechte lange Zeit sehr kritisch gegenüberstanden und sich erst nach dem 2. Weltkrieg die Erkenntnis durchzusetzen begann, dass auch Menschenrechte auf christlichen Grundwerten basieren können. Wenn die evangelischen Kirchen heute Verfechter der Menschenrechte geworden seien, so sollten sie entschieden in der Sache, aber im Blick auf andere Kirchen bescheiden im Rückblick auf die eigene Geschichte argumentieren. Der Beitrag der Islamwissenschaftlerin *Hamideh Mohagheghi* verweist auf einen islamisch-kulturellen Kontext, der die christlichen Kirchen und die Staaten in Europa ganz neu in Bezug auf Interdependenz von Konfession, Kultur und Menschenwürde im rechtlichen Rahmen des Islam herausfordert.

Im Namen des Redaktionsteams
Johann Schneider



Menschenrechte, Menschenwürde und sittliche Verantwortung im kirchlichen Dialog zwischen Ost und West

VON DAGMAR HELLER[1]

Seit dem Fall des Eisernen Vorhangs haben sich die orthodoxen Kirchen im ökumenischen Dialog sehr viel deutlicher zu Wort gemeldet als früher, und dies nicht nur im Hinblick auf klassische theologische Fragen wie die Ekklesiologie, sondern vor allem auch im Bereich der Sozialethik. Allen voran ergriff die Russische Orthodoxe Kirche die Initiative mit der Veröffentlichung einer Sozialkonzeption im Jahre 2000.[2] In der Folge trat in diesem Bereich die Diskussion über die Frage der Menschenrechte in den Vordergrund. Im April 2006 verabschiedete der 10. Weltkongress des russischen Volkes eine Erklärung zu diesem Thema.[3] Zwei Jahre später veröffentlichte die Russische Orthodoxe Kirche ein von der Bischofssynode verabschiedetes Dokument mit dem Titel „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte"[4], das sie ausdrücklich als „Weiterentwicklung der ‚Grund-

[1] Pfarrerin Dr. Dagmar Heller ist Dozentin für Ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut Bossey und Leiterin des Forschungsprogramms für Faith and Order beim Ökumenischen Rat der Kirchen und Mitherausgeberin der Ökumenischen Rundschau.

[2] Deutsche Übersetzung von Christiana Christova in: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, hg. von *Josef Thesing und Rudolf Uertz,* Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin 2001, 9–131.

[3] Erklärung der 10. Weltversammlung des russischen Volkes über Menschenrechte und Menschenwürde, in deutscher Übersetzung abgedruckt in: *Kyrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus':* Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, hg. von Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen, Klaus Wyrwoll, Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg/Schweiz 2009 (im Folgenden abgekürzt als: *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung), 159–161. Vgl. dazu *Dagmar Heller:* Wert und Würde des Menschen. Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte, in: ÖR 1/2007, 88–98.

[4] Deutsche Übersetzungen liegen vor von Nadja Simon (a) in: *Rudolf Uertz und Lars Peter Schmidt* (Hg.): Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die

lagen der Sozialkonzeption'" versteht.[5] Das Papier, das auch andere christliche Kirchen zur Diskussion einlädt, rief einige Reaktionen, zunächst auf protestantischer Seite – vor allem bei der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – hervor, auf die dann auch von römisch-katholischer Seite geantwortet wurde.

Im Folgenden möchte ich die Diskussion, die daraus entstanden ist, in ihren Hauptlinien nachzeichnen, um einige Überlegungen aus evangelischer Sicht anzuschließen unter der Fragestellung, inwieweit die unterschiedlichen Positionen einander ausschließen oder einander näher gebracht werden können.

I. Die bisherige Debatte

I.1. „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen" (2008)[6]

Ausgehend von der Bestimmung dessen, was die Würde des Menschen ausmacht – als grundlegende Voraussetzung für das Verständnis der Menschenrechte – wird im Dokument der russischen Bischofssynode die Frage der Freiheit diskutiert, um von da aus Stellung zu den Menschenrechten zu nehmen. Dabei gehen die Autoren von der Beobachtung aus, dass „in der heutigen Welt unter Berufung auf den Schutz der Menschenrechte in der Praxis nicht selten Ansichten verwirklicht (werden), die sich von der christlichen Lehre von Grund auf unterscheiden... Die Christen finden sich in einer Situation wieder, in der sie von den gesellschaftlichen und staatlichen Organen dazu gedrängt, zuweilen geradezu gezwungen werden, im Gegensatz zu den göttlichen Geboten zu denken und zu handeln".[7] Auf diesem Hintergrund versteht sich das Dokument als eine Erinnerung an die „Grundsätze der christlichen Lehre über den Menschen" und die Darstellung einer christlichen „Theorie der Menschenrechte".

Die Bestimmung der Würde des Menschen basiert hier auf der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte, speziell Gen 1,26: „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen zu unserem Ebenbild und zu unserer Ähn-

---

Würde, die Freiheit und die Menschenrechte, Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. in Moskau, 2008, 9–40; sowie von Xenia Werner (b) in: *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung, 220–239.

[5] (b) 239; vgl auch (a) 40.

[6] Im Folgenden benütze ich – sofern nicht anders vermerkt – die Übersetzung (b), ohne damit die beiden Übersetzungen zu werten.

[7] Präambel, Übersetzung (b), 220.

lichkeit…“[8] Diese Würde hat die menschliche Natur auch nach dem Sündenfall nicht eingebüßt, „denn das unzerstörbare Bild Gottes, und somit auch die Möglichkeit der Wiederherstellung des menschlichen Lebens in der Fülle seiner ursprünglichen Vollkommenheit, blieb in ihr erhalten“.[9] Durch die Sünde wird aber diese Würde gewissermaßen überschattet oder verdunkelt, denn „diese Gottähnlichkeit wird mit Hilfe der göttlichen Gnade durch die Überwindung der Sünde, den Erwerb sittlicher Reinheit und durch die Tugenden erlangt... Offensichtlich wohnt dem Begriff der Würde die Idee der Verantwortung inne“.[10] Wie das Dokument ausdrücklich feststellt, hat in der Ostkirche „der Begriff der Würde in erster Linie eine sittliche Bedeutung, und die Vorstellungen darüber, was würdig und was unwürdig ist, sind eng mit den sittlichen oder unsittlichen Taten des Menschen sowie mit der inneren Verfassung seiner Seele verbunden“.[11] Daher kann der Schluss gezogen werden: „Deshalb gibt es eine direkte Verbindung zwischen der Würde des Menschen und der Sittlichkeit.“[12]

Dieses Verständnis beruht auf der Auffassung von der Freiheit des Menschen: Durch die Selbstbestimmung der Person kann das Ebenbild Gottes bzw. die Würde des Menschen verdunkelt oder zum Leuchten gebracht werden. Diese Freiheit ist einer der Aspekte der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott und sie ist zum Wohl des Menschen gedacht. Aufgrund der Sünde kann aber der Mensch das Wohl nicht erlangen, „folglich kommt der Mensch ohne Gottes Hilfe und ohne enge Zusammenarbeit mit Ihm nicht aus“.[13] Zentral ist die Auffassung: „Wahrhaft frei ist, wer den Weg des gerechten Lebens geht und die Gemeinschaft mit Gott, der Quelle der absoluten Wahrheit, sucht.“[14] Die Freiheit wird aber zerstört, „wenn die Wahl zugunsten des Bösen erfolgt“.[15] Im Hinblick auf die Menschenrechte wird in diesem Zusammenhang bereits festgestellt: „Eine Schwäche der Einrichtung der Menschenrechte liegt darin, dass diese Rechte die Freiheit der Wahl (...) verteidigen und dabei immer weniger die sittliche Dimension des Lebens und die Freiheit von der Sünde (...) berücksichtigen.“[16] In anderen Worten heißt das: „Jeder Mensch ist von Gott mit Würde und Freiheit aus-

[8] Wörtliche Übersetzung.
[9] I.1., Übersetzung (b)., 221.
[10] I.2., ebd., 221.
[11] I.2., ebd., 222.
[12] I.5., ebd., 223.
[13] II.1., ebd., 224.
[14] II.2., ebd., 225.
[15] Ebd.
[16] Ebd.

gestattet. Der Gebrauch der Freiheit zum Bösen zieht jedoch unweigerlich die Minderung der eigenen Würde und eine Herabsetzung der Würde anderer Menschen nach sich." Dabei muss „die Gesellschaft Mechanismen schaffen, um die Harmonie zwischen menschlicher Würde und Freiheit wiederherzustellen".[17] Daher gilt: „Die Ausarbeitung und Anwendung der Konzeption der Menschenrechte muss unbedingt in Einklang gebracht werden mit den Normen der Moral, mit dem sittlichen Prinzip, das Gott in die menschliche Natur gelegt hat und das in der Stimme des Gewissens zu Bewusstsein kommt."[18] In den Augen der Verfasser dieses Dokuments liegen Gefahren der Menschenrechte konkret „in der Unterstützung verschiedener Laster in Gesetzgebung und Gesellschaft, z. B. sexuelle Zügellosigkeit und Perversion, Profitgier und Gewalt. Ebenso unzulässig ist es, unsittliche und unmenschliche Handlungen in Bezug auf den Menschen zur Norm zu erheben, etwa Abtreibung, Euthanasie, die Verwendung menschlicher Embryonen in der Medizin, Experimente, welche die Natur des Menschen verändern und ähnliches .... Mehr noch, gläubige Menschen, die solche Erscheinungen für sündhaft halten, werden gezwungen, die Legitimität der Sünde anzuerkennen, oder sie werden Diskriminierungen und Verfolgungen ausgesetzt".[19]

Ein weiterer Punkt, der betont wird, ist die Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen: „Die Anerkennung der Rechte des Individuums muss ins Gleichgewicht gebracht werden, indem die Verantwortung der Menschen füreinander bekräftigt wird."[20] Außerdem darf „die Verwirklichung der Menschenrechte ... nicht zum Niedergang der Umwelt und zur Ausbeutung der Bodenschätze führen".[21]

Schließlich werden „die Rechte und Freiheiten unter dem Aspekt ihrer möglichen Rolle bei der Schaffung günstiger äußerer Bedingungen für die Vervollkommnung der Person auf ihrem Weg zur Erlösung"[22] betrachtet. Dabei steht an erster Stelle das Recht auf Leben, das „erst in der Perspektive des ewigen Lebens seine Fülle und seinen absoluten Sinn gewinnt".[23] Daher geht es nicht darum, um jeden Preis Leben zu erhalten, sondern „es so (zu) gestalten, dass der Mensch in Zusammenarbeit mit Gott seine Seele

[17] III.1., ebd., 226.
[18] III.3., ebd., 227.
[19] Ebd., 227f.
[20] III.4., ebd., 228.
[21] III.5., ebd., 229.
[22] IV.1., ebd., 230.
[23] IV.2., ebd.

für die Ewigkeit bereiten kann".[24] Betont wird dabei der „Schutz des menschlichen Lebens vom Augenblick der Empfängis an".[25] Das zweite Recht in diesem Zusammenhang ist die Gewissensfreiheit. Hier wird die Gefahr angesprochen, dass die Religionsfreiheit dazu führen kann, „alle Glaubensbekenntnisse als relativ oder ‚gleichermaßen wahr' anzuerkennen"[26], was für die Kirche „unannehmbar" sei. Schließlich folgen die Freiheit des Wortes und die Freiheit des Schaffens. Man fordert gegenseitigen Respekt der verschiedenen weltanschaulichen Gruppen, wobei „die Schändung von Heiligtümern ... nicht unter Berufung auf die Rechte des Künstlers, Schriftstellers oder Journalisten gerechtfertigt werden" darf.[27] Zum Recht auf Bildung gehört das Recht auf Unterweisung in der Religion.[28] Es geht außerdem um bürgerliche und politische sowie sozio-ökonomische Rechte, wobei im Hinblick auf die letzteren betont wird, dass sie nicht dazu führen dürfen, dass „die Nutzung materieller Güter sich zum dominierenden oder sogar einzigen Daseinsziel des Gemeinwesens verwandelt".[29] Wieder wird zum Schluss die Gemeinschaft als Bezugspunkt des Menschen hervorgehoben und speziell die Familie als deren Ursprung. Ihr Schutz wird deshalb besonders betont.

Das V. Kapitel betont die Wichtigkeit des Einsatzes der Kirche „für die Wahrung der Rechte und der Würde des Menschen"[30] und listet in 15 Punkten die wichtigsten Bereiche auf, in denen dies konkret gilt.

I.2. Die Reaktion seitens der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)

Zum Dokument der ROK gab es im Mai 2009 eine Stellungnahme des Präsidiums der GEKE unter dem Titel „Menschenrechte und christliche Moral"[31], mit der man dezidiert in einen Dialog mit der ROK eintreten will.

Dabei wird grundsätzlich der russischen Auffassung zugestimmt, dass „die Gottesebenbildlichkeit des Menschen der zentrale Punkt für die

[24] Ebd., 231.
[25] Ebd.
[26] IV.3., ebd., 232.
[27] IV.5., ebd., 233.
[28] IV.6., ebd., 234.
[29] IV.8., ebd., 236.
[30] V.2., ebd., 237.
[31] Veröffentlicht auf der Webseite der GEKE unter www.leuenberg.net/daten/File/Upload/doc-9805-2.pdf und i.d.H., S. 424ff.

Begründung seiner einzigartigen Würde und der Unverletzlichkeit der menschlichen Rechte“[32] sei. Die GEKE betont aber, dass „die Würde des Menschen nicht durch eigene Leistungen bestimmt (wird), sondern allein durch Gottes Gnade“.[33] Daraus folgt: „Die in Gottes Gerechtigkeit begründete Menschenwürde kann demnach durch die Sündhaftigkeit des Menschen nicht grundsätzlich infrage gestellt werden.“[34] Man betont die „soteriologische Ausrichtung der Menschenwürde“ und vermisst „diese christologische Fundierung ... in der Stellungnahme der russisch-orthodoxen Kirche“, die schon in der frühen Kirche zu finden sei.[35] Aus diesem Fehlen leitet man bei den Russen ein Missverständnis der Menschenrechte ab: „Da die russisch-orthodoxe Kirche Menschenwürde nur als moralischen Maßstab entfaltet, kann sie die Würde nicht als Begründung eines unbedingten Schutzes gegen menschliche Übergriffe verstehen.“[36] Es wird festgestellt, dass „der Text ... dabei ein Konfrontationsverhältnis zwischen Menschenrechten und christlicher Moral voraus(setzt), das in der These gipfelt, die Einhaltung der Menschenrechte würde Christen dazu zwingen, ‚entgegen‘ (Präambel; Abs. I.4.) der göttlichen Gebote zu denken und zu handeln“.[37] Demgegenüber betont die GEKE, dass zwar „die Frage der Heiligung des christlichen Lebens eine große Rolle“[38] in der evangelischen Tradition spielt und ein verantwortungsbewusstes Leben stark betont wird, dass aber „Heiligung und Moral der menschlichen Lebensführung ... von der Aufgabenbestimmung der Menschenrechte zu unterscheiden“ sind.[39] Laut GEKE sind die Menschenrechte „Schutz- und Partizipationsrechte, die den Handlungs- und Lebensraum der Menschen unter das Recht stellen und Rahmenbedingungen für das Zusammenleben der Menschen gewährleisten“.[40] Aufgrund der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gilt es, „den säkularen Charakter der Menschenrechte ernst zu nehmen“.[41] Die Menschenrechte werden auf der Seite des Erhaltungswillens Gottes gesehen, nicht im Rahmen der Soteriologie.

[32] Ebd., 2.
[33] Ebd.
[34] Ebd.
[35] Ebd.
[36] Ebd.
[37] Ebd., 3.
[38] Ebd., 3.
[39] Ebd.
[40] Ebd., 4.
[41] Ebd.

Schließlich betont das GEKE-Papier, dass „auch nach evangelischem Verständnis Freiheit niemals bindungslos, sondern auf Verantwortung und Liebe ausgerichtet" ist.[42] Die Zuordnung von Freiheit und Verantwortung wird auch in den klassischen Menschenrechtserklärungen gefunden. „Die evangelischen Kirchen sehen die Menschenrechte deshalb nicht als Bedrohung der Moral, sondern als Fundamente für ein friedliches und respektvolles Zusammenleben in Freiheit in einer pluralistischen Gesellschaft."[43] Die von der ROK genannten Beispiele, „in denen die Menschenrechte die Moral der russischen Gesellschaft gefährden" sind für die GEKE „nicht nachvollziehbar"[44], weil die Menschenrechtserklärungen „den Schutz des Lebens und die Unverletzlichkeit der Person, den Schutz des Privatlebens und der Familie" betonen. Schließlich fordert die GEKE „das prophetische Amt der Kirche gegenüber der weltlichen Ordnung" ein.[45] In ihren Augen geht „der universale Anspruch der christlichen Botschaft, die alle nationalen, ethnischen und kulturellen Grenzen überwindet"[46] im russischen Dokument verloren.

Schließlich werden noch einige Einzelfragen aufgeworfen: „Beim Lebensrecht erscheint uns das indirekte Akzeptieren der Todesstrafe nicht konsequent."[47] Die Gewissens- und Meinungsfreiheit sollte nicht rechtlich eingeschränkt werden, da für Kirchen in Minderheitssituationen, was für viele europäische Kirchen zutrifft, dieser Schutz „eine existenzielle Frage" ist.[48] Außerdem werden „Aussagen zum Schutz des Einzelnen vor staatlichen Übergriffen" vermisst.[49]

I.3. Eine Antwort auf die Reaktion der GEKE von Seiten der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz

Demgegenüber hat sich von römisch-katholischer Seite Barbara Hallensleben von der Universität Freiburg/Schweiz gemeinsam mit Guido Vergauwen (ebenfalls Freiburg/Schweiz) und Nikolaus Wyrwoll (Regensburg) zu

[42] Ebd., 5.
[43] Ebd., 5.
[44] Ebd., 6.
[45] Ebd.
[46] Ebd., 7
[47] Ebd., 8.
[48] Ebd.
[49] Ebd., 9.

Wort gemeldet.[50] Die drei Autoren werfen der GEKE vor, die „Ambivalenz" der Menschenrechte „in einer verwunderlichen Naivität" zu unterschätzen.[51] Außerdem habe „die GEKE-Antwort die Stellungnahme der russischen orthodoxen Gesprächspartner in eklatanter Weise entgegen dem offenkundigen Wortlaut entstellt". Diese Kritik bezieht sich vor allem darauf, dass die GEKE übersehen habe, dass „der Weg vom ‚Bild Gottes', dass der Mensch unverlierbar ist, zum ‚Gleichnis Gottes', das er mit Hilfe der Gnade zu werden vermag, ... gerade nicht eine Leistung des Menschen, sondern eine dynamische Synergie mit der Gnade Gottes" ist. Es wird aufgezeigt, dass „die christologische Begründung ... in diesem Zusammenhang – entgegen der Kritik der GEKE – eine zentrale Rolle" spielt, wobei auf folgenden Satz aus dem russischen Dokument hingewiesen wird: „Die Annahme der Fülle der menschlichen Natur *außer der Sünde* durch den Herrn Jesus Christus (Hebr 4,15) zeigt, dass die Würde durch die Entstellungen, die in dieser Natur infolge des Sündenfalls entstanden sind, nicht in Mitleidenschaft gezogen ist."[52]

Daraufhin wird die Nähe der russischen Position zu Immanuel Kant aufgezeigt, der die Sittlichkeit des Menschen als dasjenige bezeichnet, „was allein Würde hat"[53], bevor folgende Rückfragen an die GEKE-Position gestellt werden:

„–Wenn die Würde aufgrund der Rechtfertigung konstituiert ist, die im Glauben *sola gratia* empfangen wird, sind dann alle Nicht-Glaubenden von der Menschenwürde und den in ihr begründeten Menschenrechten ausgeschlossen?

– Oder bedeutet die Zusprache der Menschenwürde sola gratia die bedingungslose ‚Rechtfertigung' jeglichen sittlichen Zustands des Einzelnen und der Gemeinschaft?

– Bleibt die Gnade Gottes, die der menschlichen Verfügung ohne Zweifel entzogen ist, auch jenseits der wahrnehmbaren Verwandlung des Einzelnen wie der Gemeinschaft, so dass sie eine kontrafaktische Behauptung angesichts der faktisch weiterhin sündhaften Welt darstellt? Welche Zielvorstellung und Handlungsdynamik erschließt die evangelische Sicht der Menschenwürde und Menschenrechte? Wendet sich nicht der Vorwurf

[50] Zur Ambivalenz der Menschenrechte: Missverständnisse der ‚Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa', veröffentlicht unter www.bogoslov.ru/de/text/print/419609.html.

[51] Ebd.

[52] Abschnitt I.1, *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung, 221.

[53] *Immanuel Kant:* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Abschnitt 2: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat."

an die russische orthodoxe Kirche gegen die GEKE selbst, insofern sie eine Moralisierung des evangelischen Konzepts der Heiligung vorträgt? Ist ein ‚verantwortungsbewusstes Leben gegenüber Gott und dem Nächsten' nichts als eine ‚Stärkung der moralischen und sittlichen Werte in der Gesellschaft'?"

An anderer Stelle verdeutlicht Hallensleben ihre Kritik noch einmal und zeigt insbesondere auf, dass die ROK „keineswegs die von der GEKE verteidigten Anliegen, insbesondere die Geltung der Menschenrechte unabhängig von moralischen Vorleistungen sowie die Anerkennung der säkularen Welt und der religiösen Pluralität der heutigen Gesellschaft"[54] bestreitet. „Die russische orthodoxe Position befindet sich in ihren zentralen Aussagen in Übereinstimmung mit der westlichen Menschenrechtstradition und leistet einen diskussionswürdigen Beitrag zu den aktuellen innerwestlichen Debatten."[55] Es gehe der Kirche nur darum, „den für sie spezifischen Begründungshorizont in die Debatte" einzubringen. Dazu wird außer Äußerungen des Patriarchen auch ein zentrales Zitat aus dem ROK-Dokument herangezogen: „Ein sittlich unwürdiges Leben zerstört die von Gott verliehene Würde auf der ontologischen Ebene nicht, verdunkelt sie jedoch so sehr, dass sie kaum zu erkennen ist. Gerade deshalb braucht es eine große Willensanstrengung, um die natürliche Würde eines Schwerverbrechers oder Tyrannen zu erkennen oder gar anzuerkennen."[56] Sie wiederholt die oben genannte Nähe zu Kant, wobei Moralität „die innere Bedingung der Möglichkeit unantastbarer, unveräußerlicher und unteilbarer Würde, nicht eine äußerlich auferlegte Bedingung aufgrund moralischer Bewährung" sei. Und „die Würde des Menschen ist nach Kant mit dem ‚allgemeinen Reich der Zwecke' in der sittlichen konstitutierten Gemeinschaft verbunden".[57] Gerade diese „Gemeinschafts- und Gemeinwohlbindung" sieht Hallensleben mit der ROK gemeinsam als in den Hintergrund gedrängt, wenn das Recht auf Nicht-Diskriminierung zum ausschlaggebenden Faktor gemacht wird. Es wird hier also vorausgesetzt, dass eine Tendenz bestehe, das Recht des Einzelnen dem Gemeinwohl voranzustellen. Dem Patriarchen komme es darauf an, darauf hinzuweisen, dass die Hinordnung auf die öffentliche Ordnung in der Allgemeinen Erklärung der

[54] *Barbara Hallensleben:* Russische Beiträge zur westlichen Menschenrechtsdebatte, in: G2W. Ökumenisches Forum für Glaube, Religion und Gesellschaft in Ost und West, 10/2009, 25–27, 25.

[55] Ebd.

[56] Abschnitt I.4., zitiert bei Hallensleben, a.a.O., 25.

[57] Ebd., 26.

Menschenrechte enthalten sei, so dass es also darum geht, wieder dazu zurückzukehren. Demgegenüber vertrete die GEKE-Stellungnahme eine individualistische Sicht, die nicht der gesamten Menschenrechtstradition entspreche.

Hallensleben zeigt außerdem auf, dass Patriarch Kyrill durchaus mit dem reformatorischen Anliegen des „sola gratia" einig geht, wenn er die ‚entstellte Natur des Menschen' betont.[58] Sie wirft insgesamt der Stellungnahme der GEKE vor, das ROK-Dokument nicht aus seinem eigenen Kontext heraus zu verstehen und dessen Anliegen nicht zu würdigen.[59]

I.4. Weitere Reaktionen

Ingeborg Gabriel (römisch-katholisch) und Stefan Tobler (reformiert) haben diese Diskussion mit einem weiteren Beitrag fortgeführt.[60] Sie zeigen auf, dass die GEKE in ihrem Statement sich „keineswegs von der Verantwortung für die sittlichen Werte in der Gesellschaft verabschieden" will, sondern diese auf einer anderen Ebene sieht.[61] Heiligung und Moral seien von der Aufgabenbestimmung der Menschenrechte zu unterscheiden. „Menschenrechte haben einen säkularen Charakter und stehen als solche unter dem Erhaltungswillen Gottes, dürfen aber nicht mit dem Gesetz Gottes oder mit einer bestimmten religiösen Tradition identifiziert werden."[62] Gabriel / Tobler vertiefen die GEKE-Kritik: „Die Antwort der GEKE hätte an zwei Punkten differenzierter ausfallen können, nämlich wo sie übersieht, dass das russische Dokument zumindest im ersten Kapitel tatsächlich von einer unverlierbaren Würde als Gabe Gottes spricht (die dann allerdings wieder relativiert wird), und wo sie mit dem Hinweis auf die mangelnde christologische Dimension speziell die rechtfertigungstheologische Soteriologie meint, während im orthodoxen Text die Christologie in anderer Hinsicht, nämlich im Sinne der Menschwerdung Christi, eine Rolle spielt. Aber damit verlieren die formulierten Anfragen ihre Gültigkeit nicht." Sondern sie bestärken die vorgetragene Kritik: „Die Menschen-

[58] Ebd., 27.
[59] Ebd., 25.
[60] *Ingeborg Gabriel / Stefan Tobler:* Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff, in: Herder Korrespondenz 1/2010, 29–34.
[61] Ebd., 30.
[62] Ebd.

rechte...haben keine soteriologische Funktion."[63] Die beiden Autoren kritisieren die sich durch das ROK-Dokument durchziehende Kritik, dass die Menschenrechte nicht die Moral, sondern die Unmoral fördern würden.[64] Dies wird als Fundamentalkritik an der Moderne verstanden. „Durch ihren Ansatz bei der moralischen Dimension von Würde verwehrt sich die ROK von Anfang an den Zugang zu den Menschenrechten als politische Kategorie und Rechtskonzept."[65] Weiter noch werden die Aussagen der ROK, dass die Menschenrechte nicht mit der Offenbarung Gottes in Konflikt geraten dürfen, als „Fundamentalopposition gegen ein westlich-liberales Menschenrechtskonzept in seiner völkerrechtlich anerkannten Form" gewertet.[66] Die ROK wird daher nach ihren Alternativen zu einem demokratischen Rechtsstaat gefragt. Es wird festgestellt, dass „sich die Positionen der ROK vom Menschenrechtsdenken, wie es von der katholischen Kirche vertreten und theologisch begründet wird, in zentralen Punkten unterscheidet".[67] Statt von einer „Ambivalenz der Menschenrechte" zu sprechen[68] gelte es „sehr wohl, *die Grenzen der Menschenrechte*" aufzuzeigen.[69] Dabei wird der „eschatologische Vorbehalt" betont, unter dem die Menschenrechte stehen. Die Autoren erkennen, dass ganz bestimmte Fragen, wie z.B. die Rechte Homosexueller im Hintergrund der negativen Gegenwartsanalyse der ROK stehen. Allerdings gehe „eine grundsätzlich anti-westliche Kritik am Liberalismus ... an der Realität vorbei".[70] Gleichzeitig wird anerkannt, dass es ein Verdienst der ROK sei „in Erinnerung zu rufen, dass der Moral weit über das Politische hinaus eine zentrale Bedeutung für das persönliche Leben, für das Wachstum im Glauben und für die Beziehung mit Gott zukommt".[71]

Auch der reformierte Schweizer Menschenrechtsexperte Frank Mathwig hat sich zur Freiburger Reaktion von Hallensleben / Vergauwen / Wyrwoll[72]

---

[63] Ebd., 31.
[64] Ebd.
[65] Ebd., 31f.
[66] Ebd., 32.
[67] Ebd.
[68] Gegen Barbara Hallensleben gerichtet.
[69] Gabriel / Tobler, a.a.O., 33.
[70] Ebd.
[71] Ebd.
[72] Im Folgenden abgekürzt HVW.

auf die GEKE-Stellungnahme zum ROK-Papier geäußert.[73] Er kritisiert hauptsächlich einen doppelten Irrtum: „einen Adressaten- und einen Reichweitenfehler": „Der *Adressatenfehler* besteht darin, dass die ROK ... in geradezu diametraler Umkehrung den Staat bzw. die Nation als Schutzobjekt der Menschenrechte betrachtet und die Menschenrechte danach beurteilt, ob sie dem (National-)Staat im Sinne einer moralischen Gemeinschaft nützen. Der *Reichweitenfehler* von ROK und ISO[74] beruht auf einer Vermischung der kategorial zu unterscheidenden Funktionen von Recht und Moral." Mathwig sieht in beiden Texten letztlich eine „unzulässige Vermischung von ‚Christengemeinde' und ‚Bürgergemeinde'". Recht gibt er der ROK in der Formulierung eines Anspruchs, der sich aus der Gottebenbildlichkeit ergibt.

II. Die Kontroverspunkte und ihr theologischer Hintergrund

Die skizzierte Debatte um die Menschenrechte hat verschiedene Facetten und mehrere Aspekte. Ich möchte im Folgenden auf vier Punkte eingehen, die sich als Kontroversen im Dialog zu diesem Thema herausschälen: Wie aus der Kritik der GEKE am russischen Papier deutlich wird, ist eines der grundsätzlichen Probleme die schon klassisch zu nennende Frage danach, was die Würde des Menschen ausmacht (II.1.). Damit zusammen hängt die Frage nach der Verantwortung des Menschen (II.2.). Außerdem deutet sich ein Gegensatz zwischen Individualismus und Gemeinschaftsbezogenheit (II.3.) an sowie eine unterschiedliche Haltung gegenüber Säkularisierung, Aufklärung und Moderne (II.4.).

II.1. Die Würde des Menschen

Praktisch alle Kirchen sehen die Würde des Menschen in der Erschaffung des Menschen zum Ebenbild Gottes (Gen 1,26) begründet. Allerdings ergeben sich einige Unterschiede im Detail. Das ROK-Papier folgt der auf Irenäus von Lyon zurückgehenden exegetischen Tradition, die in Gen 1,26 zwischen „Bild" (Imago, eikon) und „Ähnlichkeit" (similitudo, homoiosis) unterscheidet. Demnach ist das *Bild Gottes* beim Sündenfall nicht verloren gegangen,

[73] *Frank Mathwig:* Weniger ist mehr – Zur Kritik an der GEKE-Antwort auf die Menschenrechtsgrundsätze der russischen orthodoxen Kirche, veröffentlicht auf www.bogoslov.ru/de/text/478831.html (4.10.2009).

[74] ISO meint den Text aus dem Institut für Ökumenische Studien in Freiburg/Schweiz (Anm. DH).

während die *Ähnlichkeit* verloren ging und nun als Aufgabe des Menschen wieder zu erlangen ist.[75] Der Mensch geht folglich, wie HVW es ausdrückt, einen „Weg vom ‚Bild Gottes', dass der Mensch unverlierbar ist, zum ‚Gleichnis Gottes', das er mit Hilfe der Gnade zu werden vermag…" [76]

Die Reformatoren dagegen folgten der Tradition Augustins[77] und sahen keinen Unterschied zwischen imago und similitudo[78]. Für Martin Luther war daher durch den Sündenfall das Ebenbild Gottes im Menschen vollständig zerstört.[79] Was nach dem Sündenfall bleibt, ist die Vernunft, die die Besonderheit des Menschen ausmacht.[80] Die Würde, die im Ebenbild Gottes begründet liegt, hat der Mensch allein in Jesus Christus, der nach Röm 8,29 die imago Dei wieder hergestellt hat.

Nach reformatorischer Auffassung kann daher ein Mensch durch seine Sittlichkeit nichts für oder gegen diese Würde tun. Die Würde hat er nur, weil sie ihm in Jesus Christus zugesprochen ist. Sie hat damit auch eine eschatologische Komponente: „Unser Hineingestaltet-Werden in das Christusurbild erfolgt im Prozeß der Heiligung aus der stets erneuerten Rechtfertigung heraus."[81] In der hier ausgedrückten Dynamik ist zwar durchaus auch eine Parallelität zur russisch-orthodoxen Auffassung vom Unterwegssein zur Gottähnlichkeit festzustellen, aber wenn dies zwar laut HVW „… gerade nicht eine Leistung des Menschen, sondern eine dynamische Synergie mit der Gnade Gottes" ist,[82] dann wird hier unterschätzt, dass die reformatorische Seite eben gerade nicht von einer „Synergie" sprechen kann. Vielmehr wird evangelischerseits formuliert: „Im Geschehen der Rechtfertigung erfährt der Mensch sich als das Wesen, das weder das bloße Resultat gegebener Bedingungen ist noch in irgendeiner Definition seiner selbst aufgeht, sondern sie alle transzendiert. Seine Würde kann deshalb

---

[75] Vgl. *Wolfhart Pannenberg:* Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 44f.

[76] Zur Ambivalenz der Menschenrechte, im Abschnitt „Entstellungen des Textes".

[77] Vgl. *Albrecht Peters:* Der Mensch, HSTH 8, Gütersloh 1979, 198.

[78] *Albrecht Peters,* a.a.O., 46.

[79] *Wolfhart Pannenberg,* a.a.O., 46.

[80] *Luther:* Disputatio de homine, Par. 24. Evangelische Dogmatiker des 10. Jh. tendieren dazu, den Verlust der Gottebenbildlichkeit in Frage zu stellen (vgl. z. B. *Wolfgang Trillhaas:* Dogmatik, Berlin / New York [4]1980, 214f) und scheinen daher der orthodoxen Auffassung näher zu stehen. Allerdings bleibt auch hier die christologische Betonung bestehen, dass die imago Dei im eigentlichen Sinne nur in Jesus Christus erscheint.

[81] *Peters,* 48.

[82] Zur Ambivalenz der Menschenrechte im Abschnitt „Entstellungen des Textes".

auch nicht als etwas an ihm selbst Aufweisbares verstanden werden; vielmehr wird sie ihm durch Gottes rechtfertigende Gnade zugesprochen."[83]

Dennoch kann auch nach evangelischer Auffassung „der Mensch seine eigene Würde verfehlen", wie z. B. Wolfgang Huber feststellt, ohne allerdings genauer darzulegen, wie dies geschieht.[84] Zwar deutet sich hier eine weitere Parallelität zur orthodoxen Auffassung an, aber es werden andere Konsequenzen gezogen, wenn Huber weiter sagt: „Gleichwohl hat keine weltliche Instanz das Recht, einem Menschen seine Würde abzusprechen. Vielmehr gewinnt gerade im Blick auf die Menschenwürde die reformatorische Unterscheidung zwischen der Person und ihren Taten praktisches Gewicht. Auch aus würdelosem Handeln kann kein Rechtstitel darauf hergeleitet werden, einen Menschen für würdelos zu erklären."[85] Anders gesagt: Aufgrund der Rechtfertigung gilt: Gott rechtfertigt nicht die Taten eines Menschen, sondern er rechtfertigt die Person.[86] Für seine *Taten* muss der Mensch sich vor Gott rechtfertigen, aber er darf darauf vertrauen, als *Person* durch Jesus Christus gerechtfertigt zu sein. D. h. seine Würde erhält der Mensch durch Jesus Christus, nicht durch seine Taten.

Hierin liegt die christologische Fundierung, die von der GEKE im russischen Dokument vermisst wird. Dies scheint mir bei HVW nicht recht verstanden worden zu sein.[87] Dieser Punkt müsste von beiden Seiten genauer untersucht werden. Würde die orthodoxe Seite ihre christologische Verankerung überprüfen und die evangelische Seite die Frage klären, ob und auf welche Weise der Mensch seine Würde verfehlen kann, dann könnte eine Annäherung gefunden werden. In diesem Zusammenhang müsste auch der eschatologische Aspekt berücksichtigt werden, der im Moment auf evangelischer Seite eher ausgeblendet ist, auf orthodoxer Seite aber die Tendenz hat, das diesseitige Leben so sehr auf das jenseitige zu beziehen, dass seine Erhaltung nicht unbedingt an erster Stelle stehen muss.[88] Auf diesem Hintergrund erklärt sich dann die von der GEKE kritisierte Haltung der ROK zur Todesstrafe, die ebenfalls zu diskutieren ist.

---

[83] *W. Huber,* a.a.O., 274.
[84] *W. Huber,* a.a.O., 278f.
[85] *Huber,* 278f.
[86] Vgl. unten zum Personverständnis.
[87] Vgl. Anm. 51 und die dazu gehörigen Zitate.
[88] Vgl. die Zitate in den Anmerkungen 21, 22 und 23.

Der Fragenkomplex zur Menschenwürde führt zur Frage nach der Freiheit und Verantwortung des Menschen. Patriarch Kyrill wirft dem Protestantismus immer wieder vor, sich mit dem ‚liberalen Prinzip' zu sehr einzulassen bzw. es überhaupt mit hervorgebracht zu haben.[89] Seiner Meinung nach sichern die Menschenrechte „nur die Wahlfreiheit, sagen aber nichts über die Verantwortung des Menschen aus".[90] Daher betont das ROK-Dokument: „Der orthodoxen Tradition zufolge setzen die Wahrung der von Gott verliehenen Würde und das Wachstum in ihr ein Leben im Einklang mit den sittlichen Normen voraus, denn diese Normen drücken die ursprüngliche, also wahre Natur des Menschen aus, die von der Sünde nicht verdunkelt worden ist. Deshalb gibt es eine direkte Verbindung zwischen der Würde des Menschen und der Sittlichkeit. Darüber hinaus bedeutet die Anerkennung der Würde der Person die Bekräftigung ihrer sittlichen Verantwortung."[91]

Dies bedeutet eine berechtigte Anfrage an die evangelische Seite, die bei HVW angedeutet wird: Wenn die Würde allein in Jesus Christus besteht und der Mensch zu ihrer Erlangung nichts tun kann, warum ist dann Sittlichkeit nötig? Die Antwort lautet: Sie ist nötig für das menschliche Zusammenleben und sie hat zu tun mit dem Auftrag, die Botschaft Gottes in die Welt zu tragen: Sein Wille zielt auf das Leben, und damit sich das Leben durchsetzt, ist Liebe notwendig. Daran orientiert sich die Freiheit des Menschen. Ist damit die Verantwortung des Menschen geringer? – könnte eine weitere Frage lauten. Auch im Protestantismus besteht die Auffassung, dass sich der Mensch vor Gott verantworten muss.[92] Gott wird den gerechtfertigten Menschen am Ende fragen, weshalb er dies oder jenes getan hat oder dies oder jenes nicht getan hat. Und der Maßstab wird das Vorbild Christi sein. Aber er darf darauf vertrauen, dass er um Christi willen letztlich gerecht gesprochen wird.

Luther hat dies ausgedrückt in seiner Doppelthese, mit der er 1. Kor 9, 19 erläutert: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller

---

[89] Z.B. in seinem Vortrag „Globalisierung und Vielfalt der Kulturen, in: *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung, 101.

[90] Menschenrechte und interkultureller Dialog, in: *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung, 143.

[91] Übersetzung (b), in: *Kyrill*, Freiheit und Verantwortung, 223.

[92] Vgl. *Albrecht Peters,* a.a.O., 29 und 31, z. B. auch *Gerhard Ebeling:* Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen 1987, 353.

Ding und jedermann untertan."[93] Das heißt, im Hinblick auf seine eigene Rechtfertigung hat der Mensch keine Freiheit. Aber im Hinblick auf sein irdisches Leben, das Zusammenleben mit Mitmenschen etc., hat er eine Wahlfreiheit. Es geht bei der Freiheit darum, sich um den Nächsten zu kümmern, nicht, um Gottes Gunst zu erreichen – dies wäre Knechtschaft –, sondern um des Nächsten willen – also aus Liebe, die wahre Freiheit möglich macht.[94] Die Freiheit, um die es dem Reformator ging, ist keineswegs eine uneingeschränkte Willkürfreiheit, sondern die innere Freiheit, die bestimmt wird durch die Liebe, die in Jesus Christus ihr Vorbild findet. Der evangelische Theologe Roger Mehl fasst das mit dem Satz zusammen: „Die Eigenart einer vollkommenen Freiheit besteht eben darin, daß sie aus Liebe auf sich selbst verzichten kann."[95]

In der Frage der Verantwortung stehen sich die beiden Traditionen näher, als es zunächst erscheint, auch wenn sie soteriologisch gesehen einen anderen Stellenwert hat. Wenn die evangelische Seite sich darüber Rechenschaft ablegt, dass die Frage der Verantwortung in der modernen Theologie etwas in den Hintergrund geraten ist, könnte die orthodoxe Seite leichter erkennen, dass evangelische Freiheit nicht mit Libertinismus gleichgesetzt werden darf.

II.3. Individualismus und Gemeinschaft

Die Frage der Verantwortung wird im ROK-Dokument sehr deutlich auf die Gemeinschaft bezogen. Es wird klar gestellt, dass „die individuellen Rechte des Menschen …den Werten und Anliegen des Vaterlandes, der Gemeinschaft und der Familie nicht zuwiderlaufen" können.[96] Liberalität wird dadurch hauptsächlich negativ mit Individualismus in Beziehung gebracht. Solche Kritik findet sich auch bei anderen orthodoxen Autoren, z. B. in der griechischen Tradition bei Christos Giannaras, der das „individuumszentrierte (Menschen)Recht" der Modernität als „tragische Regression" versteht und ihm den Wert der „personzentrierten griechischen christlichen Anthropologie" gegenüberstellt.[97] Hier wird auf ein Proprium des orthodoxen Verständnisses von ‚Person' hingewiesen, das durch eine Erklä-

[93] Von der Freiheit eines Christenmenschen, „Zum ersten".
[94] Vgl. *Roger Mehl:* Freiheit, V. Ethisch, in: TRE, 511–533. Speziell 512ff.
[95] Ebd., 514.
[96] Übersetzung (b), 230.
[97] Die Inhumanität des Rechts, Athen 1998, 47 (gr.) zitiert bei *Konstantinos Delikostantis:* Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie, in: ÖR 1/2007, 19–35, 25.

rung von Ioannis Zizioulas besser verständlich wird: „Eine Person zu sein, ist etwas grundlegend anderes als ein Individuum zu sein oder eine Persönlichkeit, denn eine Person kann nicht in sich selbst betrachtet werden, sondern nur in ihrer Beziehung."[98] Trotz dieser starken Betonung des Gemeinschaftsaspekts im orthodoxen Denken betont Delikostantis gegenüber Giannaras: „Die Menschenrechte sind nicht inkompatibel mit dem orthodoxen Personalismus."[99] Deshalb kann er auch sagen „dass die Richtigkeit der orthodoxen Kritik an dem antikommunitären Geist nicht die Verwerfung der individuellen Rechte im Namen der Gemeinschaft rechtfertigt und sanktioniert".[100]

An dieser Stelle sind Protestanten und Orthodoxe nicht allzu weit voneinander entfernt, wenn z. B. Wolfgang Huber formuliert: „Menschenrechte, die im Dienst der Menschenwürde stehen, sind deshalb auch daran zu messen, inwiefern sie das gemeinsame Leben fördern."[101]

Wie die gemeinsame Linie aller Christen hier aussehen könnte – und hier zeigt sich eine deutliche Parallelität zur evangelischen Vorstellung von Freiheit, die oben dargestellt wurde –,[102] schlägt Delikostantis vor: „Das Christentum wird auch in Zukunft der Ort jener tiefen Freiheit bleiben, deren Kern nicht die Beanspruchung von Rechten, sondern der freiwillige Verzicht auf unsere Menschenrechte im Namen der Liebe ist. Natürlich macht dieser christliche Verzicht auf ‚mein' Recht die Kultur der Menschenrechte keineswegs überflüssig. Sie radikalisiert vielmehr unseren Kampf für die Würde des Menschen. Wenn wir als Christen ‚mehr' intendieren als die Menschenrechte, wenn wir imstande sind, auf unsere Menschenrechte im Namen der Liebe zu verzichten, dann ist es sicher, dass wir in besonderem Maße verpflichtet sind, die Menschenrechte der anderen als elementare Bedingungen menschenwürdigen Lebens zu respektieren."[103] Von evangelischer Seite würde man hinzufügen: „... und uns für die Rechte von Unterdrückten und Minderheiten einzusetzen."

---

[98] *Ioannis Zizioulas:* Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter, Kerygma und Dogma 1/1980, 1–49, 34, zit. bei *Delikostantis,* 30.
[99] Ebd., 26.
[100] Ebd., 25.
[101] *W. Huber,* a.a.O., 279.
[102] Vgl. Anm. 95.
[103] Ebd., 32.

II.4. Die Haltung gegenüber Aufklärung, Säkularisierung und Moderne

Die Äußerungen der Russischen Orthodoxen Kirche sind sehr stark geprägt von der Auseinandersetzung mit dem Leben in einer modernen Gesellschaft. Dies wird sehr deutlich in der Präambel des russischen Papiers.[104] Das Dokument geht damit von einer negativen Erfahrung aus und hat von vorneherein eine kritische Einstellung gegenüber den Menschenrechten. Es qualifiziert sich damit weniger als ein ‚Grundlagen'dokument, sondern als eine Schrift, die auf eine bestimmte Situation reagiert. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man das Papier im Kontext verschiedener Äußerungen russisch-orthodoxer Würdenträger, allen voran des Patriarchen Kyrill, liest, der verschiedentlich deutlich gemacht hat, dass er als wichtigste Herausforderung heutzutage den Gegensatz zwischen einer konservativen, auf die Tradition sich beziehenden Weltsicht und einer „erzwungenen, wenn nicht gar gewaltförmigen Durchsetzung neoliberaler Werte"[105] sieht. Dabei denkt er an die Weiterentwicklung der liberalen Doktrin, die sich durch die Aufklärung in Europa verbreitete und der er vorwirft, das Individuum in den Mittelpunkt gestellt zu haben, und zwar ohne dessen Gebrochenheit im Stand der Sünde zu berücksichtigen.[106] Er spricht von einer „‚ethischen Säkularisierung' des öffentlichen Lebens"[107] Dabei stellt er immer wieder Vertreter der Renaissance, der Reformation, der Aufklärung, sowie die Revolutionäre späterer Zeiten in eine Reihe als diejenigen, die „die Idee der Freiheit in säkularisierter Form hervorgebracht und ihr einen antikirchlichen und antichristlichen Charakter gegeben"[108] haben.

---

[104] Vgl. das Zitat oben unter Anm. 6.

[105] Die Zeichen der Zeit (erstmals veröffentlicht in „Nesavissimaja Gaseta", Mai 1999), in: *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung, 25.

[106] Vgl. ebd., 26. „So wurde im Zentrum eines anthropozentrischen Universums der Mensch zum Maß aller Dinge. Doch nicht einfach der Mensch, sondern namentlich der gefallene Mensch im Stand der Sünde." 27. Diese Einschätzung wiederholt Kyrill in Varianten auch an folgenden Stellen: Die Glaubensnorm als Lebensnorm (zuerst veröffentlicht in „Nesavissimaja Gaseta", Februar 2000) in: *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung, 33–49; auch: Das liberale Wertesystem als Bedrohung der Freiheit (zuerst veröffentlicht in Zerkovnyj vestnik, Januar 2004), in: *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung, 64–69.

[107] Einheit der Kirche und Erneuerung der Menschheit. Eine gemeinsame Suche (Vortrag auf einem internationalen Seminar in Budapest, Dezember 1987), in: *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung, 50–63, 57.

[108] *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung, 76. Zwar werden an dieser Stelle die Reformatoren ausdrücklich ausgenommen, sie werden aber an anderer Stelle deutlich in der Reihe der Mitschuldigen gesehen: z. B. ebd., 101: „Was die westliche Welt betrifft, so hat sich in ihr eine besondere zivilisatorische Norm behauptet, die als Ergebnis einer philosophischen

Wie sich hier, aber auch bei anderen orthodoxen Theologen[109] zeigt, geht es in dieser Debatte also auch grundlegend um die Frage, wie mit der modernen Gesellschaft, mit einem säkularen Staat und damit wie grundsätzlich mit den Ideen der Aufklärung umzugehen ist, die die Moderne hervorgebracht haben.

Von protestantischer Seite ist hier zunächst anzumerken, dass die angebliche Mit-Verursachung der Aufklärung durch die Reformation zumindest differenzierter gesehen werden muss. Schon Gerhard Ritter hat gezeigt, dass „die Säkularisation des modernen Denkens … nicht in den protestantischen Ländern begonnen (hat), sondern nirgends anders als in dem vom Papsttum beherrschten Italien."[110] Auch die evangelischen Kirchen haben sich lange Zeit schwer getan, die Menschenrechte anzuerkennen,[111] – eine Haltung, die sich erst nach den beiden großen Weltkriegen änderte, als erkannt wurde, dass die Menschenrechte durchaus auf christlichen Grundwerten basieren. Man hatte gelernt, dass die Menschenrechte ihre Grenzen haben, aber innerhalb dieser Grenzen einen wichtigen Sinn für das Zusammenleben der Menschen auf Erden.

In dieser Frage sind sich Orthodoxie und Protestantismus bereits näher gekommen, wenn z. B. folgende Äußerung (aus orthodoxer Feder!) allgemeine Zustimmung orthodoxerseits erhalten würde: „Das Gespräch der Orthodoxie mit der Aufklärung und den Menschenrechten darf nicht defensiv verlaufen, als wären sie eine Gefahr für unsere Identität. Die Identifizierung der Aufklärung mit ihrer antikirchlichen oder atheistischen Dimension muss endgültig überwunden werden. … Die Orthodoxie muss endgültig den modernen und säkularen Charakter der Menschenrechte akzeptieren."[112]

---

und gesellschaftlich-politischen Entwicklung entstanden ist, welche in der Epoche der Renaissance und der Reformation begonnen hat und auch das Zeitalter der Aufklärung und der europäischen Revolutionen einschließt. Grundlage dieser Norm ist das sogenannte liberale Prinzip, das die individuellen Freiheiten als höchstes Gut bezeichnet."

[109] Vgl. *K. Delikostantis,* a.a.O.

[110] *Gerhard Ritter:* Die Weltwirkung der Reformation, Leipzig 1941, 221f. Vgl. dazu auch *W. Huber:* Gerechtigkeit und Recht. Grundlagen christlicher Rechtsethik, Darmstadt ^{3}2006, 273: „Auf diese Weise bereitete der italienische Renaissance-Humanismus, in Aufnahme stoischer Gedanken, jene anthropologische Wende vor, welche die Würde des Menschen in seiner Vernunftnatur verankerte."

[111] Vgl. dazu *Wolfgang Huber,* a.a.O., 515.

[112] Ebd., 24.

Insgesamt ist aus den obigen Bemerkungen zu folgern: Die Gegensätze und Gemeinsamkeiten zwischen der orthodoxen und der evangelischen Seite im Hinblick auf die Menschenrechte und die Menschenwürde müssen differenzierter betrachtet werden, als das bisher der Fall war.

Es hat sich in der Betrachtung der Einzelfragen gezeigt, dass sich beide Seiten nicht mit grundsätzlichen Gegensätzen einander gegenüberstehen, wie es in der bisherigen Debatte den Anschein hat. Aber vor allem ein Punkt scheint mir genauer beachtet werden zu müssen, nämlich das Verständnis dessen, was Sünde ist. Diese Frage steht bisher unausgesprochen hinter der bisherigen Debatte über die Menschenrechte. Ich möchte hier nur kurz andeuten, wie sich mir das Problem darstellt:

In der reformatorischen Tradition ist Sünde die radikale Trennung von Gott bzw. die „Zerstörung des Zusammenseins mit Gott"[113]. Dies drückt sich aus in der Ichsucht des Menschen.[114] Damit ist Sünde alles, was aus Ichsucht und daher entgegen dem oder ohne den Willen Gottes geschieht. Den Willen Gottes erkennt der Mensch aus dem Wort Gottes und als Christ an erster Stelle aus dem Evangelium Jesu Christi. Daraus sind keine Einzelbestimmungen dessen, was Sünde ist, zu erkennen, sondern gewissermaßen die Rahmenbedingungen: Gottes Wille ist das Leben der Menschen, nicht der Tod. Dem Leben aber dient die Liebe. Sünde ist daher alles, was sich gegen das Leben richtet und alles, was nicht dem Prinzip der Liebe folgt. Der evangelische Theologe Gerhard Ebeling hat es so formuliert: „Die Tatsünde ist die Lieblosigkeit"[115]. Wie er gezeigt hat, ist es „eine dogmatische Grundweisung für die Ethik, die Liebe das Regulativ aller ethischen Normen sein zu lassen".[116]

Das ROK-Dokument listet pauschal „Abtreibung, Suizid, Unzucht, Perversion, Zerstörung der Familie und ein Kult der Brutalität und Gewalt" als „eindeutige lasterhafte Erscheinungen" auf,[117] ohne sie im Einzelnen näher zu diskutieren. Evangelische Ethik wird auf dem dargestellten Hintergrund differenzierter vorgehen und abwägen, ob z. B. Abtreibung in ganz bestimmten Fällen nicht eine Lösung sein kann, die dem Leben förderlicher ist, als wenn sie von vorneherein ausgeschlossen ist. So wird dann auch evangeli-

[113] *G. Ebeling:* Dogmatik des christlichen Glaubens I, 374.
[114] Vgl. z. B. *W. Pannenberg,* a.a.O., 131.
[115] *G. Ebeling,* a.a.O., 375.
[116] *G. Ebeling,* a.a.O., 375.
[117] 225.

scherseits die in diesem Zusammenhang immer wieder genannte Homosexualität[118] anders beurteilt: Solange ihre Praktizierung nicht einem anderen Menschen schadet oder gar Leben bedroht, ist man vorsichtiger, sie als Sünde zu bezeichnen, vor allem seit es Anzeichen dafür gibt, dass es sich um eine angeborene Orientierung handelt. Anders herum: Homosexualität wird erst dann zur Sünde, wenn aus Eigensucht gehandelt wird – was genauso für Heterosexualität gilt. Auch im Hinblick auf die in diesem Zusammenhang oft genannte Frauenordination[119] fragt man sich auf evangelischer Seite: Warum sollte sie Sünde sein, da sie nicht gegen das Prinzip des Lebens verstößt?

Im orthodoxen Bereich wird es bereits als Sünde verstanden, von der Tradition abzuweichen.[120] Dies ist deutlich der Grund für die Ablehnung der Frauenordination, steht aber auch hinter der Verurteilung der Homosexualität und der anderen genannten Punkte.

Interessant ist allerdings, dass Patriarch Kyrill seinerseits eine andere Unterscheidung macht, die wiederum für Protestanten schwer nachvollziehbar ist: „In der Privatsphäre soll die Freiheit der sittlichen Wahl so groß wie möglich sein…Im Privatbereich kann die sittliche Wahl nur dann eingeschränkt werden, wenn einem anderen Mitglied der Gesellschaft sonst Schaden entsteht. In der Öffentlichkeit jedes Staates aber dürfen nur die Werte verbreitet und unterstützt werden, die von der Mehrheit der Bevölkerung getragen sind."[121] Wieso ist eine Tat, die im öffentlichen Bereich als Sünde verurteilt wird, keine Sünde, solange sie im Privaten praktiziert wird? – fragt man sich im protestantischen Lager.

---

[118] Sie wird im ROK-Dokument nicht ausdrücklich genannt, man kann aber aufgrund anderer Äußerungen von Metropolit Kyrill schließen, dass sie unter dem Begriff „Perversion" mit enthalten ist.

[119] Vgl. z. B. *Kyrill*: Die Glaubensnorm als Lebensnorm, in: *Kyrill,* Freiheit und Verantwortung, 33–49, 38.

[120] Vgl. dazu z. B. die Aussage von Metropolit Filaret von Minsk im Dialog mit der EKD, in: Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession. Neunter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 12.–17. Oktober 1981 im Schloss Schwanberg bei Kitzingen, hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (ÖR.B 49), Frankfurt am Main 1984, 135: „Wir müssen zusammen eine Einschätzung der Periode der Reformation geben, ihrer Entstehung und des Protestes Ihrer Väter, die aus moralisch-ethischen Gesichtspunkten völlig gerechtfertigt ist. Gerechtfertigt sind ihre Handlungen, ihr Protest, ihre Rückkehr zum Evangelium, aber dabei wurde die apostolische Sukzession zerstört und unterbrochen. Dies müssen wir mit großer Liebe untersuchen und als Sünde bewerten, als Sünde gegen die Kirche."

[121] Vortrag „Der Dialog der Zivilisationen" von 2007, in: *Kyrill*, Freiheit und Verantwortung, 130–136, 133. Vgl. auch ebd., 138 und 157.

Paradoxerweise scheint also im Protestantismus einerseits die Sünde bzw. die Folge der Sünde radikaler gesehen zu werden als in der Orthodoxie, gleichzeitig wird jedoch rein äußerlich gesehen, nicht so kämpferisch dagegen vorgegangen wie in der Orthodoxie. Dies hängt damit zusammen, dass man sich davon befreit sieht, moralisierend mit der Sünde umzugehen.[122]

In diesem Fragebereich liegt m.E. einer der tiefer gehenden Unterschiede zwischen den beiden Traditionen, der bisher im Dialog kaum bearbeitet wurde.

Abschließend ist zu bemerken, dass die Russische Orthodoxe Kirche mit ihrem Papier eine wichtige Stimme zu Gehör bringt, die von evangelischer Seite nicht von vorneherein pauschal abgewehrt werden darf, sondern die kritisch und auch selbstkritisch daraufhin untersucht werden muss, wo sie verloren gegangene Aspekte aufzeigt und wie mit ihr gemeinsam das christliche Anliegen vorangetrieben werden kann. Dabei ist der russischen Seite aufzuzeigen, wo sie die evangelische Seite differenzierter sehen und sie nicht von vorneherein verurteilend auf die Seite schieben sollte.

Eines der Grundprobleme im Papier der Russischen Orthodoxen Kirche scheint mir die dahinter stehende Auffassung zu sein, die Menschenrechte seien eine rein auf den westlichen Geist der Liberalität zurückzuführende Erfindung. In einer Zeit der Globalisierung und in einer Zeit, in der das russische Volk seine Besonderheit gegenüber Europa sucht, ist es nicht populär, westliche Dinge unbesehen zu übernehmen. Daher fallen Urteile gegenüber bestimmten Entwicklungen oft zu pauschal und provokativ aus. Gleichzeitig sollten die evangelischen Kirchen die Anfragen der russischen Seite ernst nehmen, da sie auf Entwicklungen aufmerksam machen, die uns als Christen nicht gleichgültig sein können, die aber an manchen Stellen vernachlässigt worden sind.[123]

Entwicklungen wie dem Zerfall traditioneller Werte, wachsender Gewalt, aber auch Korruption etc. entgegen zu wirken, ist ein Anliegen, das alle Christen betrifft[124] und deshalb gemeinsam angegangen werden muss. Es wäre dazu wichtig, gegenseitige Vorurteile oder pauschale Voreingenommenheiten in oben angedeuteter Weise aufzubrechen und die theologisch fundierten Unterschiede in konstruktiver Weise aufzuarbeiten.

---

[122] Vgl. dazu *G. Ebeling,* a.a.O., 356ff und 362.

[123] Vgl. dazu auch *Delikostantis,* a.a.O., 34.

[124] Vgl. z.B. *Tobler / Gabriel,* 33, wo von „berechtigter Sorge über moralische Fehlentwicklungen" die Rede ist.



Geistliche und politische Dimensionen des Verständnisses von Würde, Freiheit und Menschenrechten in der Russisch-Orthodoxen Kirche[1]

VON MARINA SHISHOVA[2]

In diesem Artikel wird das Menschenrechtsverständnis der Russisch-Orthodoxen Kirche, so wie es in den *Grundlagen der Lehre über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte (The Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights)* aus dem Jahre 2008 formuliert ist, mit einigen früheren Aussagen moderner griechischer Theologen zu diesem Thema verglichen. Die Autorin versucht, auf die Frage zu antworten, warum es im Blick auf das Menschenrechtsverständnis so unversöhnliche Unterschiede zwischen Menschenrechtlern und christlichen Kirchen gibt, während man doch von ihnen erwartet, dass sie sich für das Wohl des Menschen einsetzen. Im Fall der Russisch-Orthodoxen Kirche versucht die Autorin zu verstehen, inwiefern das politische Engagement der Kirche sich auf ihr Gesellschaftsverständnis auswirkt.

Seit Beginn des neuen Jahrtausends ist die Menschenrechtsfrage offensichtlich zu einer Art Lackmustest hinsichtlich der zunehmenden Entfremdung zwischen Russland und dem Westen geworden. Unter westlichen Politikern und in der Öffentlichkeit stehenden Personen ebenso wie in den Massenmedien herrschte lange Zeit Besorgnis im Blick auf die Einhaltung der Menschenrechte in Russland; doch aus verschiedenen Gründen ist die Frage in Russland selbst nie wirklich ernsthaft behandelt worden. Im Jahre 2008 hat die Russisch-Orthodoxe Kirche eine Erklärung über ihre Menschenrechtsposition abgegeben, in der sich ihre Vorbehalte gegenüber der westlichen Denk- und Lebensweise und das westliche Gesellschaftsverständnis wider-

[1] Eine englische Version dieses Artikels erscheint in: *Alfons Bruening, Evert van der Zweerde* (eds.), Orthodox Churches and Human Rights, Leuven 2010 (in Druck).

[2] Marina Shishova ist Theologin am Orthodox Institute for Missiology and Ecumenism (PIMEN) und Interchurch Partnership Apostolic City – Nevskaya Perspetive, St. Petersburg.

spiegeln. Diese kirchliche Stellungnahme entspricht der gängigen Gefühlslage der russischen Gesellschaft, so wie sie sich in den letzten zwanzig Jahren unter den spezifischen politischen und wirtschaftlichen Umständen im Land und in der Welt überhaupt herausgebildet hat. Ich möchte mit einem kurzen Überblick über die Ereignisse im „Nach-Perestroika-Russland" beginnen.

Die politische Situation

Die späten neunziger Jahre waren in Russland durch eine große Enttäuschung im Blick auf die Regierungsweise und die Ergebnisse der Bemühungen der jungen demokratischen Regierungen gekennzeichnet. Die Krise des gesamten sozialen Systems hatte die Verarmung eines Großteils der Bevölkerung zur Folge, während die verhältnismäßig kleine Gruppe aktiver Geschäftsleute, die der Macht nahestanden, in kurzer Zeit einen sagenhaften Reichtum erwerben konnte.

Politische und wirtschaftliche Instabilität, eine hohe Verbrechensrate, die Verquickung von Kriminellen mit staatlichen Behörden, die schamlose Plünderung nationalen Reichtums und ein massiver Kapitalabfluss ließen bei einem Großteil der Bevölkerung den Wunsch nach einer Rückkehr zur paternalistischen Gesellschaft hochkommen, in der der Staat die grundlegenden Bedürfnisse der Menschen befriedigt und ihnen Sicherheit und Stabilität garantiert.

Auf dem Höhepunkt dieser öffentlichen Befindlichkeit kam Vladimir Putin an die Macht. Putin erhob die Wiederherstellung der Ordnung im Lande und die Wiedergewinnung des Ansehens von Russland als einer Weltmacht zu einer seiner Prioritäten als neuer Präsident. Sein Motto „Russland ist weder Osten noch Westen" wurde von der Mehrheit der Bevölkerung unterstützt und beinhaltete unter anderem die Missbilligung der westlichen Prinzipien eines demokratischen Aufbaus der Gesellschaft.

Der Grund für die Ablehnung der Prinzipien westlicher Demokratien lag nicht einfach in der Unfähigkeit der jungen demokratischen Regierungen Russlands, das Land vor einem wirtschaftlichen Zusammenbruch zu bewahren. Es gab auch psychologische Gründe, wie z. B. die Kluft zwischen den Hoffnungen der Menschen und den realen Gegebenheiten. Diese Diskrepanz bestand in Russland gegenüber dem Westen ebenso wie umgekehrt, so wie es von dem berühmten Schriftsteller und politischen Dissidenten Alexander Solschenizyn in seinem letzten Interview mit der deutschen Zeitschrift *Der Spiegel* klar und deutlich beschrieben wird.

„Als ich 1994 zurück nach Russland kam, erlebte ich eine Vergötterung der westlichen Welt und der Staatsordnung ganz unterschiedlicher Länder. Sie beruhte nicht auf wirklicher Kenntnis oder bewusster Auswahl, sondern vielmehr auf einer natürlichen Ablehnung des bolschewistischen Regimes und seiner antiwestlichen Propaganda. Diese Stimmung änderte sich nach dem brutalen Nato-Bombardement Serbiens. Es wurde ein dicker schwarzer Strich gezogen, der nicht mehr auszuradieren ist, und ich glaube, er geht durch alle Schichten der russischen Gesellschaft. Dazu kamen die Versuche der Nato, Teile der zerfallenen UdSSR in ihre Sphäre zu ziehen, vor allem – was besonders schmerzlich war – die Ukraine, ein mit uns eng verwandtes Land, mit dem wir durch Millionen familiärer Beziehungen verbunden sind. Diese könnten durch eine militärische Bündnisgrenze im Nu zerschnitten werden.

Bis dahin galt der Westen bei uns vorwiegend als Vorreiter der Demokratie. Nun mussten wir enttäuscht feststellen, dass die westliche Politik sich in erster Linie von Pragmatismus leiten lässt, noch dazu häufig von einem eigennützigen und zynischen. Viele Russen erlebten das als einen Zusammenbruch ihrer Ideale. Der Westen freute sich über das Ende des lästigen Kalten Krieges und beobachtete über die Jahre der Gorbatschow- und Jelzin-Herrschaft hinweg eine Anarchie im Inneren Russlands und die Aufgabe aller Positionen nach außen hin. Er gewöhnte sich schnell an den Gedanken, dass Russland nun fast ein Land der Dritten Welt sei und dass es für immer so bleiben werde. Als Russland wieder zu erstarken begann, reagierte der Westen panisch – vielleicht unter Einfluss nicht ganz überwundener Ängste."[3] Diese Faktoren machten es Putins Regierung leicht,

[3] Der Spiegel, No. 30, 2007, 96 (deutsche Ausgabe). Die russische Fassung erschien in „Iswestija" am 24. Juli 2007. Die englische Übersetzung wurde auf der Grundlage dieser Fassung erstellt. Die Art und Weise, in der in den westlichen Massenmedien der militärische Konflikt in Südossetien im August 2008 beschrieben wurde, erschien vielen Russen als eine Bestätigung von Solschenizyns Worten und eine Demonstration der anti-russischen Einstellung des Westens. Russland wurde umgehend von den westlichen Massenmedien eines verräterischen bewaffneten Angriffs auf Georgien bezichtigt. Die Ereignisse erschienen in den Schlagzeilen, in denen Russland z. B. als „Der gefährliche Nachbar" dargestellt wurde, vgl. z. B. die deutsche Wochenzeitschrift Der Spiegel, No. 34, 2008, Titelseite und 80–90. Als im Auftrag unter anderem der EU-Kommission durchgeführte Untersuchungen zeigten, dass der Konflikt vornehmlich von georgischer Seite provoziert worden war und die Verantwortung für den Krieg im wesentlichen bei den georgischen Machthabern lag, so fanden doch diese Korrekturen des öffentlichen Ansehens von Russland kaum Eingang in die Schlagzeilen. Entsprechende Artikel erschienen sporadisch, doch sie blieben verborgen auf den letzten Seiten von Tageszeitungen und Zeitschriften, vgl. Der Spiegel, No. 25, 2009. 98.

Reformen durchzuführen, deren Zweck es war, eine „Machtvertikale" zu schaffen und sozusagen die „Dinge im Lande in Ordnung zu bringen". In Wirklichkeit war die „Machtvertikale" nichts anderes als die Macht der hierarchisch strukturierten Bürokratie, in der selbst die Grundgegebenheiten des gesellschaftlichen Lebens keineswegs vom Volk kontrolliert oder bestimmt wurden. Die Menschen bleiben nach wie vor denen da oben unterworfen. Es leuchtet ein, dass echte wirtschaftliche Freiheit und eine hoch entwickelte, aktive und pluralistische Zivilgesellschaft die Stärkung der „Vertikalen" verhindern würde. So entschlossen sich die Machthaber, einen Kurs einzuschlagen, der darauf abzielte, die Zivilgesellschaft zu schwächen, die damals noch nicht genug entwickelt war, um dem Staat Widerstand leisten zu können.

Die wichtigsten Fernseh- und Radiokanäle wurden der Kontrolle der Behörden unterworfen. Viele unabhängige Massenmedien wurden durch administrative oder andere Mittel eingestellt, oder ihre Produzenten und Herausgeber veränderten den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit, um den Machthabern zu gefallen. Die öffentliche Diskussion über kontroverse politische, wirtschaftliche oder soziale Probleme wurde aus Rundfunk und Fernsehen verbannt. Einige unabhängige Fernseh- und Rundfunkkanäle sind erhalten geblieben, doch sie haben keinen nennenswerten Einfluss; und offene Diskussionen der öffentlichen Meinung kommen nur im Internet vor.

Vor einigen Jahren begannen die Behörden, Nichtregierungsorganisationen auszuschalten, zunächst und vornehmlich diejenigen, die mit dem Schutz der Menschenrechte zu tun hatten. Einige gesetzliche Maßnahmen schufen Bedingungen, unter denen die weitere Tätigkeit vieler Nichtregierungsorganisationen unmöglich wurde, was zu einem deutlichen Rückgang der Anzahl der Nichtregierungsorganisationen in Russland führte.

Eine Gesellschaft schließt ihre Reihen um den Staat am ehesten, wenn es eine gemeinsame Bedrohung gibt, und der Staat handelt, um die Sicherheit zu gewährleisten. Die Machthaber meinten, dass der Westen mit seinen realen und ausgeklügelten antirussischen Intentionen eine solche Bedrohung darstellte. Demgemäß wurden Nichtregierungsorganisationen als Diener des Westens gebrandmarkt und als Zerstörer der traditionellen Kultur und der nationalen Identität Russlands bezeichnet, während Menschenrechtler von der Öffentlichkeit nunmehr als „fünfte Kolonne", das heißt Feinde des Volkes, betrachtet wurden.

Begriffe wie Liberalismus, Pluralismus, Demokratie und Menschenrechte erhielten in der öffentlichen Diskussion unverändert eine negative

Bedeutung. Viele Politiker und Sozialwissenschaftler vertraten die Auffassung, dass der Weg der Entwicklung, den die westlichen Gesellschaften eingeschlagen hatten, für Russland ungeeignet sei. In ihren Analysen kritisierten und verwarfen sie westliche Modelle und Äußerungsformen des gesellschaftlichen Lebens. Wenn ein positives Phänomen von ihnen nicht ignoriert werden konnte (wie z.B. die Menschenrechte), versuchten sie, es so zu revidieren, dass es in das Wertesystem passte, das sie vorschlugen, oder das sie ihrer eigenen Gesellschaft aufnötigen wollten.

Doch eine äußere und dazu noch etwas vage Bedrohung würde nicht ausreichen, um die Menschen um einen Staat zu scharen, in dem die Macht in den Händen einer Bürokratie liegt, die ausschließlich im eigenen Interesse handelt. Was fehlte, war eine Ideologie. Die Machthaber wandten sich der Russisch-Orthodoxen Kirche mit ihrem Modell einer Symphonie von Kirche und Staat zu, um eine solche Ideologie zu propagieren. Sie verkürzten die Orthodoxie als Glauben und Weltanschauung zu einem System von Ansichten, die die traditionellen Werte unterstützen, die gesellschaftliche Moral fördern und den patriotischen Geist der Gesellschaft hochhalten. Führende Kirchenvertreter unterstützten diese Entwicklung. Ein treffendes Beispiel für diese Allianz zwischen Staat und Kirche ist das kürzlich veröffentlichte Dokument *Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte.* Um die Zielrichtung der kirchlichen Obrigkeit zu verstehen, braucht man ihre Äußerungen nur mit den früheren Interpretationen der Menschenrechte durch griechisch-orthodoxe Theologen zu vergleichen. Diese scheinen freier zu sein von politischen Manipulationen und darum auch eher geeignet, zum Kern der Sache vorzudringen.

Positionen griechisch-orthodoxer Theologen zu Menschenrechten

Orthodoxe Theologen haben sich selten zu Menschenrechtsfragen geäußert. Die detaillierteste Behandlung des Themas stammt aus der Feder des griechischen Erzbischofs von Tirana, Anastasios (Yannoulatos), und findet sich in einem Artikel über „Orthodoxie und Menschenrechte". Grundsätzlich sieht der Autor in den Menschenrechten ein absolut unerlässliches Werkzeug des politischen und sozialen Lebens, das darauf abzielt, die Bürger vor dem willkürlichen Machtgebrauch durch den Staat zu schützen ebenso wie vor dem Machtmissbrauch durch andere Gruppen oder Einzelpersonen, die Macht besitzen.

Er bemerkt, dass „orthodoxes Denken nicht immer voll und ganz mit dem übereinstimmt, was gelegentlich als ‚Menschenrechte' bezeichnet wird", und weist darauf hin, dass es keine volle Übereinstimmung zwischen den beiden geben kann, weil die „Betrachtungsweise der Menschenrechtserklärungen und die Sicht der Religion von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehen". Menschenrechte „versuchen, das menschliche Leben von der Sichtweise her zu ordnen, dass Menschen politische Wesen sind". Daraus folgt, dass sie „im wesentlichen äußere Willfährigkeit betonen, während das Evangelium den Nachdruck auf innere Annahme, auf geistliche Wiedergeburt und auf Verwandlung legt".[4]

Daraus folgt, dass es dem Autor nicht darum geht, „das zu verunglimpfen, was hier und da zum Lob der Menschenrechte[5] geschrieben wurde, sondern vielmehr darum, ihre Bedeutung tiefer zu erfassen"[6] .

Yannoulatos stellt nie die Bedeutung der Wahrung der Menschenrechte in irgendeinem Land in Frage, unabhängig von der sozialen Struktur oder den religiösen Überzeugungen seiner Bürger. Er lässt keinen Zweifel daran, dass in der pluralistischen Gesellschaft, in der wir heute leben, ein System von Menschenrechten, das die Beziehungen zwischen einem säkularen Staat und jedem einzelnen Bürger regelt, allgemein akzeptiert und nicht religiös verbrämt werden sollte. An diesem Punkte unterscheidet sich seine Position grundlegend von der seiner russischen Kollegen.

Doch da ist etwas, was sie gemeinsam haben, nämlich eine Ablehnung des Westens, die zumeist von denen geteilt wird, die anderen Kulturen angehören (nicht nur die, deren religiöser Hintergrund die orthodoxe Tradition ist). Yannoulatos spricht von einer „fragwürdigen Ideologie", die „sich hinter den bekannten Menschenrechtserklärungen verbirgt".

Die Entstehung dieser Ideologie ist von einem anderen zeitgenössischen griechischen Theologen untersucht worden: Professor Christos Yannaras. Er beginnt seine Analyse der Entwicklung des westlichen Menschenrechtsbegriffes mit dem Hinweis, dass der Schutz dieser Rechte immer mit der Frage der Gesellschaftsmoral verbunden war. Und damit stellt sich die Schlüsselfrage, wer und mit wessen Vollmacht diese Moral festgelegt wird. Wer verlangt, dass die Menschen diese Regeln befolgen? Ist es Gott mit

---

[4] *Anastasios Yannoulatos:* Orthodoxy and Human Rights, in: *Erzbischof Anastasios (Yannoulatos):* Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2003, 51.

[5] Ebd., 74.

[6] Ebd., 75.

seinen Gesetzen, so wie sie in den religiösen Institutionen festgehalten sind?

Was den europäischen Westen betrifft, so machte er (im sogenannten Mittelalter) damit eine sehr negative geschichtliche Erfahrung. Religiöse Ethik wurde im Bewusstsein der Menschen mit Situationen sozialer Ungerechtigkeit, Folter, Willkür, alptraumartigen Bestrafungen und ideologischem Terrorismus in Verbindung gebracht.

Die mittelalterliche Erfahrung führte die Moderne zur polemischen Verwerfung jeder metaphysischen Untermauerung von Moral und Recht. Die Leugnung der Metaphysik förderte die totale Fixierung auf die Natur (Physik).[7]

In einem bestimmten historischen Augenblick wurde das Naturrecht zu einem Grundbegriff der Organisation der Gesellschaft (und – wie gesagt – die zunehmend pluralistische moderne Gesellschaft hat keine Alternative). Demzufolge – so Yannoulatos – herrscht im Bewusstsein der zeitgenössischen westlichen Kultur „vorrangig die Überzeugung, dass die Menschen als autonome Wesen in der Lage sind, sich selbst zu entwickeln, und zwar vornehmlich dadurch, dass sie ihren Intellekt und ihre inneren Fähigkeiten nutzen".[8]

Die Bekräftigung des autonomen Charakters des Menschen war nicht nur eine Antwort auf die oben erwähnten Missbräuche der Kirche; auch die westliche Theologie *per se* barg solche Voraussetzungen in sich. Yannoulatos glaubt, dass die Vorstellungen von den herausragendsten Merkmalen der Gottesebenbildlichkeit im Menschen sich im Osten wesentlich von denen im Westen unterscheiden. In der östlichen Theologie ist es „die Liebe mit ihrem Bezug zur Liebe und Gemeinschaft … zwischen den Personen der Heiligen Dreieinigkeit", während es im Westen „der Geist, der Intellekt und der Wille" sind, die den Bezugspunkt zum Logos darstellen.

Auf Selbstgenügsamkeit und Autonomie zu setzen, ist Ausdruck von Egoismus oder „ungesundem Individualismus"; und die westliche Gesellschaft ist dieser Gefahr nicht entronnen. Nach und nach ist der Individualismus zu einer universalen Philosophie (oder vermutlich zu einem System der Beziehung zur Welt) geworden, und mehr noch: „Die Ideologie des liberalen Individualismus hat den Begriff der Persönlichkeit benutzt."[9] In der östlichen Theologie ist der Gedanke der „Persönlichkeit" von entschei-

[7] *Christos Yannaras:* Human Rights and the Orthodox Church, Theologia 73, 2003, 83–84.
[8] *Yannoulatos,* 2003, 54.
[9] Ebd., 69.

dender Bedeutung; doch er wird anders verstanden. Gott wird nicht nur als ein „Höchstes Wesen" offenbart, sondern als ein *persönlicher* Gott. Etymologisch bedeutet Persönlichkeit [(*prosopon*) auf griechisch] eine Person, deren Gesicht auf eine andere Person oder in Richtung auf etwas oder jemanden gerichtet ist. Von daher schlägt Christos Yannaras folgende Definition des Menschen vor: „Ein Wesen, das Beziehungen eingeht, eine Persönlichkeit." Den Menschen als ein Individuum zu behandeln, beraubt ihn der Möglichkeit, Beziehungen einzugehen; und in der Logik orthodoxen Denkens führt die Reduzierung der Person auf das Individuum zu einem Verlust der wahren Bedeutung des menschlichen Lebens. „Um sich selbst zu finden, muss man sich opfern."[10] In der orthodoxen Theologie ist der Sinn des menschlichen Lebens die Vergöttlichung (*theosis*), die erreicht wird durch die Gemeinschaft der Liebe, die unter den drei göttlichen Personen der Heiligen Trinitiät besteht.

Menschen, die ihrem individuellen *ego* verhaftet sind, versuchen, „Vergöttlichung" auf der Basis ihrer eigenen Kriterien zu erreichen, was ihnen in den meisten Fällen keine Chance auf Heil offen lässt. Darum ist – unabhängig von den äußeren Umständen – die eigene Selbstsucht der erste Feind und die Wurzel allen Übels.

In diesem Kontext bekräftigt Yannoulatos, dass ein Rechtsverständnis, das sich auf die äußeren Umstände des menschlichen Lebens konzentriert, trotz seiner Sorge um den Menschen *a priori* vereinfachend ist. Er spricht von grundlegenderen Rechten, nämlich „dem Recht, das zu werden, wozu wir geschaffen sind. Unser wichtigstes Recht ist unser Recht, unser tiefstes Wesen zu verwirklichen und durch Gnade ‚Kinder Gottes' zu werden".[11]

Ein anderes Recht ist es, „zu lieben und geliebt zu werden. Dies wird als das grundlegende Merkmal des Menschen als solchem verstanden, weil Menschen nur dann vollständig sind, wenn sie lieben und geliebt werden".[12] Es mutet seltsam an, Liebe in Zusammenhang mit dem Gesetz zu sehen: Wer kann den Menschen seines Rechts zu lieben berauben? Doch der Egoismus, der mit dem Individualismus einhergeht, untergräbt unsere Fähigkeit zu lieben und in den Kategorien gemeinsamer Interessen und Schicksale zu denken. Und da „dies allein unsere Gesellschaft verwandeln und aus einem Haufen isolierter und einander gleichgültiger Zellen zu einem organischen Ganzen machen kann, in dem jede einzelne Zelle zum Wachs-

[10] Vgl. Mt 16,24.
[11] Ebd., 75.
[12] Ebd., 70.

tum aller anderen beiträgt",[13] hält Yannoulatos die Konsequenzen der „Privatisierung des Lebens" für katastrophal. Wenn die Gesellschaft auf Individualismus besteht, entfernt sie sich von der Existenzweise, die an „der Wahrheit ausgerichtet ist", nämlich der des Universellen Logos, dem Inbegriff der Liebe und Harmonie, die das Universum zu einem Kosmos macht.

Wenn auch Yannoulatos die moderne westliche Gesellschaft mit ihrem ungesunden Individualismus kritisiert, so würde er doch keineswegs ihre Errungenschaften leugnen, zu denen zweifellos die Einführung der Menschenrechte gehört. Darüber hinaus betont er in seinen Schlussbemerkungen, dass „die Religionen eine treibende Kraft werden sollten in ihrem Bemühen, die Menschenrechte zu verwirklichen".[14]

Es ist voll und ganz gerechtfertigt, ein Glaubender zu sein, wenn es um ein soziales Anliegen geht. Er selbst schreibt: „Christen geben ihre kritische Haltung geschichtlichen Entwicklungen gegenüber nie auf. Sie sind glücklich, wenn sie die verschiedenen Errungenschaften der Menschheit sehen, doch sie hören niemals auf, etwas Wesentlicherem nachzugehen."[15]

Das Menschenrechtsverständnis der Russisch-Orthodoxen Kirche

Die Quintessenz des Dokuments *Die Grundlagen der Lehre der Russisch-Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte* wird in den folgenden beiden Aussagen zusammengefasst:

1) „Dabei darf die Verwirklichung der Menschenrechte nicht zu den von Gott gesetzten sittlichen Normen und zu dem darauf beruhenden traditionsbezogenen Ethos in Widerspruch treten.

2) Die individuellen Rechte des Menschen können den Werten und Anliegen des Vaterlandes, der Gemeinschaft und der Familie nicht zuwiderlaufen."[16]

Die primäre Bedeutung von „Lehre" hat Patriarch Alexej in seiner jährlichen Ansprache an seine „Herde" deutlich gemacht, kurz bevor das Dokument veröffentlicht wurde. Bezug nehmend auf die aktuellen Ereignisse, äußerte er seine Sorge angesichts „des Krieges, der gegen die Orthodoxe Rus entfacht worden ist". Das Kernstück dieses unsichtbaren Krieges ist

[13] Ebd., 70.
[14] Ebd., 78.
[15] Ebd., 75.
[16] Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, http://www.bogoslov.ru/text/410686.html, III.5.

das Eindringen des Westens und die Verbreitung der Werte der Konsumgesellschaft in ganz Russland. Einer der Absätze dieser Botschaft steht unter der Überschrift „Traditionelle und falsche Werte". Angesichts dieses Gegensatzes der Werte sind für den Patriarchen alle Werte, demokratische inbegriffen, die im Laufe der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft geprägt worden sind, falsch. Der moralische Zustand des Westens, den er aufgrund der Gesetzgebung, die in manchen Ländern im Blick auf homosexuelle Ehen, Euthanasie und das Experimentieren mit menschlichen Embryos beurteilt, beunruhigt ihn am meisten.

> [...] heute herrscht in der europäischen Zivilisation ein schmerzhafter Bruch in den wechselseitigen Beziehungen zwischen Menschenrechten und Moral...es gibt eine neue Art von Rechten, Rechte, die sich im Konflikt zur Moral befinden. Doch es ist letztendlich die Moral, die die Vitalität und das Wachstum der Gesellschaft und ihre Einheit gewährleisten...Wenn wir nicht aufstehen für unser Land, unser Volk, unser Recht, gemäß unserer Tradition zu leben, dann werden wir den morgigen Tag nicht mehr sehen.[17]

Der einzige Weg, um Russland zu retten – so der Patriarch – besteht darin, dass es zu seiner traditionellen Gesellschaftsform zurückkehrt, in der der Gegensatz zwischen „Individuum und Gemeinschaft" zugunsten der Gemeinschaft entschieden wird, die durch die staatlichen Grenzen definiert wird. Darum wird seiner Ansprache, in der er für den Patriotismus eintritt, eine so große Aufmerksamkeit geschenkt.

Die Hauptbedeutung der „Grundlagen" liegt in ihrem Aufruf, „einer großen Gefahr" zu widerstehen, die die Kirche „in der gesetzgeberischen und öffentlichen Unterstützung der verschiedenen Laster" sieht.[18]

Der defensive Charakter der „Lehre" und ihrer zugrundeliegenden politischen Motivation kommt in der folgenden Warnung zum Ausdruck: „Eine bestimmte Zivilisation sollte nicht ihre eigene Lebensweise anderen Zivilisationen aufnötigen – unter dem Vorwand des Schutzes der Menschenrechte. Menschenrechtsaktivitäten sollten nicht in den Dienst der Interessen bestimmter Länder gestellt werden"[19], mit anderen Worten: säkulare Menschenrechtler werden von den Autoren der „Lehre" mit der „fünften Kolonne" gleichgesetzt, die darauf abzielt, Russland zu schwächen und die Fundamente seiner gesellschaftlichen Struktur zu zerstören.

Dass die Autoren vornehmlich aus der Defensive heraus argumentieren und ihren Widerstand artikulieren, schränkt den Inhalt des Dokuments erheblich ein. Das Thema der Menschenrechte konnte nicht entfaltet wer-

[17] http://www.patriarchia.ru/db/text/356093.html.
[18] Teaching, III.3.
[19] Ebd., III.4.

den, weil die „Lehre" den Hauptzweck und die ursprüngliche Zielsetzung des Menschenrechtsdenkens nicht einmal erwähnt, nämlich den Einzelnen vor der willkürlichen Herrschaft des Staates oder anderer Machtstrukturen zu schützen. Infolgedessen wird die wirkliche Kalamität des modernen Russland im Blick auf die allumfassende Rechtskrise niemals erwähnt. Die „Lehre" hinterlässt den Eindruck, dass es im Land kein Problem mit Menschenrechten gibt. Die wenigen Menschenrechtsverteidiger jedoch haben schon vor langem Alarm geschlagen und darauf hingewiesen, dass das Problem mit den Menschenrechten in Russland sehr viel größer ist und sehr viel tiefer geht, als die jüngsten Gesetzeserlasse, die verfassungsmäßig garantierte Menschenrechte eingeschränkt haben. Das Problem ist, dass selbst die grundlegendsten Rechte, wie das Recht auf Leben, nicht durch sogenannte gerichtlich erzwungene Maßnahmen gewährleistet sind. Wir russischen Bürger haben keinerlei Vertrauen mehr in unser eigenes Land. Um die Situation zu verstehen, brauchen wir keine tiefgreifende Analyse der Dinge vorzunehmen. Es mag hier genügen, einen kurzen Blick auf die Daten soziologischer Untersuchungen zu werfen. Wenn Bürger gefragt werden, wem sie am meisten misstrauen, erwähnen sie oft an erster Stelle die Polizei, die Staatsanwälte und die Richter. Wenn die eigenen Rechte verletzt werden, kann man nirgendwo hingehen, um sich zu beklagen. Schlimmer noch, gerade die, die dazu ersehen sind, die Menschenrechte zu schützen, missachten und verletzen sie viel tiefgreifender und häufiger als sonst jemand. Interessanterweise sind Polizeibeamte erst nach einer Reihe von Skandalen, die durchs Internet gegangen sind und nicht mehr vertuscht werden konnten, zur Rechenschaft gezogen worden für Straftaten, die sie an Bürgern begangen hatten. Die Wende der Dinge geschah erst kürzlich, als Angehörige der Opfer begannen, in einer aktuellen Zeitschrift Informationen zu verbreiten, was zu einer Diskussion führte, an der viele Internetbenutzer beteiligt waren und dadurch eine virtuelle Zivilgesellschaft aktiviert wurde.

Die Frage der Beziehungen zwischen Machthabenden und Bürgern, worum es hier ja geht, wird in der „Lehre" kaum berührt. Die folgende Behauptung, die im Russischen in einer grammatisch unpersönlichen Form gehalten ist, ist höchst fragwürdig: *„Die Völker, die die geistliche Fürsorge der Russisch-Orthodoxen Kirche genießen, haben in ihrer Geschichte ein fruchtbares Verständnis für die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen den Machthabenden und dem Volk entwickelt."*[20] In einer Gesell-

[20] Teaching IV.7.

schaft, die nie Demokratie kennen gelernt hat, konnte eine solche Behauptung nur von einer Seite kommen – von der Seite derer, die an der Macht sind.

Die erkenntnismäßige Dissonanz, die man empfindet, wenn man die „Lehre" liest, ist leicht zu erklären: die „Lehre" geht weder von den Interessen des Einzelnen im Kontext des irdischen Lebens aus (wie im Fall der *Universalen Erklärung der Menschenrechte*) noch von den Interessen der Person aus der Sicht des ewigen Lebens (wie im Fall der Ergänzungen und Änderungen der Erklärung durch Anastasios Yannoulatos). Sie geht vielmehr von den Interessen einer Gemeinschaft aus, die durch die Staatsgrenzen definiert ist, das heißt von den Interessen des Staates als solchem.

Die Priorität, die die Kirche den Interessen des Staates gegenüber den Interessen des Einzelnen einräumt, wird bestimmt durch die geschichtliche Konstellation, die man „Symphonie" nennt. De facto hat eine solche Symphonie nie bestanden. Wie der orthodoxe Theologe, Erzpriester Alexander Schmemann, es ausdrückt:

„... dieses Ideal (Symphonie) kann nur durch eine sehr differenzierte und klare Unterscheidung zwischen Kirche und Welt erreicht werden. Und zwar darum, weil die Kirche ihre Mission der Verwandlung der Welt nur erfüllen kann, wenn sie auch ihr Selbstverständnis als das ‚Reich, das nicht von dieser Welt ist' bewahrt. Die Tragödie der Byzantinischen Kirche bestand jedoch gerade darin, dass sie sich in ihrem eigenen Selbstverständnis nicht nur verwaltungsmäßig mit dem Reich verband, sondern auch psychologisch. Für die Kirche selbst wurde das Reich zum aboluten und höchsten Wert, unbestreitbar und unangreifbar. Die byzantinischen Herrscher (wie später die russischen) waren nicht mehr in der Lage, diese Kategorien des heiligen Reiches aufzugeben ...

... Die wahre Tragödie der Byzantinischen Kirche lag nicht in der Tyrannei der Zaren und nicht in Sünden und Abstürzen. Sie lag zu allererst und vornehmlich darin, dass das Reich selbst zu ihrem ‚wahren Schatz' geworden ist."[21]

Darum ist der Menschenrechtsbegriff der Kirche voll innerer Widersprüche und sieht nicht selten wie auf den Kopf gestellt aus.

Es mag genügen, sich zu vergegenwärtigen, was aus den Kernbegriffen der „Lehre", nämlich „Moral" (das Wort und seine Ableitungen werden auf

[21] *Alexander Schmemann:* The Historical Path of the Orthodoxy, Moskau, Palomnik 1993, 265, 267, 269.

dreizehn Seiten des Dokuments 35 Mal erwähnt) und „Patriotismus" geworden ist.

Moral

Dies ist ein Beispiel für das Scheitern der inneren Folgerichtigkeit des Dokuments. Während die „Lehre" sich gegen so „unmoralische und antimenschliche Handlungen" wie Euthanasie und Abtreibung wendet und für die Heiligkeit des menschlichen Lebens eintritt, sieht sie nichtsdestoweniger die Todesstrafe vor, und zwar mit dem Hinweis, „dass die Todesstrafe in alttestamentlichen Zeiten zulässig war und es weder in der Heiligen Schrift Neuen Testaments noch in der Tradition oder im historischen Erbe der Orthodoxen Kirche Anweisungen zu ihrer Abschaffung gibt".[22] Die Tatsache, dass die Kirche oft die Last auf sich genommen hat, zum Tode Verurteilte zu verteidigen und sich für eine Milderung ihrer Strafe einzusetzen, schwächt nicht das strenge Urteil ab, das in dem zitierten Absatz zum Ausdruck kommt. Noch einmal sieht man hier, wie sehr das Dokument politisch belastet ist. Die Position des Dokuments in der Frage der Todesstrafe kann man in Zusammenhang mit einem Beschluss des Verfassungsgerichtes sehen, in dem es heißt, dass im Jahre 2010 Prozesse mit Geschworenen im gesamten russischen Territorium eingeführt werden und dann auch das Moratorium für die Todesstrafe aufgehoben werden soll.[23]

Eine utilitaristische Einstellung zum Glauben und zur Moral führt unvermeidlich zu deren Profanierung und zur Einführung eines doppelten Maßstabes, dessen Unzulässigkeit der gegenwärtige Patriarch Kirill so oft betont hat. Er weist vornehmlich auf „westliche" doppelte Maßstäbe hin und denkt dabei an Ereignisse wie die Anerkennung der Unabhängigkeit des Kosovo, erwähnt aber nicht einmal diese Option im Falle von Abchasien und Ossetien. Was in Russland passiert, ist genau das, was der Soziologe Zygmunt Bauman in seinem Buch *Alone Again. Ethics after Certainty* beschrieben hat als eine:

„Tendenz, den Einzelnen seiner moralischen Verantwortung zu entheben. Es ist jetzt die Gemeinschaft – oder es sind vielmehr die selbsternannten Wächter über ihre Reinheit –, die die Grenzen der moralischen Ver-

[22] Teaching IV.2.

[23] In Übereinstimmung mit einem Beschluss des Verfassungsgerichts der Russischen Föderation werden Bundesgerichte allgemeiner Rechtsprechung 2010 nach der Einführung von Geschworenenprozessen im ganzen Land wieder ermächtigt, Verbrecher zum Tode zu verurteilen, http://www.aif.ru/society/news/38361.

pflichtungen abstecken, die das Gute vom Bösen trennen und auf Glück und Verderb moralisches Verhalten definieren. Das vordringlichste Anliegen ihrer moralischen Gesetzgebung ist es, die Trennung zwischen ‚uns' und ‚ihnen' undurchlässig zu machen, nicht so sehr, um moralische Maßstäbe zu setzen, sondern um *doppelte* Maßstäbe einzuführen – einen, der für ‚uns' gilt, und einen, der für ‚sie', d.h. für die Behandlung der ‚Anderen' vorgesehen ist. Gewiss, im Unterschied zur unpersönlichen Welt, in der der Einzelne nur für sich lebt, fördert die Postulierung von Gemeinschaft weder moralische Gleichgültigkeit noch nimmt sie das Leiden daran auf die leichte Schulter; doch sie fördert auch nicht die moralische Eigenständigkeit des Einzelnen. Sie ersetzt die Qualen ethischer Verantwortung durch die Sicherheit, die Disziplin und Unterwerfung bieten. Und es ist in keiner Weise gewährleistet, dass das disziplinierte Selbst moralisch ist, wohingegen das unterwürfige Selbst leicht geformt werden kann – und auch geformt wird – im Dienste der grausamen, geistlosen Unmenschlichkeit der endlosen (und hoffnungslosen) Grenzscharmützel und Abnutzungskriege unter den verschiedenen Gemeinschaften."[24]

Ours – der Name einer gesamt-russischen regierungsfreundlichen Jugendbewegung – ist ein Lehrbuchbeispiel für Baumans These. Die Kirche arbeitet regelmäßig mit *Ours* an einem gemeinsamen Projekt gegen Phänomene der Unmoral in der russischen Gesellschaft zusammen.

Patriotismus

Dieselbe Begriffsveränderung geschieht mit dem Phänomen des Patriotismus. In der „Lehre" rückt der Begriff des Patriotismus in den Vordergrund mit einem Verweis auf die Worte Christi selbst, der sagt: „Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben lässt für seine Freunde" (Joh 15,13). Doch, wie schon bemerkt, Menschenrechtler, die ihre Pflicht manchmal unter Einsatz ihres Lebens erfüllen, werden als Agenten des Westens, als „fünfte Kolonne" oder als Feinde des Volkes klassifiziert. Doch in Wirklichkeit führen unsere täglichen Beobachtungen uns zum entgegengesetzten Schluss.

Unser Büro liegt unmittelbar neben dem der Nichtregierungsorganisation der „Soldatenmütter". Viele Jahre lang haben wir die Frauen beobachtet, die dort arbeiten, oder sollte ich eher sagen, die dort leben. Ihre Tages- und oft auch nächtlichen Stunden verbringen sie damit, auf die Notrufe

[24] *Zygmunt Bauman:* Alone Again. Ethics After Certainty, London 1994.

junger Soldaten zu warten und sie entgegenzunehmen, die verhöhnt oder sogar gefoltert, manchmal sogar fast getötet werden auf den Kommandostellen, wo sie arbeiten. Nicht selten laufen die Soldaten vor ihren Peinigern weg und wohl wissend, dass die Armeebosse nie auf ihrer Seite stehen werden, es sei denn im Fall eines öffentlichen Skandals, wenden sie sich an die „Soldatenmütter" statt an die Militäranwälte. In den Büros der NGOs oder manchmal in den Häusern dieser Frauen finden die fortgelaufenen Soldaten Schutz. Die Frauen gehen vor Gericht und suchen Sonderkommandos der Armee auf, wo sie nicht willkommen sind und oft beschimpft werden. Die Bezirksdienststellen versuchen, sie mit üblen Tricks, wie Stromausschalten, aus ihrem Büro hinauszuwerfen. Sie leben unter gefährlichen Umständen, die ihnen viel abverlangen. Jeden Donnerstag halten sie eine „Rechtsschule" für Wehrdienstpflichtige, um den Jungs das Minimum an Wissen zu vermitteln, auf das sie als Staatsbürger Anspruch haben und das sie brauchen, wenn sie zum Dienst in der Armee eingezogen werden.

Die „Soldatenmütter" erleben den Schmerz der hilflosen Mütter, die ihre Söhne in Friedenszeiten verlieren, als ihren eigenen Schmerz. Sie *geben wirklich ihr Leben hin für ihre Freunde.* Und im Sinne der „Lehre" sind sie wahre Patrioten und nicht Vaterlandsfeinde oder eine „Hilfsquelle" des Feindes, die unsere Fähigkeit, uns im Kriegsfalle zu verteidigen, zunichte machen. Dass die Dinge schlecht laufen in unserer Armee, ist kein Geheimnis, und das ist in der ganzen Welt bekannt. Zum Patriotismus sei gesagt, dass es unserem Land sehr helfen würde, wenn diese Probleme beim Namen genannt und behandelt würden, statt verheimlicht zu werden.

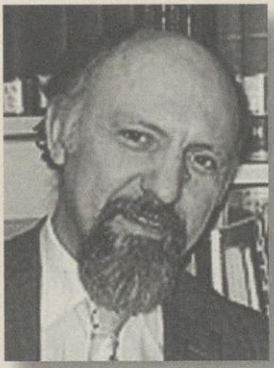
Es ist ganz offensichtlich, dass Stanislav Markelov[25] und Anna Politkovskaya, die Menschenrechtler, die getötet wurden, buchstäblich ihr Leben für ihre Freunde gelassen haben. So wie die „Soldatenmütter" haben sie sich selbst für andere Menschen dahingegeben, seien es Russen, Tschtschenen oder andere. Was ist nun Patriotismus? Ist es die Liebe zu Russland, seiner Kultur und seinen Menschen, seien es alle oder jeder Einzelne von

[25] Ein Jurist an der Spitze der öffentlichen Organisation *Institut für die Wahrung der Souveränität des Rechts;* er war unter den ersten Juristen, der in Tschetschenien gearbeitet hat. Er war der rechtliche Vertreter der Familie von Elsa Kungayeva, das tschetschenische junge Mädchen, das von Yury Budanov, einem Oberst der russischen Armee, getötet wurde. Markelov hatte auch Opfer des Terroristenangriffs von Dubrovka („Nord-Ost"-Theater) vertreten als Reporter und Vertreter der Massenmedien, die für die Opposition arbeiteten; er hat auch mehrere Fälle gewonnen, in denen er Opfer von Wohnungsbauskandalen und mehrere Umweltfälle vertreten hat. Ebenso hat er auch viele Anhänger anti-faschistischer Gruppen und öffentlicher Bewegungen vertreten.

ihnen? Oder ist es die Liebe zu den Machthabern? Und mit wem oder womit identifizieren sich diejenigen, die die Kirche leiten?

Wenn wir Theorie und Praxis im Blick auf die Menschenrechtsaktivitäten in Einklang miteinander bringen wollen – etwa im Sinne der Verfasser der „Lehre", was wirklich machbar ist, (unter anderem auch dank des bemerkenswerten Beitrags orthodoxer Theologen) – dann könnte es von Interesse sein, sich der Erfahrung orthodoxer Gemeinschaften zuzuwenden, die unter den Bedingungen einer demokratischen Gesellschaft leben (z. B. diejenigen, die als Nachkommen von Emigranten in den Vereinigten Staaten schon in die amerikanische Kultur integriert sind). Die Behauptung, dass im Westen „Gläubige gezwungen seien, die Zulässigkeit der Sünde einzuräumen, wollten sie sich nicht Diskriminierung und Verfolgung aussetzen", ist nicht überzeugend. Es ist möglich, dass sie einem anderen Bereich der Wirklichkeit treu und zugewandt bleiben und sich zugleich den Menschenrechten verpflichtet wissen. Die Erfahrung zeigt uns, dass Demokratie und orthodoxe Werte durchaus vereinbar sind. Eine nüchterne Betrachtung der aktuellen Ereignisse in Russland legt den Schluss nahe, dass – wenn erst einmal die Traditionen einer Gesellschaft verloren gegangen sind – jeder Versuch, zu den jahrhundertealten Lebensformen zurückzukehren, unmöglich ist. (Vor einem Jahrhundert waren diese Gesellschaftsformen schon ernsthaft krank, sonst hätte die Revolution nicht stattgefunden.) Wie dem auch sei, ob eine Rückkehr zur Vergangenheit der Gesellschaft dienen würde, ist nicht mehr von Belang, da es sich um eine Utopie handelt. Über die Suche nach einem eigenen Weg der Gesellschaft nachzudenken, wäre sehr viel fruchtbarer, wenn wir unsere Feindseligkeit aufgäben und lernten, nicht nur die Schwachstellen, sondern auch die Errungenschaften anderer Gesellschaften zu erkennen.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt



Die letzte Bastion einer byzantinischen „Symphonie"?

Die Deklaration der Russisch-Orthodoxen Kirche zu Menschenrechten (2008) als Ausdruck einer vormodernen Kirche-Staat Beziehung

VON ATHANASIOS VLETSIS[1]

1. Einführung

„Würde Russland westlich werden, hörte die orthodoxe Zivilisation auf zu bestehen."[2] Mit diesem aphoristischen Satz wollte einst Samuel Huntington auf die gründliche Inkompatibilität zwischen der westlichen „Zivilisation" und der Orthodoxie aufmerksam machen. Von den acht Merkmalen, die, nach Huntington, den Westen als eine eigene Zivilisation ausmachen, teile Russland nur ein einziges, das Erbe der klassischen Antike; und selbst dieses Merkmal sei durch das byzantinische Erbe verfärbt worden. Was Huntington vor allem als Quintessenz der westlichen Zivilisation konstatiert, die Trennung von geistlicher und weltlicher Macht, ist der orthodoxen Zivilisation, für die Russland als der eigentliche Repräsentant im Buch dargestellt wird, völlig fremd. Hängt nun die Schwierigkeit der Akzeptanz der „Menschenrechte" – in ihrer westlichen Interpretation und Wahrnehmung – seitens der Orthodoxen Kirche, mit der anderen Schwierigkeit zusammen, zwischen Kirche und Staat nicht trennen zu wollen?

Die Irritationen, die das Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) vom August 2008 unter dem Titel „Grundlagen über die Würde, die

---

[1] Prof. Dr. Athanasios Vletsis ist Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie (Dogmatik, Ethik und Ökumenische Theologie) in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

[2] *Samuel P. Huntington:* Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, (aus dem Amerikan. v. Holger Fließbach), München / Wien 1996. (Originalausgabe: The Clash of Civilizations, New York 1996), 218.

Freiheit und die Menschenrechte"[3] verursacht hat, beschäftigen nicht nur weiterhin die akademische Theologie; es hat sogar die offizielle Antwort einer gesamten Kirchenfamilie provoziert – eigentlich eine Praxis mit Seltenheitswert im Prozedere des ökumenischen Dialogs.[4] Stellt nun dieses Papier der ROK die Ethik anderer Kirchen vor solche dringlichen Schwierigkeiten, dass diese sich gezwungen sehen, mit einer abgegrenzten Positionierung die Errungenschaften moderner sozialethischer Standards, konkreter im Westen, verteidigen zu müssen? Konfrontiert uns dieses Papier mit einer Ethik – und mittelbar einer Dogmatik –, die in anderen christlichen Theologien mit Kopfschütteln zur Kenntnis genommen wird?

Der vorliegende Beitrag beabsichtigt auf die bereits in der theologischen Forschung erörterten sozialethischen Argumente einzugehen. Interessant scheint mir, die Stellungnahme der ROK aus ekklesiologischer Sicht zu untersuchen; insbesondere unter dem Blickwinkel der byzantinischen Vergangenheit orthodoxer Theologie. Dieser Aspekt erweist sich als hilfreich für das Verständnis sowohl des jüngsten Sozialdokuments der ROK, als auch der Sozialdoktrin der ROK aus dem Jahr 2000.[5] Dennoch liegt der

---

[3] *Rudolf Uertz / Lars Peter Schmidt* (Hg.): Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte. Veröffentlicht in deutscher Sprache durch das Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung in Moskau, Moskau 2008. Entsprechende Zitate in meinem Beitrag stammen aus dieser Ausgabe, unter Angabe (in Klammern) jeweils der Nr. des Absatzes und der Seite im gedruckten Text. Der Text ist auch zu finden in: *Kyrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus':* Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, hg. von *Barbara Hallensleben / Nikolaus Wyrwoll / Guido Vergauwen*, aus dem Russischen übersetzt von Xenia Werner, Freiburg/Schweiz 2009, 220–239.

[4] Menschenrechte und christliche Moral. Eine Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft – auf die Grundsätze der russisch-orthodoxen Kirchen über „menschliche Würde, Freiheit und Rechte" vom Mai 2009. Das Dokument ist i.d.H. abgedruckt S. 424ff und abrufbar unter: http://www.leuenberg.net/daten/File/Upload/doc-9805-2.pdf. Auf die kritische Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zum Dokument der ROK antworteten die Herausgeber des Buches von Patriarch Kyrill (s. Anm. 3) *Barbara Hallensleben, Nikolaus Wyrwoll und Guido Vergauwen* mit ihrem Text: „Zur Ambivalenz der Menschenrechte. Missverständnisse der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa", in: Schweizerische Kirchenzeitung 177 (2009), Heft 29/30, 16. Juli, 497–502; *Ingeborg Gabriel / Stefan Tobler:* Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff, in: Herder Korrespondenz 64 (2010), 29–32; *Barbara Hallensleben:* Russische Beiträge zur westlichen Menschenrechtsdebatte, in: G2W, Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West, 10/2009, 25–27; *Frank Mathwig:* Weniger ist mehr. Zur Kritik an der GEKE-Antwort auf die Menschenrechtsgrundsätze der russischen orthodoxen Kirche, in: G2W 10/2009, 22–24.

[5] *Josef Thesing und Rudolf Uertz* (Hg.): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche (aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben von der Konrad-

Fokus dieses Beitrags nicht in der Kirchengeschichte. Es geht zunächst nur um die Voraussetzungen, die bis heute die Orthodoxe Kirche und Theologie prägen: um ihre byzantinische Prägung als ekklesiologische Konstante der heutigen Orthodoxie, durch die die Grundsätze sozialethischer Positionierung verständlich werden.

In einem ersten Teil werden jene Fragen kurz aus der Sicht orthodoxer Theologie aufgegriffen, die bis jetzt die Auseinandersetzung mit dem Dokument der ROK in der Literatur, v. a. im Westen, beherrscht haben. In einem zweiten Schritt werde ich, konkrete Aspekte ekklesiologischer Wahrnehmung der byzantinischen Orthodoxie zusammenfassen und ihre Wirkung auf die Gestaltung der Sozialethik, konkret im Dokument der ROK, hinterfragen. Zum Schluss skizziere ich einige Perspektiven für den weiteren Weg einer Kooperation von christlichen Kirchen zu Fragen der Sozialethik.

2. Bloß ein Missverständnis? Das Dokument der ROK zu Menschenrechten (2008) und seine ethischen Implikationen und Voraussetzungen

Die Kritiker des Dokuments der ROK zu Menschenrechten haben vor allem auf einige „Missverständnisse" verwiesen, die ich hier in drei Schritten kurz vorstellen und sie aus der Sicht eines orthodoxen Theologen nach ihrer Haltbarkeit hinterfragen möchte.

2.1. Menschenrechte als Zwangsmechanismus in der Gesellschaft?

Das Dokument erklärt als vordergründiges Ziel die Notwendigkeit der Entsprechung „des Instituts der Menschenrechte" (Präambel, S. 9) mit den „göttlichen Geboten", so dass kein Gläubiger „gezwungen" wird, gegen seinen Glauben handeln zu müssen. Es wurde zu Recht bemerkt, dass das Verständnis der Menschenrechte, die das Dokument teilt, eher auf einem Missverständnis dessen beruht, was die Menschenrechte eigentlich

---

Adenauer-Stiftung), St. Augustin 2001. Sehr hilfreich sind die Kommentare darin von: *Rudolf Uertz:* Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, 134–173; *Konstantin Kostjuk:* Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilisation oder Manifest des orthodoxen Konservatismus?, 174–196, wie auch die Texte aus der Wissenschaftlichen Enquete der Stiftung Pro Oriente am 10. und 11. Sept. 2003 in Wien, hg. von Pro Oriente, Wien 2007.

bezwecken.[6] Es ist sicherlich abwegig, dem „Institut der Menschenrechte" vorzuwerfen, es führe zum Zwang, wobei die Idee der Menschenrechte gerade dafür da ist (oder sogar erst dadurch hervorgerufen wurde[7]), die Freiheit jedes Einzelnen vor Übergriffen von Dritten (insbesondere von Kollektiven, Ideologien, etc.) zu wahren und zu schützen. Wenn oft als Gegenbeispiele Konfliktsituationen aufgeführt werden, um die Ausweglosigkeit von Menschenrechten zu zeigen, so wenn z. B. ein Arzt gegen seinen Glauben von den vorhandenen Gesetzen genötigt wird, einen Schwangerschaftsabbruch durchzuführen, dann sollte klargestellt werden, dass nicht das „Institut der Menschenrechte" ihn zwingt, gegen sein Gewissen zu handeln; gerade ihre Vernachlässigung, oder gar ihre Manipulation und Instrumentalisierung von mächtigen Apparaten hindert Individuen in ähnlichen Fällen von ihren (religiösen) Rechten Gebrauch zu machen.

Wie weit aber reichen diese Freiheiten, auf die sich einer unter Verweis auf sein (religiöses) Gewissen überhaupt berufen will und denen sogar die Menschenrechte sich unterzuordnen haben (s. u. 3.)? Decken andererseits die Menschenrechte jede Beliebigkeit, sind sie damit kompatibel oder begründen sie sogar – wie das ROK Dokument in vielen Passagen vorauszusetzen scheint? Die prinzipielle Frage, die sich hier stellt, ist: Welche konkrete Vorstellung von den Menschenrechten hat das Dokument der ROK? Nimmt es überhaupt die Entwicklung dieses „Instituts der Menschenrechte", z. B. in jenen der ersten, der zweiten oder dritten Generation zur Kenntnis?[8] Eine ehrliche Berücksichtigung der positiven Wahrung der Menschenrechte und eine redliche Auseinandersetzung mit den offenen Fragen dieses „Instituts" bleiben eine dringliche Aufgabe in der Auseinandersetzung mit diesem Thema.

---

[6] S. hier v.a. GEKE-Dokument und im Beitrag von Gabriel / Tobler (s. Anm. 4).

[7] Zu einer grundlegenden Positionierung der Theologie zu Menschenrechte s. *Konrad Hilpert:* Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2001. Aus orthodoxer Sicht positiv wurde die Idee der Menschenrechte aufgegriffen in mehreren Beiträgen von *Konstantin Delikonstantis:* Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie, in: Ökumenische Rundschau 56 (2007), 19–35. Ebenso kritisch mit früheren Stellungnahmen der ROK zu Fragen der Menschenrechte ist *Diradur Sardaryan:* Das Menschenrechtsverständnis der Russisch-Orthodoxen Kirche: eine Analyse, in: Münchener Theologische Zeitschrift 59 (2008), 158–172. Diese ältere Positionierung der ROK kritisiert auch in ihrem Beitrag *Dagmar Heller:* Wert und Würde des Menschen. Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte, in: Ökumenische Rundschau 56 (2007), 88–98.

[8] Siehe kurz die Anfrage dazu im Beitrag von *Werner Wolbert:* Christentum und Menschenrechte im Konflikt?, i.d. H., S. 363ff.

2.2. Freiheit als Einbahnstraße zur Moral?

Eine Grundschwierigkeit stellt dann der Begriff der „Freiheit" im Dokument der ROK dar. Ist Freiheit nur jene Kraft im Menschen, die ihn zum Tun des Guten anleitet, wie das russische Dokument grundsätzlich meint? Und wird dann jede Differenzierung oder Distanzierung vom wie auch immer erklärten Ziel des Guten mit dem Verlust der Freiheit gleichgesetzt? Liegt hier nicht auch ein Grundmissverständnis theologischer Anthropologie vor, die die Freiheit verloren sieht, sobald sie sich gegen das sittliche Gute entscheidet? Man könnte ja in diesem Punkt von einer Ambivalenz innerhalb des Dokuments selbst sprechen: Einerseits wird behauptet, dass in der orthodoxen Tradition „auch nach dem Sündenfall die Würde der menschlichen Natur nicht verloren gegangen" ist, „weil in ihr unauslöschlich das Abbild Gottes erhalten blieb" (I.1., 10). Andererseits aber „führt ein sittlich unwürdiges Leben", wenn „nicht zur Zerstörung der von Gott gegebenen Würde", doch aber dazu, dass „es sie so weit eintrübt, dass sie kaum wahrnehmbar ist" (I.4., 13). An einer anderen Stelle ist sogar zu lesen, dass „die von der Natur gegebene Würde … durch die Sünde ausgelöscht (wird)" (II.1., 15). Ich finde es jedenfalls nicht besonders hilfreich, wenn die Freiheit gegen die Sittlichkeit und die Treue zur Tradition der Glaubenslehre ausgespielt wird (unter III.2.). Das russische Dokument lädt zu weiteren Diskussionen ein: Begriffe wie „ursprüngliche Berufung, die in der Natur des Menschen begründet ist" (I.3., 11), oder Verlust der Freiheit und der Würde der Person sowie „Macht der Sünde, die zur gefallenen menschlichen Natur gehört" (II.1., 15) machen Klärungen zu Fragen der Anthropologie erforderlich, die hier nicht weiter verfolgt werden können. Es soll jedoch kritisch hinterfragt werden, ob man mit einem und dem selben Begriff der Freiheit arbeiten kann, sowohl für die christliche Anthropologie (wo die Rede von ihrer Verdunkelung durchaus ihren Platz hat, jedoch nicht bloß in Bezug auf die Moral, sondern und vielmehr in Bezug auf die Gotteserkenntnis) als auch für eine humane, philosophische Ethik (wo die Rede vom Verlust der Freiheit nicht ohne konkrete Klärungen hingenommen werden kann).

2.3. Menschenrechte als Pendant zur (christlichen) Sittlichkeit?

Zu welchen Schwierigkeiten diese Einseitigkeit der Orientierung der Freiheit nur auf das Gute hin führt, zeigt die Grundannahme des Dokuments, das von einer unmittelbaren Entsprechung (wenn nicht sogar Gleich-

setzung) der Sittlichkeit mit der Menschenwürde – und darüber hinaus, dann mit den Menschenrechten – ausgeht (vgl. I.1.).[9] Die Vorstellung, dass die Menschenrechte nicht zur Einhaltung der göttlichen Gebote führen können oder gar müssen, bringt offensichtlich das ROK-Dokument in Verlegenheit. Nicht nur das anthropologische Bild (s.o. 2.2.) erfordert also eine weitere Diskussion, sondern auch die Grundsätze ethischer Theologie rufen nach Klarheit: Wie werden die Moralvorstellungen in einer christlichen Kirche gebildet? Welches sind die Quellen der Moral: die Natur, das Gewissen, die göttliche Offenbarung (vgl. dazu I.3., 12)? Das Dokument liefert diesbezüglich keine Klarheit.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass das Dokument gerade aus dieser Verlegenheit einen Ausweg sucht und zwar mit der Vorstellung einer unmittelbaren Entsprechung (bis hin zur Gleichsetzung) der Menschenwürde und (damit auch) der Menschenrechte mit der christlichen Vorstellung der göttlichen Gebote.

3. Das Ideal der byzantinischen „Symphonie" und seine Rezeption vom Dokument der ROK

Dass das byzantinische Erbe bis heute die ausgeprägten Charakterzüge der orthodoxen Kirchen bestimmt, dürfte nicht nur für die Eingeweihten eine Binsenweisheit darstellen. Sowohl die Schriften der Patristik als auch die gottesdienstliche Ordnung mit all ihrer Symbolik, allemal jene der Ikonen, sowie die Beschlüsse der sieben ökumenischen Konzile werden in einer fast tausendjährigen Geschichte des östlichen Christentums verfasst und geformt. All dies kristallisiert bis heute im Leben der Orthodoxen Kirche in dreifacher Weise und wird als Quintessenz orthodoxer Übereinstimmung weiter tradiert: in der Lehre (Verbindlichkeit der Dogmen von ökumenischen Konzilen und weitgehende Rezeption der Lehre von heiligen Kirchenvätern), im Kultus (Festlegung des gottesdienstlichen Lebens einschließlich liturgischer und hymnologischer Texte) und im Kirchenrecht (Geltung der Kanones von ökumenischen und lokalen Synoden, die das innere Leben der Kirche regeln). Die orthodoxen Kirchen rühmen sich ihrer byzantinischen Vergangenheit auch bezüglich einer anderen Hinterlassenschaft dieser Zeit: Die Beziehung zwischen Kirche und Staat wird gerade in byzantinischer Zeit geprägt und auch entsprechend weiter tra-

[9] Zu diesem Punkt, Verbindung von Menschenrechten und Moral, fokussieren die meisten Kritiker ihre Vorbehalte. S. die Beiträge in Anm. 5.

diert. Es geht dabei nicht bloß um eine rechtliche Klärung bzw. verbindliche Regelung dieser Beziehung, auf die orthodoxe Kirchen sich auch heute noch berufen. Es geht um mehr als das, nämlich um die Einstellung der Kirche zur Welt, mit all ihren Spannungen und Ambivalenzen. Orthodoxe Kirchen berufen sich immer wieder gern auf diese byzantinische Zeit, um das Ideal einer harmonischen Gestaltung ihrer Stellung in der Welt zu beschwören.

Ich werde nun im Folgenden dieses Ideal in der Wahrnehmung der ROK verfolgen, wie dies nicht nur im jüngsten Dokument zu den Menschenrechten mittelbar zur Sprache kommt, sondern expressis verbis auch im vorangegangenen Grunddokument zu Fragen der Sozialethik, in der Sozialdoktrin der ROK aus dem Jahr 2000, als Basis einer sozialethischen Konzeption vorgestellt wird. Dieser kurze Blick könnte helfen, jene Basis zu verstehen, die das Dokument von 2008 voraussetzt und auf der die Vorstellung der ROK zu den Menschenrechten entfaltet wird.

Die Sozialdoktrin beruft sich auf die sechste Novelle „des hl. Justinian", in der das Prinzip der „Symphonie" zwischen Kirche und Staat formuliert wird: „Die erhabensten Güter, die den Menschen durch die höchste Gütigkeit Gottes verliehen sind, sind das Priestertum und das Königtum, von denen ersteres [das Priestertum, die kirchliche Macht] sich um die göttlichen Angelegenheiten kümmert und letzteres [das Königtum, die Staatsmacht] sich der menschlichen Anliegen annimmt und diese leitet, während beide, in Ansehung ihres gemeinsamen Ursprungs, eine Verschönerung des menschlichen Lebens bewirken. Deshalb liegt den Königen nichts mehr am Herzen als die Ehrung der Geistlichen, die ihrerseits ihren Dienst an den Königen durch ununterbrochene Fürbitte vor Gott erfüllen. Und wenn einerseits die Geistlichkeit in allem wohlgeordnet und gottgefällig ist, andererseits auch die Staatsmacht den ihr anvertrauten Staat wahrhaftig leitet, so wird sich zwischen ihnen vollkommene Eintracht[10] in Bezug auf alles einstellen, was dem Nutzen und dem Wohlergehen des Menschengeschlechts dient. Deshalb gelten unsere größten Bemühungen der Wahrung der rechten göttlichen Dogmen und der Ehrung der Geistlichkeit, in der Hoffnung, auf diesem Weg hohe göttliche Güter zu erlangen und diejenigen, an deren Besitz wir uns erfreuen, in Gewissheit zu behalten." Diese Novelle zu interpretieren oder zu kommentieren würde den Rahmen dieses

[10] Das Original gebraucht an dieser Stelle für Eintracht das Wort „Symphonia", das ich im Titel meines Aufsatzes verwendet habe.

Beitrages sprengen.[11] Ebenso kann hier nicht der Grad der Realisierung dieses Axioms in der byzantinischen Zeit oder in der Geschichte eines anderen orthodoxen Landes verfolgt werden.[12] Es bleibt also vorerst dahingestellt, ob die sechste Novelle nur das Wunschdenken eines idealtypischen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in der byzantinischen Zeit (und auch später) reflektiert und inwiefern dieses Axiom jemals in die Praxis umgesetzt worden ist. Für das Dokument zu den Menschenrechten (2008) dürfte die Kommentierung dieser justinianischen Novelle durch die Sozialdoktrin der ROK (2000) selbst eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben, da in der Sozialdoktrin hervorgehoben wird, dass „von dieser Norm geleitet, Kaiser Justinian in seinen Novellen den Kanones die Kraft staatlicher Gesetze zuerkannte" (III.4.). In der Umwandlung kirchlicher Kanones in geltendes Recht des Staates kann man die Vorbedingung jener Einstellung erblicken, dergemäß praktisch vom Staat erwartet wird, dass die christlichen Moralvorstellungen das öffentliche Leben prägen und gestalten sollten. Was man dann als Quintessenz dieser byzantinischen „Symphonie" aufgreifen kann, ist das Gefühl einer Einheitskultur, die vom Christentum zum Wohle der Bürger eines Staates inspiriert wird. Dabei sind die Bürger des Staates zugleich Glaubensanhänger des Christentums. Diese Vorstellung einer Einheitskultur wird weiterhin in der Sozialdoktrin mit den Worten einer späteren byzantinischen Quelle zitiert, die sogar von der Sozialdoktrin (2000) als „die klassische byzantinische Formel der Beziehung von staatlicher und kirchlicher Macht" betrachtet wird: „Die weltliche Macht und die Geistlichkeit verhalten sich zueinander wie Leib und Seele und sind für die staatliche Ordnung ebenso unentbehrlich wie Leib und Seele im lebendigen Menschen. In der Verbindung sowie im Einvernehmen zwischen ihnen liegt das Staatswohl begründet."[13] Dieses Bild der Einheit in einem und demselben Organismus hat also das Axiom der „Symphonie" geprägt und der byzantinischen Gesellschaft die Möglichkeit für eine klare Einteilung von Kompetenzen eingeräumt: die geistliche Macht hat für die Seele und für all jenes, was die Welt des Geistes bedeutet, zu

[11] Für eine ausführliche orthodoxe Stellungnahme zum Symphonie-Prinzip siehe *Theodor Nikolaou:* Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, insbesondere 45–60.

[12] Die Sozialdoktrin (III.4.) selbst spricht von der eingeschränkten Anwendung dieses Axioms in der byzantinischen Geschichte. Sie behauptet jedoch, dass dieses Axiom in der Geschichte der ROK besser entwickelt worden ist.

[13] Die Sozialdoktrin (III.4., 26) zitiert hier aus dem Text der „Epanagoge" (2. Hälfte des 9. Jh.).

sorgen. Im Kontext der orthodoxen Theologie wird an erster Stelle die eschatologische Ausrichtung der menschlichen Existenz akzentuiert, die Sorge, des Reiches Gottes teilhaftig zu werden. Die weltliche Macht hat für das leibliche Wohl ihrer Bürger zu sorgen, und darin kann man all jene Tätigkeiten subsumieren, die mit der Bewältigung des Alltags von Menschen auf dieser Erde zu tun haben. Keine von diesen Mächten (Priestertum und Königtum) beansprucht über der anderen zu stehen, keine will die andere unterordnen oder gar marginalisieren. Ihre organische Einheit kann, zumindest theoretisch, funktionieren, weil beide ihre Existenzberechtigung unmittelbar von Gott herleiten. Die aristotelische Definition von der Seele als Formkraft des Leibes hat keine unmittelbare Relevanz auf diese zwei Mächte der byzantinischen Symphonie gefunden, obschon bildhaft der Seele als Zentrum des geistigen Lebens eine höhere Funktion im menschlichen Organismus zugesprochen wird. Diese Funktionalität kann jedoch symphonisch und nicht unterdrückend agieren, weil die Seele nicht einfach auf dieser Welt ihre Macht erstreckt, sondern alle ihre Anstrengungen auf das Erreichen des transzendenten Zieles ausgerichtet hat.

Ob und wie konkret dieses Bild einer organischen Einheit zwischen Kirche und Staat in Byzanz oder in Russland wirklich funktioniert hat, bleibt in diesem Beitrag, wie gesagt, dahingestellt (s.o. Anm. 11). Die eigentliche theologische Frage, die sich hier stellt, ist die Legitimation eines solchen Paradigmas im Konzept eines biblisch fundierten christlichen Glaubens. Läuft nicht durch dieses chiliastische Bild einer Entsprechung zwischen Kirche und Staat, die Kirche Gefahr, dass ihr Glaube säkularisiert wird, oder gar dass der Glaube seine wahre prophetische Dimension und Orientierung verliert? Und überhaupt: wie soll dieses Ideal funktionieren, wenn sich – selbst auch in kleineren Maßstäben – die Koordinaten dieser Beziehung ändern, z. B. durch eine neue Konstellation von gesellschaftlichen Faktoren, wie jene der Zusammensetzung einer Bevölkerung, oder der geographischen, nationalen etc. Homogenität und Integration eines Landes?

Dass das Dokument zu den Menschenrechten der ROK (2008) von diesem Ideal der „Symphonie" geprägt ist, wird durch das Vokabular des Textes bestätigt. Ausdrücke wie „Einklang", „Harmonie" und die Rede von „Zusammenwirken", „Zusammenarbeit" oder „Übereinstimmung" zwischen Kirche und Staat kommen in entscheidenden Passagen des Dokuments wiederholt vor (v.a. II.9.; III.1–4; IV.3.; IV.7.). Damit wollen die Verfasser dieses Dokumentes nicht nur auf die Berücksichtigung der Rolle

der Kirche und ihres Glaubens im öffentlichen Diskurs aufmerksam machen. Die tiefere Intention des Dokuments ist eigentlich, dass die öffentliche Gesetzgebung und darüber hinaus die Öffentlichkeit allgemein von den Werten der christlichen Moral geprägt oder sogar durchdrungen werden sollte, wie es im folgenden Abschnitt exemplarisch veranschaulicht wird: „Die geistige Erfahrung der Kirche belegt, dass die Spannung zwischen den individuellen und den öffentlichen Interessen dann überwunden werden kann, wenn die Rechte und Freiheiten des Menschen mit den sittlichen Werten übereinstimmen und vor allem, wenn das Leben des Menschen und der Gesellschaft durch die Liebe bestimmt wird" (III.4., 23).

Die Schwierigkeit dieses Unterfangens tritt nicht nur dann in den Vordergrund, wenn man versucht, diese „sittlichen Werte" konkreter zu fassen und sie auch zu begründen, sondern auch, wenn man aufzählt, was denn mit dem Mantel der Liebe alles bedeckt werden kann. Das russische Dokument vermittelt diesbezüglich ein äußerst ambivalentes Bild von der Liebe, wenn unter dieser höchsten christlichen Tugend, sogar an zentraler Stelle, auch die Liebe zum Volk und Land involviert wird.[14] An diesem empfindlichen Nerv der Texte der ROK (darin ist auch an die Sozialdoktrin von 2000 gedacht) offenbart sich eine tiefe Spannung zum „Institut der Menschenrechte": wenn nämlich „die Menschenrechte der Liebe zum Vaterland" nicht widersprechen dürfen (III.4., 22), ja sogar der Kampf für die Menschenrechte erst dann „fruchtbar wird", wenn er nicht bloß dem „geistigen und dem materiellen Wohl einer Person", sondern ebenso „einer Gesellschaft" dient, wobei unter Gesellschaft in diesem Absatz (III.4., 24) insbesondere an das eigene Land und Volk gedacht wird. Das Dokument bemüht sich zwar um eine harmonische Gestaltung der Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft (III.4.), wenn es jedoch kritisch wird, dann fehlt die Balance eindeutig zugunsten der Gesellschaft. So darf z. B. der Staat u. a. zur Verteidigung des Vaterlandes „Informationen über einen Menschen sammeln ohne sein Einverständnis" (IV.7., 33). All dies klingt plausibel, wenn als Aufgabe von „staatlichen und öffentlichen Kräften" erklärt wird, „das Böse in seinen sozialen Erscheinungsformen zu unterbinden" (III.2., 20). Man könnte zwar nach dem Römerbrief argumentieren und die Unterbindung des Bösen zu einer Legitimation der Staatsmacht als

[14] Diese Liebe zum Volk und zur Heimat jedoch mit der Aufopferung der Liebe Christi für seine Freunde zu vergleichen (Joh 15,13) – wie es das Dokument (und früher auch die Sozialdoktrin, III.4., 23) tut – strapaziert nicht nur alle exegetischen Regeln, sondern ist sowohl für viele Gläubige als auch Nicht-Gläubige eine Zumutung.

direkt von Gott ableitbar interpretieren (vgl. Röm 13, 3–4).[15] Die Schwierigkeit mit der Interpretation dieses nicht gerade einfachen Bibeltextes taucht jedoch sofort auf, wenn sich staatliche und andere gesellschaftliche Institutionen über die Definition dessen, was denn das Böse sei, nicht einigen können. Die Christen haben mehr als einmal in den Verfolgungsjahren des Römischen Reiches und dann in der neuen Zeit, gerade in Russland, an ihrem eigenen Leib erlebt, was es heißt von staatlichen Organen als die Personifizierung des Bösen verpönt zu werden. Können im Zweifelsfall die göttlichen Gebote als Richtschnur für die Gesetzgebung des Staates gelten? Kann eine wie auch immer definierte und konzipierte christliche Ethik als roter Faden für die staatlichen Gesetze fungieren?

Im byzantinischen Paradigma scheint dies teilweise funktioniert zu haben, doch sobald die Staatsgewalt Strafmaßnahmen ergreifen will, treibt das die christlich fundierte Argumentation der sozialen Ethik in die Enge.[16] Das russische Dokument behilft sich in den schwierigen und unwegsamen Fällen staatlich-moralischer Regulierung mit dem Hinweis auf die eschatologische Dimension. Jedoch gelingt ihm diese transzendentale Orientierung nicht immer; an dieser Stelle offenbart sich erneut die Widersprüchlichkeit der Harmonisierung von christlich-ethischen Aufforderungen und staatlich-juridischen Regelungen. „Ein Christ stellt seinen Glauben an Gott und seine Gemeinschaft mit Ihm über das eigene irdische Leben" (III.2., 19), weiß das Dokument zu bekräftigen. In diesem Sinne könnte auch die Bereitschaft interpretiert werden, „das irdische Leben nicht um jeden Preis erhalten" zu wollen, wie auch das „Streben danach, es so einzurichten, dass der Mensch im Zusammenhang mit Gott seine Seele für die Ewigkeit formen kann" (IV.2., 27). Merkwürdigerweise werden aber im zitierten Absatz (IV.2.) aus dieser Bereitschaft andere Schlussfolgerungen gezogen, wenn die eschatologische Ausrichtung „den Heroismus derer in Ehren halten" will, „die ihr Leben auf dem Schlachtfeld für das Vaterland und für ihre Nächsten hingegeben haben" (IV.2., 27). Ebenso widersprüchliche Schlussfolgerungen werden aus der eschatologischen Orientierung des eben

[15] *R. Uertz*, 140 (s. Anm. 5) kommentiert diese, zumindest in der russischen Orthodoxie gängige Interpretation des Römerbrieftextes 13,1–7 als „fatalistisch-traditionalistisch und positivistisch", wie es „jahrhundertlang ähnlich auch in der Westkirche" der Fall war.

[16] Die Ambivalenz einer „Symphonie" von christlichen Geboten und staatlichen Verordnungen zeigt sich exemplarisch im Dokument der ROK im Fall der Todesstrafe (IV.2., 28), für die das Dokument (wie früher auch die Sozialdoktrin) einen Ausweg aus dem Dilemma zu suchen scheint, die Todesstrafe als Gesetz des Staates akzeptieren und zugleich theologisch irgendwie legitimieren zu müssen. Siehe den Kommentar dazu im Beitrag von Werner Wolbert, i.d. Heft, S. 363ff.

zitierten Ansatzes (III.2.,19) gezogen, wenn „die Auslegung der Menschenrechte als einer höchsten und universalen Grundlage des öffentlichen Lebens" als unzulässig betrachtet wird, „welcher (sc. Menschenrechte) sich die religiösen Ansichten ... unterzuordnen haben". Man hätte als logische und konsequente Schlussfolgerung einer eschatologischen Ausrichtung christlichen Lebens (aus dem zitierten Satz: „ein Christ stellt seinen Glauben an Gott ... über das eigene irdische Leben") gerade nicht die Anzweifelung des Stellenwerts der Menschenrechte für das öffentliche Leben oder sogar ihrer Unterordnung unter die „religiösen Ansichten" erwarten dürfen; es sei denn man nimmt an, weil gerade der Glaube an Gott höher steht als jede irdische Angelegenheit, dass sich dann alle anderen Äußerungen im öffentlichen Leben an der Überordnung des transzendentalen Glaubens messen lassen sollten. Läuft der christliche Glaube dann nicht Gefahr, seine Geltung für das irdische Leben mit den Mitteln dieser Welt zu beanspruchen? Wird damit nicht unnötig das Himmelsreich mit den Reichen dieser Welt vermischt?

4. Die Menschenrechte als Grundlage einer neuen Symphonie zwischen Kirche und Staat?

Das russische Dokument ist der Überzeugung, dass bereits „für viele Menschen in verschiedenen Ländern der Welt nicht die säkularen Standards der Menschenrechte eine höhere Autorität im öffentlichen Leben haben, sondern vielmehr die Glaubenslehre und die Tradition" (III.2., 20). Darf man dann das öffentliche Leben nach jenen moralischen Standards der Glaubenslehre und der religiösen Tradition regeln, die jeweils aktuell sind oder von der Mehrheit in einem Land bestimmt werden? Denn das russische Dokument will vor allem ein Dokument für Russland sein, gegebenenfalls für das russische kirchliche Territorium (vgl. dazu IV.7., 32 über die orthodoxe Tradition der Konziliarität-Sobornost als Erhaltungsmechanismus der Einheit der Gesellschaft). Die ROK wünscht sich dabei, dass die verschiedenen Religionsgemeinschaften bei ihrem Zusammenwirken mit dem Staat gerade nicht paritätisch behandelt werden sollten, sondern „abhängig von deren Stärke, ihrer Verbundenheit mit der Tradition des Landes oder der Region, ihren Beitrag zur Geschichte und Kultur sowie von ihrer bürgerlichen Position" liefern sollten (IV.3., 29–30). Aus dieser Einstellung würde sich eine ganze Reihe von Fragen zu den Religionen als Legitimationsinstanz einer öffentlichen Moral ergeben. Was geschieht

eigentlich mit jenen Religionen als Legitimationsinstanz, die elementare Menschenrechte vernachlässigen oder sie gar mit Füßen treten? Können sie eine Legitimation beanspruchen, weil sie eben ihre „Verbundenheit mit der Tradition des Landes" demonstrieren können? Und überhaupt: Kann sich eine christlich fundierte Ethik ihre Geltung als Legitimationsinstanz in der öffentlichen Moral auf ein konkretes Territorium eingrenzen? Führt nicht dann diese Selbstrelativierung zu einer Annullierung jeglichen Anspruchs der Katholizität von christlichen Kirchen, eine moralische Instanz schlechthin zu sein?

Das byzantinische Paradigma kann pauschal für unsere heutige Zeit keinen geltenden Anspruch erheben, zunächst aus dem ganz einfachen Grund, weil diese Homogenität, die das byzantinische Symphonie-System voraussetzt, in unseren modernen Gesellschaften nicht mehr vorhanden ist. Die Ökumene der byzantinischen Koino-politeia existiert längst nicht mehr, und es ist überhaupt fraglich, ob sich noch jemand danach sehnt. Auch die Christen dürfen inzwischen soweit aufgeklärt sein zu akzeptieren, dass die Christianisierung des Reiches eine bloß nominelle bleiben musste und keinen Ersatz für die eschatologische Hoffnung von Christen darstellen konnte.[17] Das sollte jedoch nicht dazu führen, die positiven Ansätze des byzantinischen Beispiels gänzlich zu vergessen: Eine hilfreiche Lehre aus dem byzantinischen Symphonie-Paradigma ist die Regel, die Kompetenzen von Religionsgemeinschaften und staatlichen Strukturen, zumindest in der Theorie, nicht zu verwechseln. Weder einen Cäsaropapismus (die latente Gefahr der byzantinischen Symphonie im Osten) noch einen Papocäsarismus (die Gefahr im Westen) kann die heutige Welt noch ertragen. Das „Institut der Menschenrechte" und die religiösen Freiheiten Einzelner können von dieser Kompetenzenteilung nur profitieren. In diesem Sinne kann die byzantinische „Symphonie" sehr wohl zu einer harmonischen Beziehung zwischen Religionsgemeinschaften und modernen Staaten beitragen.

Zugleich sollte aber dieses symphonische Werk ergänzt und vervollständigt werden: Der Einfluss einer christlichen Ethik in Prozessen des gesellschaftlichen Lebens kann (längst) nicht mehr bloß nach dem Muster der byzantinischen Einteilung der Kompetenzen geschehen. Ebenso wenig kann das leibliche Wohl der Bürger nur Angelegenheit staatlicher Institutionen bleiben, obschon jede (Gesetzes-)Regelung, die eine geordnete

[17] Darauf hat längst scharfsinnig einer der großen orthodoxen Theologen des 20. Jh.s aufmerksam gemacht: *George Florovsky:* Empire and desert: antinomies of Christian history, in: Greek-Orthodox-Theological Review 1957, 133–159.

Lebensführung in einer Gesellschaft beabsichtigt, unter ihrer Obhut durchzuführen ist. Die Kirche als zivile Gemeinschaft in der Welt, kann Zeugnis von der Hoffnung in ihr ablegen (1 Petr 3,15); zu diesem Zeugnis gehört auch der Mut, die Stimme dort zu erheben, wo das irdische und leibliche Leben negiert und seines Sinnes beraubt wird.

Oft sind es aber nicht direkt gesetzliche Regelungen, die die Christen provozieren, sondern eher das in den Medien und anderen gesellschaftlichen Institutionen verbreitete Bild der Öffentlichkeit, das konträr zu dem Gefühl der Mehrheit der Bevölkerung steht. Darin kann ich dem Anliegen des russischen Dokuments soweit zustimmen (s. u. a. IV.4., 30): die Legitimation, Nachrichten usw. in einer Informationsgesellschaft von Massenmedien zu verbreiten und damit entsprechend das öffentliche Leben zu beeinflussen oder gar zu manipulieren, sollte in einer demokratischen Gesellschaft gründlich diskutiert und kritisch hinterfragt werden. Fragen zu stellen nach der Legitimität und Vertretbarkeit von Ansichten im öffentlichen Diskurs, insbesondere bzgl. der Rolle der Massenmedien, sind gerade für Christen eine ständige Pflicht. In diesem Sinn, ist das Eintreten „vor der weltlichen Macht für ungerecht Verurteilte, für die Erniedrigten, für die Unglücklichen und für die Ausgebeuteten" (V.1., 37) – wie die ROK ihre Rolle in der Gesellschaft wahrnehmen will – ein Zeugnis der Lebendigkeit eines gesunden Organismus, der das Leben seiner Mitglieder nicht bloß zu schützen weiß, sondern auch zum Gedeihen bringen kann. Das russische Dokument liefert zu einer Reihe von Anfragen zur Gestaltung des öffentlichen Lebens bis hin „zum Schutz von Minderheiten und ihrer Rechte" (V.4., 40) durchaus beachtliche und sensible Antworten (s. insbesondere im ganzen Kap. V.).

Die christlichen Religionen könnten also getrost – und warum nicht auch mit einem gewissen Stolz – auf die Hervorhebung der Menschenwürde und ihres „Kindes" – des „Instituts der Menschenrechte" – zurückblicken: Der Beitrag der christlichen Theologie, konkreter hier der Theologie der Person, die sogar maßgeblich von der Leistung der Kirchenväter des Ostens mitgeprägt wurde,[18] erlaubt es, die Menschenrechte als ein Kind des jüdisch-christlichen Erbes, gepaart mit den humanistischen Leistungen der klassischen griechischen und römischen Antike, zu betrachten. In diesem

[18] Maßgebend in diese Richtung einer Theologie der Person ist das Werk des *Metropoliten Ioannis Zizioulas:* Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, Crestwood-N.Y. 1985; Communion and the otherness. Further Studies in Personhood and the Church, NY 2006.

Rahmen sollte auch die Freiheit, mit der der Mensch von Geburt an ausgestattet ist, betrachtet und bewertet werden: Freiheit sollte in diesem Sinne nicht bloß als Voraussetzung des Weges des Menschen zu Gott durch das Befolgen der göttlichen Gebote betrachtet werden, sondern auch und überhaupt als Abbild der göttlichen Schöpfungs- und Bildungskraft im menschlichen Dasein.[19]

Dass mit dem „Institut der Menschenrechte" und mit der Hervorhebung der Freiheit nicht jeder Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet werden sollte, dürfte längst in unserer postmodernen Welt bekannt sein. Die Beispiele jedenfalls, die v.a. die ROK beängstigen und größtenteils mit dem Sexualleben zu tun haben (so die homosexuellen Beziehungen oder die Frage der Schwangerschaftsunterbrechung sowie die Nutzung menschlicher Embryonen) können nicht eo ipso zu jenen klassischen Menschenrechten hinzugezählt werden, die eine positive Gesetzes-Regelung beanspruchen können. Auf der anderen Seite sollte aber gerade die sensible und diskrete Behandlung ganz intimer Fragen des personalen Sexuallebens jede christliche Ethik aufmerksam machen: es ist keine Unterstützung von „Perversitäten" (vgl. III.3., 21), wenn Menschen nicht per Staatsgesetz gehindert werden, ihre Sexualität anders erleben zu dürfen als die christliche Moral das erlaubt. In diesem Sinn, nämlich in der Ablehnung einer restriktiven gesetzlichen Haltung, gehören diese Fragen durchaus zu den Menschenrechten. Die Menschenrechte sind ja bekanntlich dafür da, um Minderheiten vor Diskriminierungen jeglicher Art zu schützen, nicht aber damit Mehrheiten ihren Willen allen anderen aufdrängen.

Und überhaupt: Wie will denn eine christliche, mehr noch, vielleicht eine orthodoxe Sozialethik und Moraltheologie ihre Lehre verbreiten: durch staatliche oder andere gesellschaftlichen Verordnungen oder durch die von Überzeugung geprägte Rückkehr/Metanoia der Person zu den echten christlichen Werten? Christen erwarten vom „System der Menschenrechte" jedoch *nicht* „Bedingungen zum Wachsen der Person in der von Gott gegebenen Würde" zu schaffen (IV.9., 36), wie dies das russische Dokument emphatisch hervorhebt. An dieser Stelle sollte gerade auch aus orthodoxer Sicht eine klare Abgrenzung angestrebt werden.

Die Unterscheidung zwischen der Moral, die die christlichen Kirchen als Proprium ihrer Ethik anbieten wollen, und der Maßgabe der (Menschen-)

[19] Eine besondere Akzentuierung aus der Sicht eines orthodoxen Philosophen erfährt der Begriff der Freiheit im Werk von *Nikolaj Berdiajev*. Siehe exemplarisch in: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik, Bern / Leipzig 1935.

Rechte, die eine öffentliche Moral als Basis des Zusammenlebens in unseren modernen, so komplexen Gesellschaften konzipiert, ist auch eine Errungenschaft der modernen, aufgeklärten Welt, zu der die Kirchen oft eine kritische Haltung einnahmen und die ihnen oft fragwürdig erschien, wenn sie ihre eigene Tradition als Grundlage der Erhaltung der Einheit einer Gesellschaft betrachte(te)n. Christliche Traditionen können durchaus zur Einheit einer Gesellschaft beitragen, indem sie in ihrem Leben, im Leben von lebendigen Gemeinden, ein Beispiel liefern für eine neue offene, alle einladende Haltung, als Beispiel der Nachahmung unvergänglicher göttlicher Eigenschaften, allen voran der Liebe des Dreieinen Gottes, wie sie in der Geschichte Jesu Christi offenbar geworden ist. Ihre Verhaftung mit Besonderheiten der eigenen Geschichte, wenn sie exklusivistisch agiert, kann dagegen kaum Zeugnis von der Integrationsfähigkeit der eigenen Zivilisation geben.

Die Orthodoxie hat nicht aufgehört außerhalb ihrer traditionellen Territorien zu existieren, wie es Huntington prophezeit hat; sie setzt u. a. in vielen „Diaspora"-Gemeinden, gerade im Westen, ihre Tradition fort und kann vielerorts ein lebendiges Zeugnis des Reichtums ihres patristischen und gottesdienstlich-mystischen Lebens liefern. Die Bindung orthodoxer Kirchen an konkrete Staaten, welche man nur aus der Geschichte erklären und nachvollziehen kann, kann nicht auf Dauer, geschweige denn in den neuen Konstellationen unserer globalisierten Welt, das herrschende Paradigma gesellschaftlichen Lebens liefern; diese Bindung hat zwar dann geholfen, wenn daraus konkrete orthodoxe Völker in schwierigen Momenten ihrer Geschichte die Kraft zum Überleben schöpfen konnten; andererseits führte sie zu einer eindimensionalen Fixierung orthodoxer Kirchen auf das Leben der eigenen Nation und damit zu ihrer Abschottung und Absonderung nicht nur von allem was sonst die Sorgen der heutigen Welt prägt, sondern auch von anderen Christen und Kirchen.

Sozialethische Ansätze christlicher Kirchen postulieren mit Nachdruck die Notwendigkeit ihrer Kooperation, wenn Kirchen überhaupt zu den heutigen Problemen einen konstruktiven Beitrag leisten wollen. Dass die Orthodoxen zu einer solchen sozialethischen ökumenischen Kooperation fähig sind, hat wiederholt ihre Zusammenarbeit in den verschiedenen sozialethischen Projekten der Ökumene bewiesen, konkret im Ökumenischen Rat der Kirchen, wofür der konziliare Prozess „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" bis jetzt eine Sternstunde ökumenischen Enga-

gements darstellt.[20] Das bedeutet keinesfalls eine Säkularisierung ihrer Mission, wie dies nicht selten von Orthodoxen selbstkritisch bemerkt worden ist; im Gegenteil: Ihr Zeugnis kann Menschen Mut machen, sich das Geschenk des Lebens ganz neu anzueignen und würdigen zu lernen. Das „Institut der Menschenrechte" kann dann eine Weite erfahren in seiner Korrespondenz und Entsprechung zu den Grundwahrheiten christlichen Glaubens und Lebens. Damit hat es seine Aufgabe weitgehend erfüllt, nämlich das persönliche Leben von Menschen schützen und schätzen zu lernen. Einen besseren Dienst, als Pro-paideia zu moralischer Verpflichtung hätten die christlichen Kirchen, die einen Gott in Drei Personen anbeten, in unserer heutigen säkularen Welt sich nicht wünschen können. Andererseits hört damit eine christlich-sozialethische Anstrengung nicht auf: Der Weg des „ähnlich-Werdens" (kat´omoiosin, vgl. Gen 1,26) mit Gott kennt kein Ende, zumindest nicht auf dieser Welt. Die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde dürfte deshalb die Christen nicht in einem System der Negation des Missbrauchs der Freiheit gefangen halten. Die eschatologische Hoffnung, dass der Dreieine Gott nicht nur Herr des Lebens ist, sondern auch zu offenen persönlichen Beziehungen aufruft, kann Kräfte befreien zu einer schöpferischen Gestaltung von menschlichen Beziehungen und Gesellschaften. Dies kann zugleich auch davor bewahren, die eine oder andere Form gesellschaftlichen Lebens als eine Vollendung des Lebens auf dieser Erde zu betrachten. Ob dann das letzte Wort jenes einer Symphonie oder einer Spannung sein wird, hängt nicht zuletzt von der Perspektive der Betrachtung ab. Die Christen leben auf dieser Erde aus ihrer syn-phonischen[21] Lobpreisung des Namens des Dreieinen Gottes in der Spannung, oder mit Paulus gesprochen, im Seufzen (vgl. Röm 8,22) auf das Kommen des Reiches Gottes.

[20] *Stylianos Tsompanidis:* Orthodoxie und Ökumene. Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Münster 1999. S. auch meinen Beitrag: Einheitsstiftung durch Weltverantwortung. Zur ökumenischen Bedeutung von einheitsstiftenden Projekten am Beispiel der „Dekade zur Überwindung von Gewalt", in: *Peter Neuner, Birgitta Kleinschwärzer-Meister* (Hg.): Ökumene zwischen „postmoderner Beliebigkeit" und „Rekonfessionalisierung", Münster (u. a.) 2006, 131–155.

[21] Das Wort symphonos (*συμφώνως*), vielfach im liturgischen Gebrauch der Ostkirche, verweist auf den einmütigen und einstimmigen Lobpreis Gottes der Gläubigen.



Christentum und Menschenrechte im Konflikt?

Zur Diskussion um die russisch-orthodoxe Erklärung zu den Menschenrechten

VON WERNER WOLBERT[1]

Die „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen", die vom Bischofskonzil derselben Kirche vom 24.–29. Juni 2008 verabschiedet wurden,[2] haben im ökumenischen Rahmen eine zwiespältige Aufnahme gefunden. Eine kritische Stellungnahme der GEKE wurde von drei katholischen Theolog(Inn)en aus Freiburg/Schweiz und Regensburg zurückgewiesen. Diese entstelle den Text der Erklärung, sie offenbare eine „verwunderliche Naivität". Nach der Meinung der Kritiker führen die Menschenrechte wie die Moderne insgesamt „ebenfalls in eine Zone der Vieldeutigkeit und rufen nach Kriterien für den Konfliktfall".

Nun ist kaum anzunehmen, dass evangelische Theologen sich nicht solcher Konfliktfälle bewusst sind, wie die Freiburger Stellungnahme sie aufzählt: „Zählt im Falle der Mohammed-Karikaturen die freie Meinungsäußerung der Urheber oder der Respekt vor den religiösen Gefühlen der Muslime?"[3] So sehr man sich Meinungsfreiheit wünschen mag – auch ich finde es absurd, „wenn ein Abgeordneter aus seiner Partei austritt, weil diese die Sperrung von Internet-Seiten zur Kinderpornographie unterstützt und er darin eine die Medienfreiheit verletzende Zensur sieht". Die Freiburger Erklärung bringt als Beispiele für die „Perversion" der Menschenrechte freilich nur Beispiele einer extensiv verstandenen Meinungsfreiheit,

---

[1] Prof. Dr. Werner Wolbert hat den Lehrstuhl für Moraltheologie an der Universität Salzburg inne.

[2] Hier zitiert nach: *Kyrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus':* Freiheit und Verantwortung in Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, Freiburg/Schweiz 2009, 220–239. Für die übrigen Texte vgl. http://www.unifr.ch/iso/iso030700de.htm und http://www.leuenberg.net/daten/File/Upload/doc-9805–2.pdf.

[3] In der Internetausgabe, 3 (www.unifr.ch/iso/downloads/antwort_an_geke.pdf).

nicht für das Gegenteil, deren Einschränkung. Auch die Unterdrückung der Meinungsfreiheit kann perverse Züge annehmen. Und was die religiösen Gefühle angeht, sollte man dabei nicht den Missbrauch übersehen, der etwa in Pakistan mit dem Blasphemieparagraphen getrieben wird: er öffnet der Drangsalierung von Nichtmuslimen (und muslimischen Minderheiten) Tür und Tor. Hier wie auch in anderen Punkten hat man den Eindruck, dass die russische (und manchmal auch die Freiburger) Erklärung nur eine Seite der Medaille sieht.

Andere Beispiele für die „Vieldeutigkeit der Menschenrechte" gehören aber nicht in diese Kategorie, wie das folgende aus der Freiburger Erklärung:

„Wenn der Papst in Afrika in einem gewaltlosen Appell seine Überzeugung äußert, dass Kondome keine Lösung des Aids-Problems darstellen, und das belgische Parlament diese Aussage in einer Resolution verurteilt – auf welcher Seite liegt dann die Verletzung der Menschenrechte?"[4]

Wie man auch über Kondome denkt – hier sind überhaupt keine Menschenrechte tangiert; hier ist deren „Sitz im Leben" übersehen. Wer den Papst oder auch einen anderen Menschen kritisiert – ob gerechter oder ungerechter Weise – verletzt nicht dessen Menschenrechte. Menschenrechte werden vom einzelnen Menschen gegen den Staat geltend gemacht, der diese einerseits zu garantieren hat, diese aber auch am wirkungsvollsten verletzen kann. Eine Privatperson, die einer anderen Unrecht tut, verletzt dagegen keine Menschenrechte (auch wenn sie Unrecht tun mag).

Die russische Erklärung schildert die Konfliktlage zwischen Christentum und Menschenrechten einigermaßen dramatisch (Präambel):

„Die Christen finden sich in einer Situation wieder, in der sie von den gesellschaftlichen und staatlichen Organen dazu gedrängt, zuweilen geradezu gezwungen werden, im Gegensatz zu den göttlichen Geboten zu denken und zu handeln."

Formulierungen dieser Art sind in ihrer Allgemeinheit bedenklich; hier wäre eine genaue Analyse der Einzelfälle erforderlich. Die Konflikte ergeben sich außerdem doch wohl vor allem dadurch, dass Menschenrechte zu erlauben scheinen, was u. U. nach christlicher Überzeugung unerlaubt ist. Erlaubnis bedeutet aber noch keinen Zwang, auch wenn die Erlaubnis einen entsprechenden Druck nach sich ziehen kann, von ihr Gebrauch zu machen. Die Fälle jedoch, wo die christliche Gewissensfreiheit bedroht sein könnte, wären einzeln zu benennen und zu begründen.

[4] Ebd.

Die unterschiedliche Bewertung der russischen Erklärung hängt nun m. E. auch damit zusammen, dass man diese unterschiedlich lesen kann, dass sich Formulierungen in der einen und in der anderen Richtung finden. Eine Erklärung dafür könnte im Kompromisscharakter eines solchen Textes liegen, in den unterschiedlichen Tendenzen, die in ihn eingegangen sind. Das soll im Folgenden an einigen Themenfeldern angedeutet werden.

1. Würde als Tabu und Maßstab

Die Freiburger Erklärung zitiert mit Recht die grundlegende Aussage Kants:

„Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat."[5]

Und sie kommentiert treffend:

„Die von Kant genannte Moralität ist die innere Bedingung der Möglichkeit unantastbarer, unveräußerlicher und unteilbarer Würde, nicht eine äußerlich auferlegte Bedingung aufgrund moralischer Bewährung. Doch diese der Würde selbst innewohnende sittliche Qualität ist nur ernst genommen, wenn sie Eröffnung einer sittlichen Zukunft ist."[6]

Dazu ist ausdrücklich zu ergänzen, dass diese Würde auch bleibt, wenn der einzelne Mensch sich nicht um eine „sittliche Zukunft" schert. Die Würde auch des Sünders bleibt bestehen, weil Gott gegenüber diesem das Angebot der Vergebung aufrechterhält, der Sünder also weiterhin „der Sittlichkeit fähig" bleibt.[7] Andernfalls wäre eine wesentliche Pointe der Menschenwürdeidee in Frage gestellt, nämlich die Gleichheit der Menschen in Bezug auf ihre Würde. Freilich wird gerade diese Pointe oft nicht genug herausgestellt. Die Freiburger Erklärung sieht hier m. E. mit Recht ein Problem der GEKE-Erklärung, wenn diese die „christologische Fundierung" der Menschenwürde vermisst:

---

[5] Ebd., 4.

[6] Ebd.

[7] Das hat Papst Johannes Paul II. in *Evangelium Vitae 9* ausdrücklich betont: *„Nicht einmal der Mörder verliert seine Personwürde,* und Gott selbst leistet dafür Gewähr."

„Wenn die Würde aufgrund der Rechtfertigung konstituiert ist, die im Glauben sola gratia empfangen wird, sind dann alle Nicht-Glaubenden von der Menschenwürde und den in ihr begründeten Menschenrechten ausgeschlossen?"

Es wäre in der Tat zu erläutern, wie sich die „christologische Fundierung mit der Gleichheit der Menschen in Bezug auf ihre Würde verträgt. Es gibt bezüglich der Gleichheit aber auch Probleme in der russischen Erklärung. Einerseits heißt es zwar (I.1.):

„Die Fleischwerdung des göttlichen Wortes hat bezeugt, dass die menschliche Natur auch nach dem Sündenfall ihre Würde nicht einbüßte."

Man liest aber auch (III.1.):

„Der Gebrauch der Freiheit zum Bösen zieht jedoch unweigerlich die Minderung der eigenen Würde und eine Herabsetzung der Würde anderer Menschen nach sich."

Im Sinne Kants hätte man hier zu formulieren, dass der Gebrauch der Freiheit zum Bösen eine Missachtung sowohl der eigenen Würde bedeutet, wie auch der des anderen. Die Forderung der Achtung begründet sich in der Unbedingtheit der Würde. Ein unbedingter Wert kann aber nicht gemindert werden. Eine geminderte Würde wäre überhaupt keine Würde, sondern nur ein bedingter Wert. Nur eine Würde, die nicht auf der Fähigkeit zur Sittlichkeit, sondern auf verwirklichter Sittlichkeit beruhte, könnte gemindert werden. Ein Kernproblem der russischen Erklärung besteht somit darin, dass der Terminus ‚Würde' homonym verwendet wird und dass dies nicht deutlich gemacht wird; u. a. deshalb lässt sich die Erklärung auch auf verschiedene Weise lesen. Solche Unklarheit sollte in einem grundlegenden Dokument vermieden werden. Freilich steckt die genannte Homonymie in dem Terminus ‚Würde' wie auch im lateinischen ‚dignitas'. ‚Würde' (dignitas) bedeutet[8]:

1. die besondere Stellung, der Rang einer Person in der Gesellschaft (vgl. den Ausdruck ‚Würdenträger');

2. den Vorrang des Menschen als Vernunftwesen vor den nichtrationalen Wesen.

Insofern in der menschlichen Gemeinschaft aber alle einen besonderen Rang haben (vor anderen Kreaturen), fallen diese Bedeutungen irgendwie

[8] Vgl. *Hans J. Münk:* Die Würde des Menschen und die Würde der Natur, in: StZ 215 (1997), 17–29, hier 18.

zusammen. G. Vlastos hat darauf hingewiesen, dass unsere Gesellschaft in gewisser Weise einer Kastengesellschaft mit nur einer einzigen Kaste gleicht, nicht dagegen einer Gesellschaft, in der das Verdienst zählt:[9]

„The latter has no place for a rank of dignity which descends on an individual by the purely existential circumstance (the ‚accidence') of birth and remains his unalterably for life."

Der Gedanken der Gleichheit unabhängig von irgendeinem Verdienst ist also in gewisser Weise der Neuzeit eher fremd (und so vielleicht nur auf Grund eines theologischen Hintergrundes plausibel. Man vergleiche etwa die Polemik Figaros gegen den Grafen in Beaumarchais' „La folle journée":

„Was haben sie denn getan, um so viele Vorzüge zu verdienen? Sie machten sich die Mühe auf die Welt zu kommen, weiter nichts; im übrigen sind sie ein ganz gewöhnlicher Mensch; während ich, zum Teufel, ein Kind aus der obskuren Menge, nur um zu leben mehr Witz und Verstand aufbringen musste, als man seit hundert Jahren auf das Regieren ganz Spaniens und seiner Länder verwandt hat."[10]

Für die Menschenwürde muss man in der Tat nur auf die Welt kommen; sonst gäbe es keine Gleichheit. Zur Gleichheit liest man in der russischen Erklärung einerseits, die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz müsse „unabhängig von ihrer Haltung zur Religion gewährleistet sein" (IV.3.). Und folgerichtig heißt es (I.1.):

„Die Annahme der Fülle der menschlichen Natur *außer der Sünde* durch den Herrn Jesus Christus (Hebr 4,15) zeigt, dass die Würde durch die Entstellungen, die in dieser Natur infolge des Sündenfalls entstanden sind, nicht in Mitleidenschaft gezogen ist."

Es heißt aber auch (I.4.):

„Ein sittlich unwürdiges Leben zerstört die von Gott verliehene Würde auf der ontologischen Ebene nicht, verdunkelt sie jedoch so sehr, dass sie kaum zu erkennen ist."

Das mag sein. Dann wäre freilich konsequenterweise zu ergänzen, dass gerade im Licht der christlichen Botschaft diese Verdunkelung aufgehoben ist; die Aufhellung der Verdunkelung wäre dann ein spezifisch christlicher

[9] *Gregory Vlastos:* Human Worth, Merit, and Equality, in: *Joel Feinberg* (Hg.): Moral Concepts, Oxford ²1982 (1969), 141–152, hier 146.

[10] Akt V, Szene 3. Vgl. hierzu *Werner Wolbert:* Gewissen und Verantwortung, Freiburg i.Ue/ Freiburg i.Br. 2008, 74–94.

Beitrag bzw. eine Pflicht der Christen zur Erhellung der Idee der Menschenwürde. Für die russische Erklärung hat die eigene Tradition aber eine andere Tendenz (I.2.):

„In der östlichen christlichen Tradition hat also der Begriff der Würde in erster Linie eine sittliche Bedeutung, und die Vorstellung darüber, was würdig und was unwürdig ist, sind eng mit den sittlichen oder unsittlichen Taten des Menschen sowie mit der inneren Verfassung seiner Seele verbunden."[11]

Das ist zunächst richtig. Es gibt Taten, die der Würde des Menschen als sittlichen Wesens gemäß oder zuwider, insofern würdig oder unwürdig sind. Leider beugt man hier aber nicht einem Missverständnis vor, nämlich, dass die Würde des Menschen von gelebter Moralität abhängt und nicht von der Fähigkeit dazu, von verwirklichter, und nicht von möglicher Moralität (wie ja die Freiburger Erklärung mit Kant betont). Hier, wie auch an anderer Stelle, entsteht der Eindruck, die Erklärung suche es irgendwie „both ways" zu haben. Dabei kommt man paradoxerweise in die Nähe von heutigen Skeptikern, für die die Menschenwürde auch nur etwas zu Verwirklichendes, nicht etwas Vorgegebenes ist. So etwa bei F.J. Wetz „Die Menschenwürde ist antastbar"[12]. Damit meint er nicht, dass man sie antasten darf, sondern sie antasten kann. Wer Not leidet oder unterdrückt wird, hat sie nach dieser Sprachregelung verloren oder niemals bekommen. Hier bekommt die Rede vom Menschen als Selbstzweck einen anderen Sinn als bei Kant: Zweck ist bei Wetz nur etwas zu Realisierendes; bei Kant dagegen ist die Selbstzwecklichkeit des Menschen primär etwas, dem nicht zuwidergehandelt werden darf, ein „existierender Zweck". Während bei Wetz die Realisierung der Würde durch Verbesserung „unwürdiger" Verhältnisse (also nichtsittlicher Übel) geschieht, geschieht das in der rus-

[11] Der Patriarch selbst wird noch etwas deutlicher (Kyrill, Freiheit und Verantwortung, 124): „Außerdem gebrauchen wir das Wort ‚Würde', um einen Menschen positiv zu bewerten. Von einem Missetäter würden wir niemals sagen, dass er Würde hat, da seine Taten der hohen Bestimmung des Menschen nicht entsprechen. Den Ausdruck ‚Würde' kann man mit dem biblischen Ausdruck ‚Gleichnis' oder ‚Ähnlichkeit' in Beziehung setzen. Zugleich ist der biblische Begriff ‚Bild' der Rede vom menschlichen ‚Wert' sehr nahe. Tatsächlich glaubt der Christ, daß Gottes Ebenbild im Menschen unauslöschlich ist. Es kann verdunkelt werden, aber nicht verloren gehen. Daher hat jeder Mensch einen Wert, unabhängig von seinen Taten und vom Zustand seiner Seele."

[12] Vgl. etwa *Franz-Josef Wetz:* Die Würde des Menschen ist antastbar, Stuttgart 1998; zur Kritik *W. Wolbert:* Menschenwürde als Anspruch und Beschränkung, in: *Kurt Seelmann* (Hg.), Menschenwürde als Rechtsbegriff, Stuttgart 2004 (ARSP Beiheft 101), 162–174.

sischen Erklärung durch moralische Besserung. Der Patriarch selbst formuliert:

„Meiner Ansicht nach sollten wir heute nicht einfach an allen Ecken und Enden von der Menschenwürde sprechen, sondern alles tun, um deren Entwicklung zu fördern. Würde ist keine Gegebenheit, um sie muß man kämpfen, und sie braucht Pflege. Ich schlage nicht etwa vor, eine Auswahl zu treffen und zu definieren, wer Würde hat und wer nicht. Wir dürfen aber die Würde nicht als etwas betrachten, das jeder Mensch bereits hat. Das wäre ein Irrtum und ein Fehler."[13]

2. Menschenrechte und göttliche Gebote

Zum Verhältnis der Menschenrechte zu den göttlichen Geboten finden sich in der russischen Erklärung u. a. folgende Aussagen:

„Dabei werden unter Berufung auf den Schutz der Menschenrechte in der Praxis nicht selten Ansichten verwirklicht, die sich von der christlichen Lehre von Grund auf unterscheiden." (Präambel)

„Die Menschenrechte können nicht über den Werten der geistigen Welt stehen." (III.2.)

„Da die Menschenrechte keine göttlichen Anordnungen sind, dürfen sie mit der göttlichen Offenbarung nicht in Konflikt geraten." (III.2.)

„Die Menschenrechte können kein Grund sein, um Christen zur Übertretung der göttlichen Gebote zu zwingen." (III.3.)

„Die Ausarbeitung und Anwendung der Konzeption der Menschenrechte muss unbedingt in Einklang gebracht werden mit den Normen der Moral." (III.3.)

„Es ist unzulässig, in den Bereich der Menschenrechte Normen einzuführen, die sowohl die Moral des Evangeliums als auch die natürliche Moral untergraben oder aufheben." (III.3.)

Unbestritten gilt, dass man Gott mehr zu gehorchen hat als den Menschen (entsprechend Apg 5,29). Genauer wäre diese Frage allerdings am Einzelfall zu klären, und dann würde sich die Problematik differenzierter stellen. Konzentriert man sich auf die Menschenrechte der sog. 1. Generation (und die scheint die Erklärung fast exklusiv im Blick zu haben), muss man sich vergegenwärtigen, dass diese vor allem Rechte sind, nicht gehindert zu werden, etwa die eigene Meinung zu sagen, für etwas zu demonstrieren, wissenschaftliche Forschung zu treiben, einen Beruf eigener Wahl

[13] Vgl. Anm. 11.

zu ergreifen. Damit ist die Tätigkeit, die durch diese Menschenrechte ermöglicht wird, nicht gebilligt.[14] Sie kann sogar moralisch fragwürdig sein. So bedeutet etwa das Recht auf Religionsfreiheit (im Sinne des Lebens gemäß seiner religiösen Überzeugung privat und öffentlich[15]) keine positive Ermächtigung, sondern vielmehr eine Anerkennung der Inkompetenz des Staates durch diesen selbst, über wahre und falsche Religion zu urteilen.[16] Von einem Recht auf Nichtbehinderung kann nun kein Zwang zur Übertretung göttlicher Gebote ausgehen, es sei denn, das göttliche Gebot selbst verlange, die Freiheit zu einem bestimmten Handeln einzuschränken (etwa zur Tötung Unschuldiger oder Herstellung kinderpornographischen Materials). Man beachte hier aber auch, dass der Staat immer schon (im Sinne des kleineren Übels) bestimmte Handlungsweisen legalisiert und geregelt hat, die moralisch verwerflich sind; das klassische Beispiel dafür ist Prostitution.[17] Dazu hat bekanntlich auch schon ein Augustinus keine Alternative gesehen.

Heutige Konfliktfelder wären etwa: Abtreibung, Homosexualität, Zugang von Frauen zu kirchlichen Ämtern. An dieser Stelle sei zunächst daran erinnert, dass die Berufung auf göttliche Gebote vielfach den falschen Eindruck der inhaltlichen Eindeutigkeit dieser Gebote erweckt.[18] Schließlich gibt es selbst im Fall des Dekalogs manchen Interpretationsspielraum. Der Inhalt der göttlichen Gebote ist nicht ein für alle Mal klar. Hier ist daran zu

---

[14] Vgl. den bezeichnenden Titel von *Jeremy Waldron:* A right to do wrong, in *ders.*: Liberal Rights, Cambridge 1993, 63–87.

[15] Vgl. *Dignitatis Humanae* 2.

[16] Vgl. *W. Wolbert:* Religionsfreiheit nach dem Vatikanum II, in: *Ludwig Hagemann / Ernst Pulsfort* (Hg.): „Ihr alle aber seid Brüder." Festschrift für A.Th. Khoury zum 60. Geburtstag, Würzburg / Altenberge 1990, 348–364.

[17] Der Patriarch sagt selbst (Kyrill, Freiheit und Verantwortung, 95): „Sicherlich wäre es falsch, Glücksspiele, Euthanasie und Homosexualität strafrechtlich zu verfolgen, aber man darf diese Verhaltensweisen auch nicht als gesetzliche Normen anerkennen und, wichtiger noch, als Normen, die öffentlich gutgeheißen werden." Dabei ist die Euthanasie schon eine strafrechtlich relevante Angelegenheit. Eine Legalisierung homosexueller Lebensgemeinschaften könnte zwar im Prinzip analog zur Regelung von Glückspiel und Prostitution verstanden werden, wird aber faktisch im Sinn einer Anerkennung verstanden. Eine Diskussion um die Homosexualität kann hier nicht geführt werden. Für die russische Erklärung scheint sie eine der Hauptanstöße zu sein, wobei sie ein klares negatives Verdikt als eindeutig und biblisch belegt voraussetzt, ohne vorsichtigere Bewertungen zur Kenntnis zu nehmen. Vgl. etwa John Boswell: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Chicago 1980.

[18] Das ist übrigens im Islam teilweise anders; vgl. *John Kelsay*: Divine Commands and Social Order: The Case of Classical Islam, in: The Annual of the Society of Christian Ethics 10 (1990), 63–80.

erinnern, dass mindestens die Kirchen des Westens selbst eine Lern- und Leidensgeschichte mit den Menschenrechten durchgemacht haben. Schließlich haben sie mit der Kirchenspaltung und den anschließenden Glaubenskriegen selbst eines der Hauptprobleme geschaffen, auf das die Menschenrechte eine Antwort geben.[19] Wenn man nun selbst für Christen diese Menschenrechte einfordert (etwa in islamischen Ländern), erkennt man diese schließlich selbst als sittliche Forderungen an und damit implizit als göttliche Gebote (auch wenn ihre Formulierung und Durchsetzung oft säkularen Ursprungs ist). Zwar heißt es in der russischen Erklärung, die Menschenrechte seien „keine göttlichen Anordnungen" (III.2.); hier fragt sich was denn als göttliche Anordnung oder Gebot zählt: nur Gebote, die in der Bibel stehen oder auch Anordnungen einer *lex naturalis*? Andererseits lässt sich auch mit Berufung auf die Bibel nicht eindeutig klären, was als göttliches Gebot zu gelten hat. Hier ist die russische Erklärung unvorsichtig, wenn sie formuliert (IV.2.):

„Wenn man zugibt, dass die Todesstrafe zur Zeit des Alten Testaments gebilligt wurde, und es ‚weder im Neuen Testament noch in der Überlieferung und im historischen Erbe der Orthodoxen Kirche' Hinweise auf die Notwendigkeit ihrer Abschaffung gibt, muss man auch bedenken, dass ‚die Kirche oft die Pflicht der Fürsprache für zum Tode Verurteilte auf sich genommen und für sie um Erbarmen und Strafmilderung gebeten hat'."

Offenbar drückt man damit Sympathie für die Todesstrafe aus. Dass die Bibel die Todesstrafe nicht eindeutig verurteilt, ist jedoch keine Rechtfertigung der Todesstrafe für heute. Schließlich verurteilt die Bibel auch die Sklaverei nicht, was kein Grund ist, sie für grundsätzlich erlaubt zu erklären.[20] Dass sich das Verbot der Sklaverei und die entsprechende moralische Überzeugung erst in der Neuzeit durchgesetzt hat, wäre für die Kirche (vermutlich auch die russische) heute kein Grund, sich auf die Fürsprache für die Sklaven zu beschränken oder bloß die Humanisierung der Sklaverei zu fordern. Die Bitte um Milde und Erbarmen setzt dagegen die prinzipielle Legitimität der Todesstrafe voraus. Wenn heute aber Rechtssicherheit ohne die Todesstrafe gewährleistet werden kann, ist diese Strafe nicht mehr gerechtfertigt; es sei denn man vertritt eine rein absolute Straftheorie im

[19] Vgl. *Otfried Höffe:* Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart, zum Beispiel Menschenrechte, in: *Franz Furger / Joachim Wiemeyer* (Hg.): Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften Bd. 25), Münster 1992, 78–89.

[20] Was freilich Moraltheologen bis in die 60er Jahre getan haben; vgl. *W. Wolbert:* La schiavitú è „in se cattiva"? in: StPat 57 (2010), 249–276.

Sinne Kants oder Hegels.[21] Hier hat eine ursprünglich säkulare Bewusstseinsbildung auch zu einem Umdenken in der katholischen Kirche geführt (mit einigen Geburtswehen).[22] Die russische Erklärung scheint dagegen nicht mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Menschenrechte hilfreich zum besseren Verständnis der eigenen Tradition und ihrer Implikationen beitragen könnten. Deshalb betont sie auch (III.2.), es sei unzulässig, „die Menschenrechte als die wichtigste und universale Grundlage des gesellschaftlichen Lebens zu deuten, der sich die religiösen Ansichten und die religiöse Praxis unterzuordnen haben". Diese Aussage dürfte nur stimmen, wenn der Ausdruck ‚religiös' im normativen Sinn im Sinne der wahren religiösen Praxis zu verstehen ist. Was wäre aber mit einer neopaganen Sekte, die wieder Menschenopfer einführen wollte? Was ist mit radikalen sektenähnlichen Gruppierungen, die mit ihren Mitgliedern eine Art Gehirnwäsche praktizieren? Hier hätte sich wohl die religiöse Praxis den Menschenrechten unterzuordnen.

Was das Verhältnis zu den „Werten der geistigen Welt" angeht, ist daran zu erinnern, dass das Ethos der Menschenrechte nicht ein Hochethos ist, sondern Grundnormen des menschlichen Zusammenlebens enthält.[23] Es gibt höhere Werte als die Menschenrechte, allerdings sind die niederen Werte oft die fundamentaleren, und die höheren sind ohne die letzteren nicht zu realisieren; dies scheint in der russischen Erklärung nicht genügend bedacht. Erst der fundamentale Wert der Religionsfreiheit etwa macht ein Leben nach dem Glauben möglich (es sei denn, man ist bereit, Nachteile oder Martyrium zu ertragen). Mit der Religionsfreiheit allein ist aber noch kein höherer Wert realisiert. Man mag die niederen Werte im Vergleich zu den höheren *geringer* schätzen; man darf sie aber nicht *gering* schätzen, vor allem wenn sie die fundamentaleren sind.

3. Recht als Anspruch auf Nichtbehinderung und als Ermächtigung

In der Erläuterung zur Religionsfreiheit wurde schon auf den Unterschied Nicht-Behinderung – Ermächtigung hingewiesen. Dieser Unterschied ist auch angesichts der folgenden Äußerungen in Erinnerung zu rufen (III.3.):

---

[21] Vgl. *W. Wolbert:* Du sollst nicht töten, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. ²2008 (= Studien zur theologischen Ethik Bd. 123).

[22] Vgl. KKK Nr. 2267 und *Evangelium Vitae* Nr. 56.

[23] Vgl. *Dieter Witschen:* Christliche Ethik der Menschenrechte, Münster 2002.

„Die Ausarbeitung und Anwendung der Konzeption der Menschenrechte muss unbedingt in Einklang gebracht werden mit den Normen der Moral."

Und (III.3.):

„Die Menschenrechte können kein Grund sein, um Christen zur Übertretung der göttlichen Gebote zu zwingen."

Natürlich kann und darf es letztlich keinen Widerspruch geben zwischen Moral und Menschenrechten. Bei der Rede von Rechten ist aber zu unterscheiden: Im Sinn der Nicht-Behinderung habe ich ein „Recht", über den Durst zu trinken (vielleicht mit zu viel Wodka), sofern ich nicht Radau mache oder mich ans Steuer setze, aber ich habe kein „Recht" im Sinne einer positiven moralischen Ermächtigung. Durch diese Art von „Recht" wird die Privatsphäre geschützt. Hier ist es Sache des Einzelnen, nach den Regeln der Moral zu leben oder nicht. Natürlich gibt es hier auch Konflikte, etwa wenn die Abtreibung allein als Sache der „privacy" gilt. Auch das Recht auf Religionsfreiheit (als Freiheit, gemäß seiner religiösen Überzeugung privat und öffentlich zu leben) ist, wie schon erwähnt, im Sinne solchen Rechts auf Nichtbehinderung zu verstehen. Dies hat etwa der Standardeinwand gegen die Religionsfreiheit im Vatikanum II übersehen, der da lautete, der Irrtum habe kein Recht. Es geht aber nicht, wie dieser Einwand unreflektiert voraussetzte, um eine positive Ermächtigung der Verbreitung eines Irrtums, sondern um die Nichtbehinderung der freien Religionsausübung von Seiten des Staates.

4. Recht und Moral

Dass im russischen Dokument eine deutliche Unterscheidung zwischen Recht und Moral fehlt, konzediert auch die Freiburger Erklärung:

„Hier weckt die russische orthodoxe Erklärung streckenweise den Eindruck einer komparativen Vorordnung der Sittlichkeit, so dass dem Recht seine eigenständige Bedeutung genommen wäre. Eine wohlwollende Lektüre kann jedoch ausgehen von der durchaus richtigen Intuition, die das Moskauer Dokument leitet, um ihr zu einer kohärenteren Ausdrucksform zu verhelfen."[24]

[24] In der Internetausgabe, 6f (www.unifr.ch/iso/downloads/antwort_an_geke.pdf).

Man kann der folgenden Aussage nicht widersprechen (III.2.):

„Keinerlei menschliche Bestimmungen, einschließlich der Formen und Mechanismen der gesellschaftspolitischen Ordnung, können aus sich heraus das Leben der Menschen sittlicher und vollkommener machen, das Böse und das Leid ausrotten."

Aber welcher Gesetzgeber erhebt einen solchen Anspruch? Vielleicht sind in kommunistischen Gesellschaften Bestimmungen mit einem derartigen Anspruch erlassen worden. Eine auf den Menschenrechten beruhende Ordnung würde aber jeden Anspruch dieser Art von vornherein zurückweisen. Das Recht will die Menschen nicht vollkommener machen, sondern ein friedliches Zusammenleben ermöglichen bzw. Dinge regeln, die der Regelung bedürfen (wie man Verträge schließt, wie man sich als Verkehrsteilnehmer verhält, wann ein Testament gültig ist etc.). Jedenfalls wäre eine genauere Differenzierung von Recht und Moral eine der dringendsten Desiderate für eine Überarbeitung der russischen Erklärung.

Dabei ist nicht einer radikalen Trennung von Recht und Moral das Wort zu reden. Es gibt etwa die Pflicht, von den Menschenrechten einen verantwortlichen Gebrauch zu machen. So hat es auch Versuche gegeben, den Katalog der Menschenrechte durch einen der Menschenpflichten zu ergänzen. Dabei ist zunächst richtig, dass das Ethos der Menschenrechte nicht überleben kann ohne dass die Mehrheit der Menschen gemäß solchen Pflichten lebt und die entsprechenden Tugenden ausbildet.[25] Dabei ist aber festzuhalten:

1. Die Pflichten sind nicht einklagbar. Die Rechte stehen auch dem Menschen zu, der diese Pflichten nicht erfüllt.

2. Bei Gestaltungsrechten steht es dem Menschen frei, ob er von ihnen Gebrauch macht oder nicht. Recht auf Glaubensfreiheit bedeutet keine Glaubenspflicht.

3. Würden den Menschenrechten Zwangspflichten entsprechen, wäre die persönliche Verantwortung eingeschränkt bzw. aufgehoben.

Der Zusammenhang kann mit K. Hilpert so formuliert werden:[26]

„Die Pflichten, die im Zusammenhang der Menschenrechte bestehen, ergeben sich also nicht als Antwort auf die Frage: Was bin ich bestimmten einzelnen Personen dafür schuldig, dass ich selbst rechtlich gesicherte Ansprüche habe, sondern als Antwort auf die Frage: Was bin ich dem

[25] Vgl. *D. Witschen,* a.a.O., Kap 16.

[26] *Konrad Hilpert:* Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2001, 51.

Gesamt des Gemeinwesens (das so geordnet ist, dass es jedem diese Ansprüche garantiert) dafür schuldig?"

Dabei ist noch zu erwähnen, dass die Rechte der sog. 2. Generation ja die Kehrseite von Verpflichtungen des Staates sind. Die russische Erklärung scheint allerdings, wie schon erwähnt, mit der Rede von den Menschenrechten vor allem die liberalen Freiheitsrechte zu assoziieren, wie beispielweise das folgende Zitat nahelegt (III.5.):

„Die Verwirklichung der Menschenrechte darf nicht zum Niedergang der Umwelt und zur Ausbeutung der Bodenschätze führen."

Dies ist nun gerade Inhalt der sog. Rechte der 3. Generation; hier läge also ein Konflikt zwischen verschiedenen Generationen von Menschenrechten vor. Freilich ist zuzugestehen, dass die Rechte der dritten Generation Rechte in einem etwas weiteren Sinn sind; eine Art von „soft law" im Spannungsfeld zwischen Moral und Recht.

5. Nächste und Freunde

Bedenklich sind schließlich Aussagen der russischen Erklärung über die Vaterlandsliebe:

„Dabei darf die Verwirklichung der Menschenrechte nicht zu den von Gott gesetzten sittlichen Normen und zu dem darauf beruhenden traditionsbezogenen Ethos in Widerspruch treten. Die individuellen Rechte des Menschen können den Werten und Anliegen des Vaterlandes, der Gemeinschaft und der Familie nicht zuwiderlaufen." (III.5.)

„Die Menschenrechte dürfen der Liebe zum Vaterland und zum Nächsten nicht widersprechen." (III.4.)

Hier fragt sich, was Kriterium für was ist. Ist die Vaterlandsliebe das entscheidende Kriterium zur Präzisierung der Menschenrechte, oder ergibt sich aus den Menschenrechten, was eine legitime Vaterlandsliebe ist? Im Sinne des Grundkriteriums der Goldenen Regel müsste jedenfalls die Vaterlandsliebe eines Russen etwa mit der eines US-Amerikaners, eines Chinesen oder eines Georgiers kompatibel sein. Sollte die Vaterlandsliebe des Amerikaners die Begründung und Sicherung einer *pax americana* beinhalten, wäre diese jedenfalls nicht menschenrechtsverträglich.[27] Mit einer Überordnung der Vaterlandsliebe gerät man jedenfalls in Gefahr, einen nationalen Chauvinismus zu sanktionieren. Der Unterschied zwischen

[27] Deshalb habe ich etwa Bedenken gegen den Aufsatz von *A. MacIntyre*: Is Patriotism a Virtue?, in: *Igor Primoratz* (ed.): Patriotism, 2002.

rechter und falscher Vaterlandsliebe wäre mindestens anzudeuten. Schließlich wäre an die Aussagen des Briefs an Diognet (5,5) über die Christen zu erinnern: „Sie bewohnen das eigene Vaterland, aber wie Beisassen. … Jede Fremde ist ihr Vaterland, und jedes Vaterland eine Fremde."

Möglicherweise steckt auch eine Ambiguität in der Rede vom „Nächsten". Im Sinne des Liebesgebots Jesu ist jeder Mensch mein Nächster. Im obigen Zitat könnte der Nächste aber auch der mir besonders Nahestehende (aus der eigenen Familie, dem eigenen Volk) sein.[28] Wenn wir gegenüber solchen Menschen besondere Pflichten haben, dann gilt diese Zuordnung, damit auf diese Weise für alle besser gesorgt ist; damit steht sie (idealerweise) nicht im Widerspruch zur universalen Nächstenliebe, wie man etwa schon bei Cicero nachlesen kann (de officiis I 16,50):

„Am besten aber wird die Gesellschaft und Zusammengehörigkeit der Menschen gewahrt werden, wenn auf einen umso mehr Güte verwendet wird, je enger er einem verbunden ist."

Es ist also recht, wenn man für die besonders sorgt, denen man emotional verbunden ist; aber diese Regelung dient der Zusammengehörigkeit aller Menschen, damit für alle effektiv gesorgt ist. In einer globalisierten Welt mit Migrationsströmen und Massenarmut ist das in der Praxis freilich etwas schwieriger. Deswegen darf man aber nicht die Menschenrechte gegen die Liebe zum Vaterland und zu den Nahestehenden ausspielen. Wenn die russische Erklärung dagegen die „Freunde" von Joh 15,13 im Sinn der Vaterlandsliebe versteht, riecht das doch sehr nach einem ethischen Partikularismus.

6. Zusammenfassung

Die obigen Überlegungen sollten u. a. demonstrieren, dass manche Aussagen in der russischen Erklärung nicht recht zusammenpassen (worauf in anderen mir bekannten Stellungnahmen kaum hingewiesen wird). Die Kritik an den Menschenrechten geht auch vielfach ins Leere, wenn sie etwa Ansprüche bestreitet, die das Ethos der Menschenrechte gar nicht erhebt. Außerdem scheinen viele Aussagen vielfach nur im Hinblick auf die russische Situation gemacht zu sein. Der Patriarch selbst beruft sich darüber

[28] Vgl. *Bruno Schüller:* Der Nächste des Nächsten, in: *ders.*: Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 120–138; *ders.:* Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf [3]1987, 107–115.

hinaus häufig auf die Mehrheit gegen die Menschenrechte, etwa in folgender Äußerung:

„Richtig ist es, die Wahlfreiheit für das Geschlechtsleben in der Privatsphäre zu belassen, aber man darf die Norm solcher geschlechtlichen Beziehungen nicht öffentlich als natürlich propagieren, da die Mehrheit der Menschen damit nicht einverstanden ist."[29]

Was wäre nun, wenn die Mehrheit zur Minderheit wird, wie das in anderen Ländern vermutlich schon der Fall ist (wie es in Russland ist, sei offengelassen)?

Dass es Konflikte gibt, ist damit nicht ausgeschlossen. Diese ergeben sich zurzeit vor allem beim Stichwort „Diskriminierung". Hier ist zu betonen, dass mit dem Gebrauch dieser Vokabel das zu Beweisende vorausgesetzt ist, nämlich dass in einem bestimmten Fall eine ungerechte Ungleichbehandlung vorliegt (etwa betreffs Adoptionsrecht für Homosexuelle, heterologe Befruchtung etc.). An der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte sind in einzelnen Fällen durchaus Vorbehalte anzubringen. Das ist aber kein Grund für die starke Relativierung der Menschenrechtsidee, wie sie in der russischen Erklärung aufscheint.

[29] Kyrill, Freiheit und Verantwortung, 138.



Menschenrechte, Religionsfreiheit und Orthodoxie

Leitsätze

45. Essener Gespräche „Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie", 8.–9. März 2010[1]

VON OTTO LUCHTERHANDT [2]

I. Allgemeine Feststellungen

1. Die Russisch-Orthodoxe Kirche hat als erste und bislang einzige Lokalkirche der Orthodoxie ihre Standpunkte zu den Problemen der Menschenwürde, der Menschenrechte und der Religionsfreiheit in offiziellen, verbindlichen Grundsatzerklärungen festgelegt. Es handelt sich um die „Grundlagen der sozialen Konzeption der Russisch-Orthodoxen Kirche" vom 16. August 2000 (künftig: Sozialdoktrin) und um die „Grundlagen der Lehre der Russisch-Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Rechte des Menschen" vom 26. Juni 2008 (künftig: Menschenrechtsdoktrin). Die beiden Grundsatz-Dokumente sind vom Bischofskonzil (Archierejskij sobor), dem höchsten Leitungsorgan der Kirche, verabschiedet worden. Dazu treten weitere offizielle und offiziöse Verlautbarungen, insbesondere die „Deklaration über die Rechte und die Würde des Menschen", die das „X. Weltweite Russische Volkskonzil", eine unter dem Vor-

[1] Die hier abgedruckten Thesen hat der Autor den Teilnehmern des 45. Essener Gesprächs zum Thema Staat und Kirche, das im März 2010 stattfand und dem Thema „Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie" gewidmet war, anlässlich seines gleichlautenden Vortrags unter dem Titel „Menschenrechte, Religionsfreiheit und Orthodoxie" zur Verfügung gestellt. Sie werden zusammen mit dem Vortrag wie auch mit den übrigen bei dieser Tagung gehaltenen Vorträge und Thesenpapieren einschließlich der anschließenden Aussprachen im Band 45 der Schriftenreihe „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche" veröffentlicht. Die Schriftenreihe wird herausgegeben von *Burkhard Kämper* und *Hans-Werner Thönnes* und erscheint im Aschendorff Verlag in Münster. Mit dem Erscheinen des Bandes 45 ist im Frühjahr 2011 zu rechnen.

[2] Otto Luchterhandt ist emeritierter Professor für Öffentliches Recht und Ostrecht am Fachbereich Rechtswissenschaft I der Universität Hamburg, Direktor der Abteilung für Ostrechtsforschung.

sitz des Patriarchen stehende orthodoxe Nichtregierungsorganisation, am 6. April 2006 verabschiedet hat.

2. Die Menschenrechtsdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche versteht sich als kritische Antwort auf die Idee und das Ethos der säkularen – nationalen, regionalen und universellen – Menschenrechtsdeklarationen des Westens seit 1776. Sie erscheint daher als eine religiöse Gegenerklärung der Orthodoxie. Infolgedessen geht sie von einem genuin christlichen Menschenbild aus und entfaltet ihre Sicht von der Menschenwürde und den Menschenrechten im Horizont des Heils und der Rettung des Menschen von der Sünde. Die Menschenrechtsdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche ist soteriologisch angelegt.

3. Die Menschenrechtsdoktrin ist die Antwort auf drei Anfragen: (1) Widerspricht die Anerkennung und Befolgung der Normen der säkularen Konzeption der Menschenrechte dem Plan, den Gott mit dem Menschen verfolgt? (2) In welchem Grade ermöglichen es die säkularen Menschenrechte dem Christen oder überhaupt einem [an Gott] glaubenden Menschen oder inwieweit hindern sie ihn daran, in Übereinstimmung mit seinem Glauben zu leben? (3) Können die säkularen Menschenrechte universelle Geltung haben, wo sie doch eigentlich nur das Produkt „der westlichen Standards menschlicher Glückseligkeit" sind? Hat daher nicht auch das russische Volk, „die russische Zivilisation" ein gleiches Recht, eigene, fundamentale Aussagen über die Menschenrechte zu treffen?

Die Anfragen lassen mittelbar bereits wesentliche Ansätze erkennen, welche die orthodoxe Menschenrechtsdoktrin entfaltet und insgesamt charakterisiert, nämlich die Relativierung und Zurückweisung des Universalitätsanspruchs der säkularen Menschenrechte durch zwei Vorbehalte: den religiös-ethischen der Orthodoxie und den national-kulturellen der historisch gewachsenen russischen, eurasischen Zivilisation.

4. Die in der Überschrift der Menschenrechtsdoktrin niedergelegte Abfolge von Menschenwürde, Freiheit und Menschenrechten lehnt sich zwar an die heute herrschende Konzeption des säkularen Menschenrechtsdenkens an; sie tut das aber nur deswegen, um diesen Rechtsinstituten und dem ihnen innewohnenden Ideengehalt eine orthodoxe Lehrmeinung entgegenzustellen und systematisch ansetzende Vorbehalte zu formulieren. Die säkularen Menschenrechtskonzeptionen werden auf einen ihnen aus orthodoxer Sicht zukommenden untergeordneten Platz gestellt, um sie mit der christlich-orthodoxen Lehre vereinbar zu machen.

5. Die Russisch-Orthodoxe Kirche nimmt das juristische Konzept der Menschenrechte nicht wirklich positiv auf. Vielmehr nimmt sie dessen säkularen Charakter als ernste Herausforderung und Gefährdung, ja, als Bedrohung ihres religiösen Wahrheitsanspruches und ihres sittlichen Absolutheitsanspruches wahr. Die geschichtliche Bedeutung der Menschenrechte und ihre systematische Bedeutung als „Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt" (Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, 1948) werden von der orthodoxen Menschenrechtsdoktrin nicht erwähnt, geschweige denn aus der Immanenz ihrer spezifisch politisch-rechtlichen Zweckbestimmung gewürdigt.

Der Umstand, dass die Menschenrechte juristischer Natur sind und deswegen auf einer anderen Geltungs- und Wirkungsebene liegen als religiöse Wahrheit, Ethik und moralisch-sittliche Normen, wird nicht thematisiert. Mehr als das: Die Unterscheidung wird ignoriert. Infolgedessen werden in den Grundlagen-Dokumenten Recht und Sittlichkeit, religiöser Wahrheitsanspruch und die praktische Philosophie menschenrechtlich begründeter Freiheits- und Friedenssicherung miteinander vermengt, verrechnet, verwirrt.

6. Theologisch zutiefst problematisch ist die Öffnung der religiös-christlichen Sicht der Menschenrechte hin zu einer „traditionellen Moral", deren Normen teilweise in einem militanten russischen Patriotismus und Nationalismus wurzeln. In der Politischen Theologie des Metropoliten und heutigen Patriarchen Kirill fließen russische Orthodoxie, russischer Nationalismus und staatliches Großmachtdenken (deržavnost') zu einer Einheit zusammen. Der Begriff für diese Einheit ist „die russische Zivilisation". Er umfasst auch und vereinnahmt zugleich die anderen in Russland als „traditionell" anerkannten Religionen – Islam, Judaismus und Buddhismus. Alle sonstigen Religionen und Konfessionen werden ausgegrenzt. Sie werden als fremd hingestellt. Ihre Gemeinschaften erscheinen als späte Gäste auf dem Territorium von „Mütterchen Russland". Der Begriff der „traditionellen Religionen" impliziert einen numerus clausus von Weltreligionen, innerhalb dessen die Russisch-Orthodoxe Kirche exklusiv für das Christentum steht. Sie allein hält sich für berufen, die Kirche Jesu Christi zu repräsentieren, wie es ihrem Namen und Anspruch der „Rechtgläubigkeit" (pravoslavie) in der Tat auch entspricht.

II. Menschenwürdeverständnis

7. Die Menschenwürde hat nach der Lehre der Russisch-Orthodoxen Kirche ihre Grundlage und Begründung allein in der Religion, nämlich in der jüdisch-christlichen Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Ausgehend von Gen 1, 26, unterscheidet sie zwei Dimensionen der Menschenwürde: erstens eine ontologisch-statische und zweitens eine ethisch-dynamische Dimension.

Als Abbild Gottes (imago dei) besitze jeder Mensch schlechthin Würde – unveräußerlich, unentziehbar, vorbehaltlos.Als sich im Leben entfaltendes Wesen könne dem Menschen hingegen Würde nur dann und insoweit attestiert werden, als er sich seiner sittlichen Verantwortung vor Gott als dem Urbild bewusst sei und danach strebe, sich dem Bilde Gottes würdig zu erweisen, d.h. religiös-sittlich, nach Gottes Geboten zu leben. Die Sünde, d.h. die Entfernung und Trennung des Menschen von Gott, entstelle hingegen den Menschen und lasse ihn unwürdig erscheinen. Die ihm seinshaft zukommende Würde verliere er dadurch aber nicht.

8. Wegen seiner Sündigkeit bedürfe der Mensch der laufenden Unterweisung in Gottes Geboten, der ständigen Erinnerung und Mahnung, der Buße und der sittlichen Arbeit an sich selbst, um seine Bestimmung, nämlich Gott ähnlich zu sein, zu erfüllen. Das aber könne ihm nur als Glied der Kirche Jesu Christi gelingen. Hier liegen daher der Auftrag und die Mission der Russisch-Orthodoxen Kirche: die Vergottung des Menschen zu seinem Heil.

III. Das Verhältnis zur Freiheit des Menschen

9. Das Verhältnis der Menschenrechtsdoktrin zur Freiheit des Menschen ist ambivalent. Zunächst wird die Freiheit aufs Engste mit der Menschenwürde verbunden, denn auch sie wird der Natur des Menschen kraft seiner Gottesebenbildlichkeit zugerechnet. Die Eigenart der Freiheit wird in der Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen Verhaltensweisen gesehen. In ihrem Kernbereich des forum internum sei die Freiheit daher unantastbar.

Gleichwohl misst ihr die Menschenrechtsdoktrin ausdrücklich „keinen absoluten Wert" zu, weil sich der Mensch für die Sünde entscheiden könne. Die wahre Freiheit des Menschen sei daher seine Befreiung und Freiheit von der Sünde, also nur die mit Gottes Gebot übereinstimmende Ausübung der Wahlfreiheit. Unter der Hand wird so der juristische Begriff der Wahl-

freiheit von dem ethischen Begriff sittlich erfüllter, gelingender Freiheit überlagert und verdrängt.

10. Die Menschenrechtsdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche erkennt die Wahlfreiheit im rechtlichen Sinne zwar grundsätzlich an, um jedoch in demselben Atemzug die Wahl des Bösen als Manifestation der Unfreiheit zu verwerfen. So kann sie feststellen: „Ein Miteinander des Bösen und der Freiheit ist unvereinbar."

Dies führt sie zu dem Haupteinwand der Menschenrechtsdoktrin gegenüber der säkularen Menschenrechtskonzeption: „Die Schwäche des Instituts der Menschenrechte besteht darin, dass es, indem es die Freiheit der Wahl schützt, immer weniger die sittliche Dimension des Lebens und der Freiheit von der Sünde berücksichtigt. Die gesellschaftliche Gesamtordnung (obščestvennoe ustrojstvo) muss sich an beiden Freiheiten orientieren und ihre Realisierung in der öffentlichen Sphäre harmonisieren. Man darf nicht die eine Freiheit schützen und die andere Freiheit vergessen."

Die permanente Vermischung der sittlichen mit der rechtlichen Dimension hindert die Russisch-Orthodoxe Kirche daran, das juristische Zusammenspiel von menschenrechtlicher Freiheitsverkündung und Grundrechtsvorbehalt im Interesse des Ausgleichs konfligierender Gemeinwohl- und Individualbelange zu verstehen. Ebenso wenig kommt die Tatsache in den Blick, dass die Menschenrechtsbeschränkungen und Grundrechtsvorbehalte jedenfalls auch der rechtlichen Absicherung eines ethischen Minimums dienen.

IV. Die Menschenrechtsvorbehalte der Menschenrechtsdoktrin

11. Theologisch und rechtstheoretisch betrachtet, kennt die Russisch-Orthodoxe Kirche letztlich nur Menschenpflichten vor Gott, die sich in Pflichten gegenüber dem Mitmenschen und dem Volk (Nation) fortsetzen, dann aber auch die Form von Rechten und Ansprüchen annehmen können. Die Menschenrechtsdoktrin kann infolgedessen der Verkündung von säkularen Menschenrechten nur wenig, viel dagegen ihren Beschränkungsvorbehalten abgewinnen.

12. Der gegenüber „dem Westen" erhobene und polemisch meist noch verschärfte Vorwurf eines individualistischen, egoistischen, libertinären und hedonistischen Freiheits- und Rechtsverständnisses führt durchgehend zur Akzentuierung der Gemeinschaftsvorbehalte und zur Hervorhebung der Überordnung der Interessen von Staat, Volk und Vaterland. Die

Russisch-Orthodoxe Kirche tritt dabei mit ihrer Menschenrechtsdoktrin gleichsam als Verstärker verfassungsrechtlicher Grundrechtsschranken auf, indem sie nicht nur den Geboten ihrer christlichen Ethik, sondern auch den Grundsätzen „traditioneller Moral" der russischen Gesellschaft Vorrang vor den Menschenrechten einräumt. Als Anwalt der Einhaltung nicht nur religiös begründeter Moralgebote erhebt sich die Kirche zugleich in den Rang einer allgemeinen moralischen Instanz in Russland. Im Ergebnis stellt die Menschenrechtsdoktrin jedenfalls die säkularen Menschenrechte und ihre Ausübung unter den Vorbehalt ihrer Vereinbarkeit mit der orthodoxen Theologie und Ethik.

13. Neben einen genuin religiös begründeten Vorbehalt tritt ein nationalkultureller Vorbehalt, der sich auf die Annahme einer „russischen Zivilisation" gründet. Nach Spiritualität, Werten, Moral und Erfahrungswelt unterscheide sie sich trotz mancher Gemeinsamkeiten wesentlich von der „westlichen Zivilisation" und stehe gleichberechtigt neben dieser. Die Russisch-Orthodoxe Kirche sieht sich als die beide Vorbehalte koordinierende Institution und Instanz.

Die Universalität der säkularen Menschenrechte wird unter einen doppelten partikularen Vorbehalt gestellt.

14. Die Menschenrechtsdoktrin interpretiert die von der säkularen Freiheitsidee gerechtfertigte *Möglichkeit,* dass die Rechte und Freiheiten unter Umständen auch im Widerspruch zum christlichen Gebot ausgeübt werden, als verbindliche Rechtfertigung und Billigung sündhaften Verhaltens durch das staatlich-weltliche Recht. Die Tatsache, dass die staatlichen Gesetze die ethischen Gebote oder Verbote der Kirche nicht immer und unbedingt durch administrative und strafrechtliche Vorschriften sanktionieren und auf diese Weise unmoralisches, sündiges Verhalten hinnehmen und erlauben, wird als staatliche Unterstützung und Gutheißung gedeutet. Die Menschenrechtsdoktrin offenbart damit ein tiefes Unverständnis für die Funktion und die Wirkungsweise der Menschenrechte in dem von ihnen konstituierten freiheitlichen Rechts- und Verfassungsstaat.

15. Die auf Kant zurückgehende prinzipielle Unterscheidung von Legalität und Moralität wird von der Russisch-Orthodoxen Kirche nicht anerkannt; beide Normenkomplexe fließen in ihrer Menschenrechtsdoktrin zusammen. Die Doktrin befindet sich daher mit ihrer Menschenrechtskritik und ihren Vorbehalten gegenüber dem säkularen Menschenrechtsethos auf einer historischen Stufe, welche namentlich die katholische Kirche und die

protestantischen Kirchen teilweise mit denselben oder ähnlichen Argumenten etwa bis zum Zweiten Weltkrieg eingenommen haben.

V. Klassifizierung und Rangordnung der Menschenrechte: Religionsfreiheit

16. Unter dem Vorbehalt der Vereinbarkeit mit ihrem eschatologischen Wahrheits- und ihrem ethischen Richtigkeitsanspruch ist die Russisch-Orthodoxe Kirche bereit, die säkularen Menschenrechte anzuerkennen. Das geschieht in der Weise, dass die Menschen- und Bürgerrechte zunächst unter dem Gesichtspunkt der Rolle klassifiziert werden, die sie spielen können, „um günstige äußere Bedingungen für die Vervollkommnung der Person auf ihrem Wege zum Heil zu schaffen".

17. Als fundamentales Menschenrecht wird das Recht auf Leben herausgestellt. An zweiter Stelle folgt die Gewissensfreiheit, die in Russland und in der Sowjetunion traditionell für die Religionsfreiheit steht. Darauf folgen die Meinungs- und Pressefreiheit, die Freiheit künstlerischen Schaffens und das Recht auf Bildung.

Nach diesen gleichsam spirituellen Rechten und Freiheiten folgen die „bürgerlichen und politischen Rechte" und die „sozio-ökonomischen Rechte". Am Ende stehen die „kollektiven Rechte", worunter der Schutz der Familie, das Recht der Vereinigungen mannigfacher Art und auch die Kirche fallen.

18. Die Menschenrechtsdoktrin ist bestrebt, alle diese Rechte zumindest hinsichtlich ihres Grundanliegens irgendwie biblisch zu legitimieren, setzt aber auch hier den Hauptakzent darauf, die sittlichen Schranken der Rechtsausübung darzulegen. Das geschieht wenig systematisch, vielmehr überwiegend illustrierend und episodisch. Aus theologischer Sicht ist die biblische Begründung schlicht und anspruchslos. Es wird deutlich, dass die Menschenrechtsdoktrin für das breite Kirchenvolk geschrieben ist.

19. Sozialdoktrin und Menschenrechtsdoktrin befassen sich nur mit der Gewissensfreiheit (svoboda sovesti). Die von der Verfassung Russlands (Art. 28) neben der Gewissensfreiheit ebenfalls gewährleistete Freiheit des Glaubensbekenntnisses (svoboda veroispovedanija) wird nicht erwähnt. Der Begriff der Religionsfreiheit taucht nur kurz und in einem eher negativen Zusammenhang auf. Die Gewissensfreiheit, ihre Schutzwirkung zugunsten der Gläubigen im weltlichen Staat, wird positiv hervorgehoben,

Zwang in Glaubensangelegenheiten für unzulässig erklärt. Zugleich wird aber auch ihr religiös-sittlicher Vorbehalt unterstrichen.

20. Das religiöse Gleichheitsrecht in dem Sinne einer Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften und Bekenntnisse durch den Staat und das von ihm gesetzte Recht wird abgelehnt. Indirekt wird auch der Forderung nach religiös-weltanschaulicher Neutralität des Staates eine Absage erteilt. Die Russisch-Orthodoxe Kirche ist der Meinung, dass „die Gesellschaft" das Recht habe, „frei den Inhalt und den Umfang des Zusammenwirkens des Staates mit den verschiedenen Religionsgemeinschaften in Abhängigkeit von deren zahlenmäßiger Stärke, Traditionsverbundenheit mit dem Land oder einer Region, Beitrag zur Geschichte und Kultur [des Landes] und staatsbürgerlichen Einstellung zu bestimmen".

21. Entsprechend der Hervorhebung „der besonderen Rolle der Orthodoxie in der Geschichte Russlands, bei der Entstehung und Entwicklung seiner Spiritualität und Kultur" in der Präambel des Gesetzes über die Gewissensfreiheit und die religiösen Vereinigungen vom 26. September 1997 fordert die Russisch-Orthodoxe Kirche einen status privilegii für sich als Institution und für die Orthodoxie als religiöse, sittliche Lehre in allen relevanten Bereichen des öffentlichen Lebens, insbesondere im Bildungswesen, in den Medien und in den Streitkräften.

VI. Schlussfolgerungen und kritische Anfragen an die Russisch-Orthodoxe Kirche und ihre Menschenrechtsdoktrin

22. Die offizielle Haltung der Russisch-Orthodoxen Kirche zu den (säkularen) Menschenrechten ist von zurückhaltender Vorsicht bis Ablehnung bestimmt, die sich in Teilen des Klerus und des Kirchenvolkes bis zur Feindschaft steigert. Die vor allem bei Intellektuellen, die sich zur Orthodoxie bekennen, anzutreffende positive Einstellung gegenüber dem Freiheitsethos der Menschenrechte ist marginalisiert. Die sie tragenden gesellschaftlichen Gruppen haben, anders als in den 1990er Jahren, heute keinen Einfluss mehr in der Russisch-Orthodoxen Kirche.

23. Ablehnung und Gegnerschaft der Russisch-Orthodoxen Kirche gegenüber den Menschenrechten haben, zusammengefasst, vor allem drei Gründe:

(1) die „individualistischen" Menschenrechte werden als partikular, nämlich als ideologisches Produkt und imperiales politisches Konzept der westlichen Zivilisation wahrgenommen, die der von einem ausgeprägten

Gemeinschaftsdenken bestimmten russischen, eurasischen Zivilisation fremd sei und sie bedrohe;

(2) die Tatsache, dass die *areligiös* definierten säkularen Menschenrechte durch eine einseitige, säkularistisch-antiklerikal-laizistische Interpretation die Gestalt einer antireligiösen Weltanschauung annehmen und unter Umständen zum Programm politischer Gruppen in Gesellschaft und Staat werden können, wird als potentieller Angriff auf das Menschenbild der Orthodoxie, auf ihr Verständnis von Menschenwürde und Freiheit sowie als Gefahr für den Auftrag der Kirche gewertet;

(3) die säkularen Menschenrechte zerstören kraft der von ihnen (angeblich) schrankenlos gewährleisteten Freiheit und hemmungslosen Selbstbestimmung des Individuums die Grundlagen von christlicher Ethik und „traditioneller Moral" in der russischen Gesellschaft.

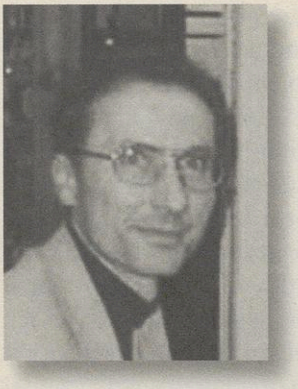
24. Die Menschenrechtsdoktrin geht mit keinem Wort auf den institutionellen Überbau der Menschenrechte ein. Der humane Zweck des Verfassungsstaates, Freiheit und Rechte des Menschen durch Gewaltenteilung, Beschränkung und Mäßigung der Staatsgewalt zu gewährleisten, wird nicht thematisiert, er kommt nicht einmal in den Blick. Die Verfassung Russlands vom 12. Dezember 1993, die sich in Art. 1 zum „demokratischen Rechtsstaat" bekennt und die Menschenrechte im Verfassungsvergleich ungewöhnlich stark hervorhebt, wird weder in der Sozialdoktrin noch in der Menschenrechtsdoktrin erwähnt.

25. Die massive Skepsis der Russisch-Orthodoxen Kirche gegenüber den säkularen Menschenrechten muss aufs Höchste erstaunen, wenn man bedenkt, dass die Kirche – wie auch alle anderen Religionsgemeinschaften während der Sowjetepoche – in mehreren Angriffswellen des militant atheistischen, totalitären Weltanschauungsstaates, d.h. von einem Regime der Unfreiheit und des Menschenrechtsnihilismus, bis zum Ende der 1930er Jahren als Institution fast vernichtet und in den folgenden Jahrzehnten von Partei und KGB massiv unterdrückt, kontrolliert, manipuliert und zersetzt wurde.

26. Die Russisch-Orthodoxe Kirche hat aus ihren geschichtlichen Erfahrungen mit einer menschenrechtsfeindlichen Staatsordnung, aus ihrem Leiden unter Gewalt, Verfolgung und Unterdrückung, keine entschiedenen Konsequenzen für ihre Haltung zu den Menschenrechten gezogen. Ihre Erfahrungen haben nicht zu einer uneingeschränkten Wertschätzung der säkularen Menschenrechtsidee und der Gewährleistung personaler Freiheit durch den religiös neutralen demokratischen Rechtsstaat bzw. Verfassungs-

staat geführt. Im Gegenteil. Die Kirche betont ihre prinzipielle Neutralität gegenüber jeglichen Staatsformen. Nur vereinzelt und in eher vorsichtigen Formulierungen drückt sie (allgemein) ihre Ablehnung solcher Regime aus, die es der Kirche unmöglich machen, ihren Auftrag frei und angemessen zu erfüllen.

27. Die Sowjetepoche und die unter ihr gemachten Erfahrungen werden in der Sozialdoktrin nur gestreift, in der Menschenrechtsdoktrin nicht einmal erwähnt. Die Gründe hierfür kann man nur vermuten: (1) die wichtigste Rolle dürfte der Umstand spielen, dass die leitenden Persönlichkeiten, die Russisch-Orthodoxe Kirche insgesamt, in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg tief verstrickt waren in die realen Herrschaftsstrukturen des Sowjetstaates und ein Elitenaustausch in der Kirche nicht stattgefunden hat, dass (2) die Russisch-Orthodoxe Kirche sich als staatstragende Institution paradoxerweise auch in der Sowjetunion verstanden hat, dass ferner (3) zu der Zeit, als die Grundlagendokumente ausgearbeitet wurden, große Teile des russischen Volkes wieder mit starken nostalgischen Gefühlen an die Sowjet-Ära zurückdachten und dass (4) Russland nach 1999 während der Präsidentschaft Vladimir Putins zu einem autoritären Regime zurückgekehrt ist, das sich – anders noch als während der Jelzin-Ära – nicht mehr scharf vom Sowjetstaat abgrenzt.



Rezeption und Bedeutung der Menschenrechtsidee in der evangelischen Kirche[1]

VON STEFAN TOBLER[2]

Die evangelischen Kirchen gehören heute zu den unermüdlichsten Verteidigern der Menschenrechte. Dies ist allerdings eine noch junge Entwicklung aus der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Die folgenden Gedanken haben nicht die Aufgabe, die Rezeption der Menschenrechtsidee in der Geschichte der Kirche darzustellen, sondern sie sollen in systematisch-theologischer Absicht einige grundlegende Einsichten zum Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Menschenrechten darlegen.

Dabei soll eine Unterscheidung an den Anfang gestellt werden. Die eine Perspektive ist die Frage nach dem Inhalt der Menschenrechte. Wie steht die evangelische Kirche in Vergangenheit und Gegenwart zu den verschiedenen Themen und Gesellschaftsbereichen, die durch die Menschenrechte abgedeckt werden? Im Nachdenken darüber stößt man natürlich sofort auf die Vielfalt der Aspekte und Bereiche, auf verschiedene Gruppen von Rechten, und für jede muss eine Antwort anders aussehen. Das eine oder andere soll noch angesprochen werden.

Die andere Perspektive ist die formale Frage nach der *Geltung* der Menschenrechte. Wer ist der Träger solcher Rechte? Woher haben sie ihre Autorität? In welchem Rahmen sind sie gültig? Wer setzt sie durch? Diese zweite Frage war und ist gewiss die brisanteste.

---

[1] Die folgenden Gedanken wurden auf einer Fachtagung in Bukarest (21. bis 23. September 2009) vorgetragen, die von der Konrad-Adenauer-Stiftung organisiert wurde und den Titel trug: Menschenwürde und Menschenrechte – Orthodoxe Positionen. Die Tagung war Teil eines längerfristigen Projektes, das zum Ziel hat, Ansätze zu einer orthodoxen Soziallehre zu entwickeln. Der hier publizierte Aufsatz wird auch im entsprechenden Tagungsband erscheinen.

[2] Prof. Dr. Stefan Tobler ist Lehrstuhlinhaber für Systematische Theologie am Department für Protestantische Theologie an der Universität Hermannstadt/Sibiu und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung.

Rechte – gewisse minimale Rechte – hatten die meisten Menschen in den meisten Gesellschaften. Sie hatten diese im Rahmen des sozialen Körpers, deren Teil sie waren – Leibeigene unter einem Lehnherrn, Handwerker in ihrer Zunft, usw. Diese Rechte waren aber abgestuft je nach Position des einzelnen Menschen im Ganzen, und die streng hierarchische Ordnung der Gesellschaft war weit entfernt von der Vorstellung von Gleichheit. Aber auch dort, wo – wie im aufblühenden Bürgertum der Städte – eine relativ egalitäre Verteilung der Rechte innerhalb einer bestimmten sozialen Gruppe erreicht worden war, hatte der Einzelne seine Rechte doch nur als Teil dieses Ganzen. Er war Teil eines Ordnungsgefüges von Rechten und Pflichten. Außerhalb dieses Gefüges war er rechtlos und wurde höchstens geduldet.

Das Entscheidende an der modernen Entwicklung der Menschenrechte ist das Prinzip, dass der Mensch nicht deshalb und insoweit Träger von Rechten ist, weil er zu einer sozialen Gruppe oder Schicht gehört, sondern er hat sie durch die einfache Tatsache seines Menschseins. Um Rechte durchsetzen zu können, darf der Einzelne nicht von einer bestimmten Gruppe, in der er geboren wurde, und von deren Wohlwollen abhängig sein. Darum wurden die Rechte in Verfassungstexten und Gesetzen auf eine Weise festgelegt, dass sie individuell einklagbar waren. Der Einzelne emanzipierte sich von seiner sozialen Umgebung.

Diese umwälzende Neuerung heißt keineswegs, dass dieser Einzelne nun nur noch Rechte und keine Pflichten mehr hätte, oder dass damit – wie gelegentlich polemisch argumentiert wird – das Menschenbild auf dasjenige eines autonomen, individualistischen Egoisten verkürzt werde. Aber die Pflichten sind nun auf zwei verschiedenen Ebenen angesiedelt. In rechtlich verbindlicher Weise hat er sie nur im Rahmen des größeren Staatsgebildes, der ihm seine Rechte garantiert, aber von ihm auch die Einhaltung eines Minimums an Bürgerpflichten einfordert. Anders steht es jedoch im Fall der Zwischenschichten der Gesellschaft – Familie, Kirche, Dorfgemeinschaft, Vereinigungen und vieles mehr. Diese Zwischenschichten bleiben für die Entfaltung des Menschen und damit für die Entwicklung der Gesellschaft natürlich zentral, denn der Mensch ist ein soziales Wesen. Aber der Einzelne ist ihnen nicht letztgültig ausgeliefert, und die Pflichten ihnen gegenüber haben somit keine absolute (weil zum Überleben notwendige) Verbindlichkeit. Diese gesellschaftlichen Zwischenschichten haben kein Deutungsmonopol mehr über die Art, wie Menschen ihr Leben führen

sollen.[3] Das ist eine entscheidende Machtverschiebung. Der Streit um die Menschenrechte ist ganz wesentlich eine Machtfrage.

Nach dieser einführenden Unterscheidung möchte ich fünf Thesen in den Raum stellen und erläutern.

1. Die Geschichte des Verhältnisses von evangelischen Kirchen und Menschenrechten ist zwiespältig

Wenn die evangelischen Kirchen heute zu Verfechtern der Menschenrechte geworden sind, so müssen sie entschieden in der Sache, aber bescheiden im Blick auf die eigene Geschichte argumentieren. Mit der angesprochenen Machtfrage hatten sie nämlich lange Zeit auch große Schwierigkeiten. Mit Vehemenz lehnte die Reformation zwar die umfassende Macht Roms in Glaubenssachen und auch dessen Einfluss auf die weltliche Regierung (unter anderem in der Institution der Fürstbischöfe) ab. Aber damit war noch keine Trennung von Staat und Kirche eingeleitet.

Die großen Gestalten der Reformation – Luther, Calvin, Zwingli – wurden nicht zu Vorkämpfern der Freiheit in Religionssachen. Sie kämpften im Namen des Gewissens, das durch das Wort Gottes gebunden ist, für die Reinheit der einen Wahrheit, wie sie sie verstanden, und taten dies immer auch in Zusammenarbeit mit dem Staat; ein anderer Weg, die Reformation durchzuführen, war damals gar nicht denkbar. Diese Deutungshoheit ließen sie sich nicht nehmen, und sie bezog sich nicht nur auf religiöse Fragen im engeren Sinn. Wenn von Religionsfreiheit gesprochen wird, meint das ja nicht nur im engeren Sinn, dass auf dem gleichen Territorium unterschiedliche Religionsgemeinschaften existieren und ihren Kult ausüben dürfen. Es hat Folgen auf andere Lebensbereiche, nämlich dass die Menschen auch ihr alltägliches Leben so führen dürfen, wie es ihrem Glauben entspricht – im Rahmen der öffentlichen Ordnung. Also geht es immer auch um Freiheit in moralischen Fragen, um die Freiheit des Wortes und die Freiheit zu Versammlungen und Vereinigungen.

Eine solche Religionsfreiheit mit ihren direkten Folgen auf andere Lebensbereiche hat nicht die Reformation, sondern haben erst die darauf folgenden Jahrhunderte gebracht. Erst allmählich wurde in unterschied-

[3] Dass es in den Schwierigkeiten der Kirche mit den Menschenrechten genau um die Frage dieses Deutungsmonopols ging, das wiederum mit dem Idealbild eines christlichen Staates zusammenhängt, beschreibt am Beispiel der katholischen Kirche in Kürze *Karl Graf Ballestrem* (Katholische Kirche und Menschenrechte, in: *Manfred Brocker / Tine Stein* (Hg.): Christentum und Demokratie, Darmstadt 2006, 147–169, besonders 157).

lichen Formen die Trennung von Staat und Kirche durchgesetzt. Diese Trennung musste zumeist gegen die Macht der Mehrheitskirchen erkämpft werden. Weil dies in Frankreich mit einer stark antichristlichen Stoßrichtung geschah, sind die deutschen protestantischen Kirchen den Menschenrechten noch lange Zeit, im ganzen 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, „überwiegend aus kritischer Distanz, wenn nicht gar feindselig begegnet".[4] Eine radikale Änderung hat sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg ergeben.

Diese Schwierigkeiten haben auch theologische Wurzeln. Das lutherische Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat ist geprägt durch das, was man die Lehre von den zwei Regierweisen Gottes (auch Zwei-Reiche-Lehre) nennt. Auf zwei Weisen regiert Gott in dieser Welt: im geistigen Bereich durch das Evangelium, das durch Christus im Heiligen Geist zum Glauben führt, und im weltlichen Bereich durch das Gesetz, das diese Welt ordnet und vor dem Chaos bewahrt. Diese Zweiteilung konnte dazu führen, dass sich die Kirchen auf den geistlichen Bereich beschränkten und sich mit absolutistischen, autoritären und unterdrückerischen Regierungen arrangierten, da dies ja – wie man dann sagte – nicht das Evangelium tangierte.

Die reformierte Vorstellung geht vom Begriff der Königsherrschaft Gottes aus, die alle Bereiche des Lebens umfasst. Diese Vorstellung konnte ihrerseits dazu führen, theokratisches Denken zu fördern und so eine zu

[4] So die Formulierung von *Wolfgang Huber / Heinz Eduard Tödt* (in: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart / Berlin 1977, 45). Verschiedene Einflüsse verbinden sich hier. Hegels Staatsauffassung lässt der Idee einer subjektiven Rechtsposition des Einzelnen auch gegenüber dem Staat keinen Raum. Der Staat als göttlicher Wille ist souverän (*Huber / Tödt,* 48). Die deutsche Romantik betonte das Besondere, Gewachsene; aus ihr erwuchsen spezifisch deutsche Interessen, nicht die Idee einer allgemeinen Geltung von Menschenrechten. Die Volksgemeinschaft ist grundlegend, nicht der Einzelne. *Huber / Tödt* identifizieren drei Positionen, die alle zu der genannten Distanzierung beitrugen: „die Vorstellung von einer gottgegebenen Ordnung, die Skepsis gegenüber dem Fortschrittsoptimismus und die Distanzierung vom politischen Bereich" (50), letzteres vor allem in der Erweckungsbewegung. Man sah einen Gegensatz zwischen „westlich-liberalen Vorstellungen" und den christlichen Grundlagen des Zusammenlebens (51). Spannend ist hier die Beobachtung der Ähnlichkeit in der Argumentation mit dem Vorwurf, der heute von russisch-orthodoxer Seite kommt. „Westlich" war in Deutschland lange Zeit ein Schimpfwort, bis ins 20. Jhd. hinein (*Huber / Tödt,* 52)! Individualismus ist der entscheidende Vorwurf, noch bei Gogarten (*Friedrich Gogarten:* Politische Ethik, Jena 1932), der darin die Auflösung des Gemeinwesens (des Staates) angelegt sah und als größten Fehler den Optimismus einer „Vollkommenheitsethik" der Menschenrechte bezeichnete. Die im Glauben ergriffene Freiheit dürfe nicht mit Freiheitsprojekten auf politischer Ebene vermischt werden.

große Einmischung der Kirche in staatliche Dinge zu legitimieren. Die Förderung, ja Durchsetzung christlicher Ideale im Staat und Leben des Einzelnen wird damit als Aufgabe der Kirche gesehen. In diesem an sich verständlichen Wunsch steckt aber die Gefahr, dass die Verkündigung des Glaubens zu einer Verkündigung des Gesetzes wird, zu moralischen Regeln oder politischen Utopien, denen jene Freiheit fehlt, die uns im Glauben an Christus geschenkt wird.

Mit beiden Gefahren hat sich die reformatorische Theologie in jüngerer Zeit intensiv auseinandergesetzt und sie auch im Wesentlichen überwunden.[5]

2. Die Reformation spielte eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der Menschenrechte

Die Bedeutung der Reformation in der Entwicklung der Menschenrechte ist eine doppelte: indirekt und direkt.

Die indirekte und letztlich entscheidende Rolle spielte die Tatsache der Pluralisierung an sich. Innerhalb der westlichen Christenheit gab es seit dem 16. Jahrhundert bleibend unterschiedliche, konkurrierende Angebote der religiösen Sinnstiftung. Nur an wenigen Orten führte dies bereits vor 1600 zu einem längerfristigen friedlichen Nebeneinander verschiedener Kirchen auf demselben Territorium; eine frühe Ausnahme ist Siebenbürgen.[6] Vielmehr war die Pluralisierung vorerst einmal Anlass zu dramatischen Auseinandersetzungen und für Europa katastrophalen Zeiten, wie sie vor allem der dreißigjährige Krieg darstellte. Das Resultat dieser Katastrophen war es, dass sich Auffassungen zur Begründung der staatlichen Gewalt herausbildeten, die nicht auf religiöse Begründung angewiesen waren. Nur so war ein friedliches Zusammenleben (wieder) möglich.

---

[5] Einen kurzen und kompetenten Überblick über die Problemlage bietet ein Text der Leuenberger Kirchengemeinschaft: *Wilhelm Hüffmeier* (Hg.): Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung. Leuenberger Texte, Heft 3. Frankfurt am Main 1997. Ausführlicher und mit einer Anwendung im Hinblick auf die Menschenrechte ist diese Aufarbeitung zu finden in: *Michael Bünker / Martin Friedrich* (Hg.): Gesetz und Evangelium. Eine Studie, auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen, Leuenberger Texte Heft 10, Frankfurt am Main 2007.

[6] 1568 wurde auf dem Landtag von Turda (Thorenburg) für vier Religionsgemeinschaften die staatliche Anerkennung ausgesprochen (reformiert, römisch-katholisch, lutherisch, unitarisch), während die orthodoxe Kirche zwar ohne staatliche Rechte blieb, aber doch toleriert wurde.

Es wurden Naturrechtstheorien und Vertragstheorien zur Begründung staatlicher Ordnung entwickelt. Hinter diesen Staatstheorien steht – als Fundament – die Überzeugung der Gleichheit aller Menschen.[7] Jede Vertragstheorie des Staates geht von diesem Fundamentaldatum aus. Damit diese grundsätzliche Gleichheit auch zu echter Gleichberechtigung wurde, musste sie formalisiert werden: so entstanden später die ersten und grundlegenden Manifeste der Menschenrechte in der amerikanischen und französischen Revolution und deren Verfassungen.

Neben diesem eher unfreiwilligen Beitrag ist aber auch von einer direkteren Wirkung der Reformation die Rede. Sie kannte nämlich von Anfang an nicht nur die staatstragenden Mehrheitskirchen, sondern auch kleinere Gruppen auf deren radikalen Flügel. Dazu gehören unter anderem die Täufer, frei denkende „Spiritualisten" und die Sozinianer.[8] In mancher Hinsicht haben sie die Grundprinzipien der Reformation, vor allem die Berufung auf das Gewissen des Einzelnen vor Gott, ernster genommen als die Mehrheitskirchen – aber waren gerade darin eine Gefahr und wurden oft blutig verfolgt. Diese Gruppen wollten keineswegs eine soziale Revolution und – mit wenigen Ausnahmen einzelner Denker – auch keine grundsätzliche Religionsfreiheit, aber suchten innerhalb des damaligen Staates die Freiheit zur Ausübung der Religion, wie sie sie verstanden.[9] Sie verlangten die Trennung von Staat und Kirche *um der Reinheit des Glaubens wegen.*

Im Kontext dieser nach Freiheit suchenden reformatorischen Gruppen, und unter dem Einfluss humanistischer Bildung haben sich einige Gestalten hervorgetan, deren Werke bahnbrechend wurden. Beispiele sind das Toleranzmanifest von Sebastian Castellio (De haereticis an sint persequendi, 1553), Veröffentlichungen der Sozinianer in ihrem holländischen Exil im 17. Jahrhundert,[10] das große Werk von Hugo Grotius (De iure belli ac pacis, 1625) und die darauf aufbauenden Philosophien (Pufendorf,

---

[7] Sie entstanden noch in der Zeit der absolutistischen Systeme in Europa. Bei Thomas Hobbes zielte der Ansatz auf eine monarchisch-absolutistische Staatsverfassung hin, bei John Locke auf liberale, tendenziell demokratische Ordnungen. Für beide gilt aber der Ausgangspunkt der Gleichheit aller Menschen.

[8] Die Bedeutung der Letzteren wird besonders im Aufsatz von *Fiorella de Michelis Pintacuda* betont: Diritti umani e protestantesimo nell' Europa moderna, in: Protestantesimo 60 (2005), 317–333.

[9] Der christliche Charakter des Staates wurde dabei nicht in Frage gestellt, aber es sollte auf der Basis der Schrift zwischen verbindlichen und heilsnotwendigen „essentials" und den der Freiheit überlassenen Adiaphora unterschieden werden.

[10] Vgl. dazu *de Michelis Pintacuda:* Diritti umani [s. Fußnote 7], 327.

Thomasius, Leibniz). Die protestantischen Niederlande wurden im Verlauf des 17. Jhd. zum Zentrum der Vordenker der religiösen Freiheit. In enger Verbindung damit sind die Entwicklungen in England mit seinen vielfältigen puritanischen Gruppen und Dissidenten zu sehen. Auch diese forderten die Trennung von Kirche und Staat und die Freiheit zur Ausübung der eigenen Religion nicht, um sich von der Religion lösen zu können, sondern um sie mit vollem Ernst – eben rein, puritanisch – leben zu dürfen. Im 17. Jahrhundert entstanden so in England auch die ersten baptistischen Gemeinden. Für viele war aber die Auswanderung nach Amerika der einzige Weg, um volle religiöse Freiheit zu verwirklichen. Auch aus diesem Grund wurden die Vereinigten Staaten zum Motor der sich herausbildenden Menschenrechtsidee.[11] Der Wunsch nach religiöser Entfaltung und der Bezug auf alte Traditionen englischer Freiheitsrechte (Magna Charta) auf naturrechtlichem und vernunftrechtlichem Fundament verbanden sich dort. Mit anderen Worten: jedenfalls war der entscheidende Nährboden der Menschenrechte nicht die Umgebung einer atheistischen Religionsfeindlichkeit, wie sie die französische Revolution gekennzeichnet hatte, sondern eine Gesellschaft, die von religiösem Ernst geprägt war.[12]

Auch philosophisch spielte eine protestantische – spezifisch calvinistische – Idee eine wichtige Rolle: der Bundesgedanke. Von Zwingli und Calvin bis zu den Dogmatiken der reformierten Orthodoxie im 17. Jahrhundert ist er der leitende theologische Gedanke, um sowohl die Kontinui-

[11] Eine herausragende Figur war Roger Williams, 1603–1683, der in Rhode Island die erste Verfassung durchsetzte, die von einer völligen Trennung von Staat und Kirche ausging.

[12] Berühmt ist die These des deutschen Juristen Georg Jellinek, der 1895 schrieb, die Idee von unveräußerlichen, angeborenen, heiligen Rechten habe nicht politischen, sondern religiösen Ursprung, und was oft als Resultat von Revolutionen dargestellt werde, sei vielmehr Frucht der Reformation (Georg *Jellinek:* „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" [1895], Wiederabdruck der 4. Auflage [1927] in: *Roman Schnur* (Hg.): Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1974). Die These Jellineks wird in vielen einschlägigen Veröffentlichungen diskutiert, weil sie zwischen der modernen Welt und dem historischen (evangelischen) Christentum keinen Bruch, sondern Kontinuität behauptet und von Max Weber – wenn auch mit anderer Stoßrichtung – aufgegriffen wurde (vgl. dazu den Aufsatz von *Trutz Rendtorff:* Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Begründung, in: *Ernst-Wolfgang Böckenförde / Robert Spaemann* (Hg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis. Stuttgart 1987, 93–118, besonders 96–101). Jellineks These einer monokausalen Entwicklung der Menschenrechte aus protestantischem Erbe wurde zwar nachträglich korrigiert, aber sie hat den Blick auf davor vernachlässigte Zusammenhänge geöffnet und die klassischen protestantischen Kirchen jener Zeit für die Idee der Menschenrechte empfänglicher gemacht. Dazu auch *Huber / Tödt*, Menschenrechte (s. Anm. 3), 124–130.

tät zwischen Altem und Neuem Testament als auch das Wirken Gottes in und mit dieser Welt auszudrücken. Die Kategorie des Bundesschlusses ist in säkularisierter Form in der Vorstellung des Vertrages, den Volk und Herrscher miteinander abschließen, wiederzufinden,[13] allen voran in Großbritannien. Das konnte zwar zu unterschiedlichen Staatsmodellen führen, absolutistisch (Hobbes) oder konstitutionell (Locke), aber von einem Bund zu reden bedeutete immer, dass es um eine freie Vereinbarung und nicht um einen einseitig von oben kommenden Beschluss geht. In diesen Theorien geht es um die Stellung des einzelnen Menschen und um dessen Rechte im Ganzen der Gesellschaft.

3. Die Menschenrechte sind nicht das Evangelium

Die Freiheit, die durch die Menschenrechte geschützt wird, ist nicht dasselbe wie die Freiheit, die im Glauben geschenkt wird.

Der Glaube bringt vorerst einmal eine heilsame Relativierung irdischer Wirklichkeit mit sich, indem er den Menschen auf die Dimension der göttlichen Wirklichkeit verweist: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh 18,36). Weil somit das Irdische nicht das Höchste und Letzte ist, sind es auch die Menschenrechte nicht. Die Freiheit des Christen besteht darin, im Ewigen verwurzelt zu sein, sich von Gott aus Gnade im Glauben angenommen zu wissen, die Sündenvergebung als Geschenk zu erfahren und zu wissen, dass er sich sein Heil nicht mit seinen Werken erarbeiten muss. Das bringt eine große Freiheit mit sich, um gelassen in dieser Welt zu stehen und zu wirken: Erfolg oder Scheitern im Bereich irdischer Wirklichkeit nimmt ihm das Eigentliche nicht weg.

In dieser Freiheit ist der Christ aufgerufen, jene „höhere Gerechtigkeit" (Mt 5,20) zu üben, von der die Bergpredigt spricht, die Feinde zu lieben und in der Nachfolge Jesu unter Umständen auch bereit zu sein, allen Besitz den Armen zu geben. Von Umkehr, Selbstverleugnung und Kreuzesnachfolge spricht das Evangelium, nicht von Rechten, die jemand einfordern darf. Das Evangelium verkündet die verschenkende Liebe Gottes, jenseits menschlicher Verteilungslogik und jenseits der Grenzen, die das Gesetz aufstellen kann; und darin geht es um den Anspruch Gottes auf den Menschen, nicht um die Ansprüche der Menschen auf irdische Güter. Auch der

[13] Vgl. dazu das entsprechende Kapitel bei *Tine Stein* (Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt am Main 2007, besonders 155–174).

Arme wird nicht als Inhaber von Rechten gesehen, sondern als Adressat der überfließenden Liebe Gottes. Die Radikalität der Hingabe aufgrund der geschenkten Gnade in Christus gehört zum Kern des Evangeliums. Sie steht jenseits dessen, was mit den Menschenrechten in den Blick kommt.

Trotz dieser ganz anderen Grundausrichtung gibt es in Bezug auf den *Inhalt* der Menschenrechte bedeutende Übereinstimmungen:

a) Der Schutz der Schwachen vor der Willkür des Mächtigen
Er hat einen starken Rückhalt in den biblischen Traditionen. Das Alte Testament enthält in vielen seiner Teile prophetische Kritik oder rechtliche Vorschriften zugunsten der Armen und Unterdrückten, in erster Linie in Bezug auf die sozialen Beziehungen innerhalb des Volkes Israel, aber auch darüber hinaus in Bezug auf den Schutz des Fremden. Wesentlich dafür ist ein funktionierendes Rechtssystem. Die Hinwendung Jesu zu den Ausgestoßenen steht in dieser Traditionslinie.

b) Gleichheit und Gleichberechtigung
Ein Ansatz dazu findet sich in den Bestimmungen des Alten Testaments zum Schutz des Fremden, der nicht unterdrückt werden soll. In Jesu Handeln kommt die Überschreitung der Grenzen des eigenen Volkes und Standes deutlich zum Ausdruck: er hebt die Samariter ins Licht, scheut sich nicht vor Zöllnern und Sündern und ist in seinem Umgang mit den Frauen zumindest unkonventionell. Die Entscheidung der urchristlichen Gemeinde, speziell des Paulus, „zu den Heiden" zu gehen, ist ein weiterer, wesentlicher Schritt. Hier hat die christliche Botschaft eine langfristige Wirkung ausgeübt. Die Überzeugung, dass in Christus die Unterscheidung von Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann und Frau (Gal 3,28) aufgehoben ist, war zwar vorerst nur eine Aussage im Hinblick auf die Beziehung des Menschen mit Gott und auf die Gemeinschaft innerhalb der christlichen Gemeinde, und sie wurde nicht auf den sozialen Bereich angewandt. Aber die Idee der Würde, die allen Menschen gleichermaßen zukommt, ist darin begründet und entwickelte sich in der Zeit der Patristik. Sie wurde schöpfungstheologisch begründet (Imago-Dei-Vorstellung) und soteriologisch vertieft (alle Menschen sind gleichermaßen zum Heil in Christus berufen). Es ist eine Würde, die jedem Menschen *als Menschen* zukommt, kraft der Beziehung, die Gott zu ihm *als einzelne Person* hat. Auf dieser theologischen Basis wird der antike Würdebegriff entscheidend uminterpretiert.[14]

[14] Würde, ein wichtiger Begriff im antiken Rom, war dort an die Stellung im Staat und das damit verbundene angemessene Verhalten gebunden. Würde hatte der politische Würden-

c) Eigentumsrechte

Sie werden in der biblischen Tradition einerseits respektiert, was sich ja im Dekalog sehr schön ausdrückt. Andererseits wird die Gefahr des Reichtums – und damit einer Verabsolutierung der egoistisch verstandenen Eigentumsrechte – vielfältig beschrieben. Die Einrichtung des Erlassjahres und das Zinsverbot sollten diesbezüglich ein Gegengewicht darstellen. Der Aufruf Jesu zum Verzicht und die Weherufe über die Reichen sind Hinweise auf die Ambivalenz des Verhältnisses von christlichem Glauben und Besitz.

d) Freiheitsrechte

Von Freiheit der Religionsausübung, der Meinungsäußerung, der Versammlung und Ähnlichem ist in der Zeit der Entstehung der christlichen Kirche nicht die Rede – es sind Konzepte der Moderne. Gewiss litten die Christen unter der religiösen Verfolgung. Aber sie kämpften nicht für die Religionsfreiheit, sondern sie litten und starben um der einen Wahrheit willen, die sie verbreiteten. Die Idee der Religionsfreiheit können wir nicht direkt mit biblischen Texten begründen. Die moderne Pluralisierung als Freiheit, das eigene Leben selbständig zu gestalten und nach Gutdünken einer anderen oder auch keiner Religion anzugehören, musste gegen die christlichen Institutionen errungen werden. Dass diese Freiheitsrechte aber dem Glauben nicht entgegenstehen, ist Thema des nächsten Abschnitts.

e) Soziale Rechte (Anspruchsrechte)

Der Arme steht bei Jesus unübersehbar im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Allerdings betreffen – wie oben gesagt – seine Predigt und sein Verhalten nicht den Anspruch der Armen auf Güter, sondern die Pflicht der Reichen zum Teilen. Formalisierte Rechtsansprüche sind eine Entwick-

---

träger, und der einfache Bürger hatte sie aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe (der Verwandtschaft oder der politischen Klientel), die aus einem System von Abhängigkeiten bestand. Die Würde des Oberen strahlte auf seine Untergebenen ab, die dadurch an ihr Teil hatten (vgl. dazu *Viktor Pöschl:* Der Begriff der Würde im antiken Rom und später, vorgetragen am 10. Mai 1969, Heidelberg 1990. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1989/3). Diese Bindung des Würdeverständnisses an die soziale Zugehörigkeit und das ihr entsprechende Verhalten wurde in der stoischen Philosophie, besonders bei Cicero, erstmals durchbrochen. Eine breitere Wirkung eines allgemein menschlichen Würdeverständnisses ist aber erst der christlichen Theologie (z. B. bei Gregor von Nyssa) zuzuschreiben. Jeder einzelne Mensch hat durch seine direkte Gottesbeziehung – und im Besonderen der Christ durch seine Christusbeziehung – Würde, nicht abgeleitet von anderen Menschen oder sozialem Stand. Auf dieser Basis bauten der Humanismus und die Aufklärung auf.

lung der Moderne, die nicht gegen den Geist des Evangeliums entstanden sind, aber auch nicht direkt in ihm wiederzufinden sind. In solchen Anspruchsrechten liegt zudem die nicht geringe Gefahr, dass sie so sehr ausgeweitet werden, bis sie entweder zu unerfüllbaren Utopien oder zu Machtkämpfen zwischen Anspruchsgruppen führen und die Idee der Menschenrechte, von denen sie ausgehen, diskreditieren.[15]

Diese wichtigen, aber doch nur partiellen Übereinstimmungen zwischen dem Inhalt der Menschenrechte und der Verkündigung des Evangeliums sollen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Menschenrechte keine Haustafel christlichen Lebensstils sind. Zu den Menschenrechten gehört nämlich auch das Recht, keiner Religion anzugehören. Sie schützen auch die Möglichkeit, das eigene Leben auf eine Weise zu führen, die dem Evangelium zumindest in Teilen widerspricht. Menschenrechte können Handlungen als legal bezeichnen, die aus christlicher Sicht unmoralisch sind. Die Unterscheidung zwischen Legalität (als Bereich der Menschenrechte) und Moralität (als Bereich der religiösen Überzeugung) ist grundlegend. Das bedeutet nicht, dass das Gesetz einem moralfreien Raum angehört. Es schützt ja zum Beispiel den Schwächeren, damit auch er Freiräume zur Gestaltung seines Lebens findet, und ist insofern ein wichtiges Instrument zur Durchsetzung moralischer Prinzipien. Aber außerhalb der Normen für ein friedliches Zusammenleben zwingt es keinen einzelnen Menschen, für sich selbst und sein persönliches Leben eine bestimmte Moral zu wählen. Mit der Unterscheidung von Legalität und Moralität ist unmittelbar auch die Trennung der Kompetenzbereiche von Staat und Kirche mitgesetzt.

4. Die Menschenrechte schützen die Freiheit des Evangeliums

Von Menschenrechten zu reden heißt, von der unwiderruflichen Tatsache auszugehen, dass wir nicht in einer weltanschaulich homogenen Gesellschaft leben, und dass darum die Entscheidung für oder gegen einen Glauben beim Einzelnen liegt. Menschenrechte schützen den Einzelnen, und

[15] Gelegentlich führen solche vermeintliche Anspruchsrechte geradezu zur Umkehrung dessen, was Menschenrechte intendieren. Ein Beispiel ist die gelegentlich erhobene Forderung, jeder habe das „Recht auf Kinder", wodurch dann zum Beispiel die ganze Breite der Fortpflanzungstechniken oder die Adoption von Kindern durch gleichgeschlechtliche Paare legitimiert werden soll. Solche Forderungen sollen legitimerweise inhaltlich diskutiert werden, aber eine Berufung auf ein Recht, ja auf Menschenrechte ist in diesem Fall verfehlt. Auf deren Grundlage gibt es Rechte der Kinder, nicht das Recht auf Kinder.

nur darin und indirekt auch die Traditionen, in denen sich diese Einzelnen (freiwillig) wiederfinden.

Die Freiheit, die durch die Menschenrechte geschützt wird, eröffnet also auch die Möglichkeit, sich gegen die Traditionen zu entscheiden, und somit auch die Möglichkeit unchristlichen Lebens. Sind sie *deshalb* aus der Sicht der Kirchen problematisch und ergänzungsbedürftig? Nein, so lautet die Überzeugung der evangelischen Kirche. Sie sind gerade auch aus christlicher Sicht zu verteidigen, weil sie letztlich auch dem Glauben zugute kommen.

4.1. Die Trennung von Kirche und Staat führt nicht zu Entchristlichung

Der Blick auf den Ort und die Zeit der Herausbildung der Menschenrechte hat bereits einen wichtigen Hinweis gegeben. Die Trennung von Staat und Kirche wurde ganz entscheidend von Menschen gefordert, die mit ihrer Religion besonders Ernst machen wollten. Eine so verstandene „Säkularisierung" des Staates ist keineswegs negativ zu beurteilen. Es bedeutet, dass der Staat eben wirklich säkular sein soll und keinen Ewigkeitswert hat. Absolute Ansprüche gehören in den Bereich der Religion und dürfen keineswegs auf die irdische Ebene übertragen werden. Säkularisierung bedeutet also die Beschränkung des Staates auf seine rein staatlichen Aufgaben und die Befreiung der Kirche zu ihrem ursprünglich geistlichen Dienst.

Diese Entwicklung bedeutet keineswegs automatisch, dass das Christliche zurückgedrängt wird. Im Gegenteil liegt in ihr eine „große Chance verborgen", wie Erich Geldbach in einem Aufsatz mit bemerkenswerten Thesen ausgedrückt hat. Jedenfalls sei in den USA mit ihrer klaren Trennung von Kirche und Staat eine unverminderte Kraft der christlichen Kirchen zu erkennen, während in manchen Ländern Europas mit ihrer lange Zeit allzu engen Verbindung von Thron und Altar massive Gegenreaktionen in Form von spöttischem Antiklerikalismus, militantem Atheismus oder materialistischer Indifferenz gegenüber dem Religiösen festzustellen sind.[16]

[16] „Bei genauem Hinsehen ist diese Art der Propaganda zwar anti-christlich, aber eigentlich gegen die ‚unheilige' Allianz der Kirche mit dem die Freiheit nicht fördernden Staat gerichtet." (*Erich Geldbach:* Säkularisierung und ökonomische Ökumene, in: Ökumenische Rundschau 57 (2008), 289–302, Zitat 294). Geldbach ist überzeugt, „dass gerade die Ausübung weltlicher Gewalt durch die Geistlichkeit oder auch die Ausübung geistlicher Gewalt durch weltliche Herrscher das Evangelium erheblich verdunkelt haben" (291).

4.2. Freiheit zugunsten des Glaubens

Die Freiheit, von der die Menschenrechte sprechen, ist nicht die Freiheit des Evangeliums – so wurde oben festgestellt. Sie ist aber der notwendige Vorraum, in dem christliche Freiheit gedeihen kann.

Jesus hat zu seiner Zeit viele Menschen berufen – aber nicht alle haben auf seinen Ruf geantwortet. Glauben ist immer eine zutiefst persönliche Sache. Menschen werden herausgerufen, gerade auch aus ihrer Kultur und Familie, um Jesus zu folgen. Das ist die Art und Weise, wie die Christen in den ersten drei Jahrhunderten ihren Glauben gefunden und gelebt haben, und so hat er sich verbreitet. Diese persönliche Dimension darf nicht dadurch verdunkelt werden, dass sich ein Staat oder eine Gesellschaft der Illusion hingibt, an sich christlich zu sein: durch seine Traditionen, durch seine Lippenbekenntnisse, durch die institutionelle Verflechtung von Kirche und Staat. An den Menschenrechten festhalten und damit auch an der Möglichkeit, sich gegen Christus zu entscheiden, ohne gesellschaftliche Nachteile zu erfahren, eröffnet eben auch dem Glauben seine wahre, persönliche Dimension der Entscheidung zu Nachfolge und Hingabe. Die Bindung an die Gemeinschaft und Verantwortung für den Nächsten, zu der sich der Glaubende entscheidet, kommt nicht aus gesellschaftlichem Zwang, sondern aus dem Hören auf den Ruf Christi.[17]

4.3. Die Kirche vor Instrumentalisierung schützen

In der engen Verbindung von Kirche und Staat ist die Gefahr groß, dass die Vorteile vor allem auf Seiten des Staates liegen, der seine Macht religiös begründen und erhalten will. Europa kennt eine lange Geschichte dieser Vereinnahmung, und die westeuropäischen Kirchen haben diese Gefahr langsam erkennen gelernt. Sie sollen sich nicht dadurch verlocken lassen, dass der Staat mithilft, bestimmte moralische Vorstellungen, die dem christlichen Glauben entsprechen, durchzusetzen. Eine Kooperation kann opportun sein oder nicht, und dies muss im Einzelfall entschieden werden. Aber

[17] So auch Tine Stein in ihrer Untersuchung über die religiösen Wurzeln des modernen Staates: Die Trennung von Staat und Kirche schütze die Freiheit des Evangeliums, „... denn die Wahrheit der Offenbarung verlangt, dass der Mensch sich in Freiheit zu ihr bekennen möge, was die Möglichkeit einschließt, zu Gott nein sagen zu können" (*T. Stein,* Himmlische Quellen [s. Anm. 12], 8). Für Stein ist darum auch aus christlicher Perspektive die weltanschauliche Neutralität des Staates unhintergehbar, was – wie sie in ihrem Buch darlegt – keineswegs bedeutet, dass sich die Christen nicht als solche, mit ihren religiösen Überzeugungen, in das politiktheoretische Denken einbringen sollen.

sie darf nie dazu führen zu meinen, dass sich christliche Werte staatlich durchsetzen lassen – weil sie sich sonst sehr leicht in ihr Gegenteil verkehren, nämlich in eine gesetzliche Religion, die die Menschen nicht zu Christus führt.

5. Die Menschenrechte, garantiert durch einen weltanschaulich neutralen Staat, sind eine höchst kostbare, verwundbare und für das friedliche Zusammenleben der Völker unverzichtbare Einrichtung

Die Geltung der Menschenrechte darf nicht durch Berufung auf so genannte höhere geistliche Werte relativiert werden. Eine solche Relativierung wäre der Anspruch einer bestimmten religiösen Institution, die Deutungshoheit in einem Staat zu haben. Dies aber kann zu nichts anderem als zu einem *clash of civilizations* führen, zu einem reinen Machtkampf zwischen unterschiedlichen religiösen oder anderen weltanschaulichen Ansprüchen. Und dieser Kampf wurde und wird leider allzu oft blutig ausgetragen.

Aus diesem Grund sind einige Aussagen im Dokument der Russisch-Orthodoxen Kirche aus dem Jahr 2008 kritisch zu sehen.[18] Wenn es dort heißt, dass die Menschenrechte der Offenbarung nicht widersprechen dürfen und dass die religiösen Traditionen den Menschenrechten übergeordnet sind (III.2.), dann ist das der Versuch einer Vermischung von Ebenen und Kompetenzen, der gefährlich ist – und zwar für die Verkündigung der Kirche wie für das friedliche Zusammenleben im pluralistischen Staat. Man untergräbt mit solchen Aussagen die gemeinsame Basis, auf der unterschiedliche Kulturen und Religionen heute das Zusammenleben zu gestalten versuchen. Damit öffnet man anderen Ansprüchen Tür und Tor.

Wenn christliche Kirchen so argumentieren, dann gibt es nämlich keine argumentative Basis mehr, um gegenüber gewissen Minderheiten innerhalb des Islams durchzusetzen, dass auch Mädchen zur Schule gehen dürfen und dass Frauen nicht geschlagen werden dürfen (weil dies auch mit religiösen Traditionen begründet wird, die dann den Anspruch auf Überordnung haben); oder gewissen traditionellen Stammeskulturen Afrikas klarzumachen, dass die Beschneidung von Mädchen nicht angeht, so sehr das in

[18] *Rudolf Uertz / Lars Peter Schmidt* (Hg.): Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte. Veröffentlicht in deutscher Sprache durch das Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung in Moskau, 2008.

deren religiösen Überlieferungen verwurzelt ist. Im Namen der Religion, die ja höher sei als die weltlichen Regeln, kann dann alles gefordert werden. Einen solchen argumentativen Dammbruch können wir nicht wollen – auch die orthodoxe Kirche kann das nicht wollen.

So schließe ich mit dem Satz eines baptistischen Theologen: „Christen behaupten nicht, dass die Menschenrechte Gottes Offenbarung seien. Aber sie sagen, dass die Menschenrechte zum Wirken der göttlichen Vorsehung gehören, um das menschliche Leben menschlich zu machen und zu bewahren."[19]

[19] Im Original: „Christians do not claim that human rights are God's revelation. They do suggest, however, that human rights are part of the providential working of God to make and keep human life human." (*Thorwald Lorenzen:* Towards a Theology of Human Rights. In: Review and Expositor 97 (2000), 61).



Menschenrechte und Islam[1]

VON HAMIDEH MOHAGHEGHI[2]

Der Erklärung der Menschenrechte gehen zahlreiche ausformulierte Grundsätze, Vereinbarungen und Gesetze über Bürgerrechte voraus. In vielen alten Gesellschaften und Kulturen gab es Aspekte des Schutzes von Menschen. Bereits für Aristoteles (384–324 v. Chr.) und Platon (428–348 v. Chr.) war das natürliche Recht, das sich aus dem Wesen des Menschen ergibt, Maßstab für eine politische Ordnung, die die Freiheiten der Menschen zu gewähren hatte. 1789 hatte Lafayette bei der französischen Nationalversammlung die Aufstellung eines „Kodex der Menschenrechte" beantragt.[3] In den Artikeln 1 und 2 dieses Gesetzes wird das Recht auf Freiheit, Eigentum sowie das Recht auf die Sicherheit und den Widerstand gegen willkürliche „Bedrückung"[4] formuliert. Der Artikel 1 widerspiegelt den naturrechtlichen Gedanken: „Der Mensch wird frei und gleich an Rechten geboren und bleibt es." Im Artikel 2 wird als Ziel aller politischen Gesellschaften die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen erklärt.

Im Mittelalter war die politische und geistige Geschichte des Abendlandes entschieden von zwei Gewalten geprägt: der priesterlichen und der weltlichen Gewalt. Sie standen zeitweise gleichberechtigt oder über- bzw.

---

[1] Gekürzter Beitrag aus: Internationaler Schutz der Menschenrechte – Stand und Perspektive im 21. Jahrhundert, *Sven Bernhard Gareis, Gunter Geiger* (Hgg.), Verlag Barbara Budrich, Leverkusen Opladen 2009, 161–178.

[2] Hamideh Mohagheghi ist Mitbegründerin des islamischen Frauennetzwerkes Huda, Vorsitzende der Muslimischen Akademie in Deutschland und Lehrbeauftragte für Islamische Theologie an der Universität Paderborn.

[3] Vgl. *Fritz Hartung / Gerhard Commichau:* Die Entwicklung der Menschen und Bürgerrechte – von 1776 bis zur Gegenwart, Göttingen 1972, 10.

[4] Vgl. ebd.

untergeordnet gegenüber. Das Recht stand über allen herrschenden Gewalten, auch der Herrscher war verpflichtet sich dem Recht – priesterlich oder weltlich – unterzuordnen. Der Untertan war dem Herrn zu Treue und Hilfe verpflichtet, verfügte aber über ein Widerstandsrecht, wenn der Herr sein Versprechen nicht einhielt. Dieses Recht wurde durch kirchliche Theorien gewandelt, die jeden Herrscher als einen Beauftragten Gottes bezeichneten, der an das göttliche und natürliche Recht gebunden war.[5]

Die drei Freiheiten – Freiheit des Eigentums, der Person und des Lebens – sind in der Menschheitsgeschichte die Grundlage jeder gerechten Herrschaft.[6] Der Mensch ist frei geboren und darf in keiner Weise gezwungen werden, etwas zu tun, was er nicht will. Dieser Grundsatz ist auch eine ausdrückliche Aufforderung in einer Überlieferung von Imam Ali: „Der Mensch soll sich nicht den anderen unterwerfen, weil Gott ihn frei erschaffen hat."[7]

Die Freiheit ist die Grundlage der menschlichen Handlungen, für die er sich verantworten muss.

Die Menschenrechte formulieren die Rechte und Freiheiten der Menschen, die für die individuelle Gestaltung des Lebens unverzichtbar sind. „Menschenrechte gründen in der Natur des Menschen und in seiner unverwechselbaren Würde. Sie sind dementsprechend zunächst moralische Rechte,"[8] meint Maurice Cranston in seiner Studie „What are human rights?"

Die Würde der Menschen ist von Gott gegeben und unantastbar, dieser Maxime liegt die islamische Anthropologie zugrunde, die aus dem Qur'an und den Überlieferungen zu erschließen ist.

Freiheiten und Rechte im Qur'an

Es ist offensichtlich, dass Menschenrechte in ihrer heutigen Abfassung im europäischen Kontext nicht im Qur'an zu finden sind. Jedoch werden aus dem Qur'an einige natürliche und unveräußerliche – von Gott festgelegte Freiheiten – abgeleitet. Diese Freiheiten und Rechte sind im Kontext des Rechtsverständnisses des siebten Jahrhunderts und des Islam zu verste-

---

[5] Vgl. *Gerhard Östreich:* Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss, Berlin 1978, 22.

[6] Ebd., 24.

[7] Vgl. *George Jordaq:* Übersetzung in persisch v. ÝAtÁ Muhammad SardÁr Nia, Ali wa Hoquqe bašar (= Ali und Menschenrechte), Tehran 1969, 198.

[8] Zit. *Ludger Kühnhardt:* Die Universalität der Menschenrechte, Bonn 1991, 24.

hen, in dem göttliche Bestimmungen eine zentrale Rolle für die gesellschaftlichen Regelungen haben. Die im Islam erwähnten Freiheiten der Menschen werden durch den Willen und die Gesetzmäßigkeiten Gottes eingeschränkt. Die Freiheit ist nicht grenzenlos, jeder kann nicht beliebig alles machen, was er will. Die anerkannte Freiheit im Islam berücksichtigt die göttlichen Bestimmungen, die Rechte der anderen und die moralischen Prinzipien, zugleich ist Freiheit eine existentielle Voraussetzung für das Tun. In einer Überlieferung von Imam Husein wird die Bedeutung der Freiheit, unabhängig vom Glauben, grundlegend für menschliches Dasein dargelegt: „Wenn ihr auch nicht glaubt und auch keine Furcht vor Gottes Gericht habt, seid in dieser Welt freidenkende und freihandelnde Menschen!“[9] Der Mensch muss die Konsequenz seines Tuns im Vorfeld überlegen, die moralische Vertretbarkeit überprüfen und sich bewusst sein, was er mit seinen Handlungen bewirkt. Das wesentliche Ziel der Religion ist es, die Menschen zu befähigen, durch Gehorchen auf die göttlichen Imperative das Gefühl für das Gute zu verinnerlichen und dies zum obersten Gesetz ihrer Handlungen zu machen.

Im islamischen Rechtsverständnis sind Rechte mit Pflichten verbunden, die der Mensch gegenüber Gott, den Mitmenschen und der Schöpfung hat. Das Wohl der Gemeinschaft ist das Ziel, die individuellen Rechte sind zu respektieren und zu gewähren, sofern sie das wesentliche Ziel nicht gefährden.

Die qur'anischen Aussagen gelten als normative, unveränderbare Grundsätze für Regelungen zur Behebung der sozialen Missstände, sie zu befolgen, gilt als Gehorsam Gott gegenüber. Alle Entscheidungen, Vereinbarungen und Gesetze, die von Menschen getroffen und erlassen werden, dürfen diesen Grundsätzen nicht widersprechen. In der Regel gibt es keine Unterscheidung zwischen Normen und Werten, die Grundlage des Rechts sind Gerechtigkeit und Moral, wie der Islam sie versteht. Auch den Menschenrechten, die aus der islamischen Lehre abgeleitet werden, liegen diese beiden Komponenten zugrunde.

Nach vierzehn Jahrhunderten islamischer Geschichte ist es notwendig zu überprüfen, was der Islam tatsächlich unter Moral und Gerechtigkeit versteht. Die heutigen Moralvorstellungen in den muslimisch geprägten Gesellschaften sind gravierend vermengt mit den regionalen, kulturellen und traditionellen Normen und Gewohnheiten, die in mancher Hinsicht

[9] Muhammad Taqi Dj'afari, Payame khirad (= Die Botschaft der Vernunft), Tehran 1998, 120.

gravierende Abweichungen von prinzipiellen islamischen Vorstellungen vorweisen. Das islamische Moralkonzept beinhaltet, wenn man sich auf den Qur'an bezieht, eher überzeitliche ethische Werte, die wesentlich für ein sinnerfülltes Leben sind. Die Begriffe *ahlāq* (= Sittlichkeit, Moral) und *adab* (= gutes Benehmen) kommen nicht im Qur'an selbst vor, wenngleich eine Reihe von vornehmen Charaktereigenschaften sowie ethischen Prinzipien wie Barmherzigkeit, Liebe, Großzügigkeit, Mildtätigkeit, Demut und Solidarität mit Bedürftigen wiederholt als von Gott anerkannte Handlungsgrundlagen erwähnt sind. In allen Ausführungen kommt es auf das Wirken des Guten an. Der Mensch ist nicht eingezwängt in starren Geboten und Verboten, er ist aufgefordert nachzudenken und abzuwägen, was er durch seine Taten bewirkt.

An dieser Stelle sind einige wesentliche Rechte aus islamischer Sicht zu erwähnen, um zu verdeutlichen, dass die Anerkennung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte nicht ein Widerspruch zu den islamischen Grundprinzipien bedeutet.

Ein wesentliches Recht ist, dass der Mensch Träger einer **unveräußerlichen Würde** ist. *Gewiss, Wir verliehen den Kindern Adams Würde; und wir trugen sie über Land und Meer, und Wir versorgten sie mit guten Dingen und wir zeichneten sie vor vielen von denen, die Wir erschaffen haben, aus.* (Sure 17, 70)

Der Mensch begeht zwar Fehler, handelt falsch und verfehlt seinen Rang in der Schöpfung durch seine Handlungsweise, dadurch verliert er aber nicht seine Würde. Als Gott den Engeln ankündigte, dass Er den Menschen erschaffen will, haben sie ihn gefragt: „Willst Du auf der Erde jemanden einsetzen, der Unheil stiftet und Blut vergießt?" (Sure 2, 30) Die Antwort Gottes „Ich weiß, was ihr nicht wisst" wird interpretiert, dass Gott den Menschen zutraut, dass er trotz seiner Verfehlungen das Potenzial zum Guten hat und sich bemüht, das Gute zu bewirken.[10] Auch wenn der Mensch sich Schlechtigkeiten ergibt, verliert er seine Würde nicht, denn die Hoffnung auf Abkehr und sich zu bessern begleitet den Menschen fortwährend.

Die **Gleichwertigkeit der Menschen** wird auf den Vers 1 in Sure 4 zurückgeführt, in dem die Erschaffung der Menschen aus einem einzigen Wesen erwähnt ist. Mann und Frau, Menschen aus verschiedenen Ethnien

[10] Muhammad Ghazai, Übersetzt in persisch: Baqir Musawi, *Huquqe bashar – mughayese ta`alime islam bamanshure melale muttahed* (= Menschenrechte – Vergleich zwischen islamischer Lehre und Erklärung der Menschenrechte), Tehran 1967, 12.

und mit unterschiedlichen Hautfarben haben den gleichen Ursprung, und aus diesem Grund haben alle einen gleichen Rang bei Gott. Die äußerlichen Unterschiede sind im Willen Gottes und Seiner Zielsetzung für die Schöpfung begründet und dürfen nicht aufgrund menschlicher Vorstellungen und Absichten Sonderrechte und Privilegien veranlassen. *Ihr Menschen! Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen und zu Völker und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt. Der Angesehenste von euch bei Gott, ist der der am meisten Ehrfurcht vor Gott hat. Gott weiß Bescheid und hat Kenntnis von allem.* (Sure 49, 13) Die Unterschiede sollen Neugier erwecken und zu Dialog und gegenseitigem Kennen lernen führen. Vor Gott kann derjenige sich auszeichnen, der durch seine Handlungsweise Gutes bewirkt und den anderen und der Schöpfung Nutzen bringt. Hier wird verdeutlicht, dass „Ehrfurcht vor Gott" die Menschen nicht in Fatalismus und Untätigkeit versetzen soll. „Ehrfurcht vor Gott" bedeutet, in Verantwortung vor Gott und in Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit zu handeln. Die Handlungen müssen Gutes für die Menschen, für die Gemeinschaft und für die Schöpfung bewirken.

Die Unterschiede in Farben und Sprachen werden als Zeichen Gottes genannt (vgl. Sure 30, 19–24). Zeichen beweisen, dass es einen Gott gibt, der alles in bester Form und in Weisheit erschaffen hat. Zeichen sind alles, was man sehen, fühlen, denken und erleben mag, sie müssen erkannt werden. Von Menschen wird verlangt, aufmerksam zu beobachten, zu achten und anzuerkennen. Der Prophet Muhammad ernannte – entgegen Widerstand und Empörung – einen farbigen Sklaven zum ersten Gebetsrufer (*Muazin*) in Medina. Ein Mann, der nach den bestehenden Wertigkeiten damaliger Zeit zwei Merkmale – Sklave und Farbiger – hatte, die Abneigung und Verachtung bewirkten. Mit diesem Akt demonstrierte Prophet Muhammad die praktische Umsetzung der Achtung und Anerkennung aller Menschen und ihre Gleichwertigkeit bei Gott.

Die **Freiheit des Denkens und der Meinungsäußerung** wird aus zahlreichen Versen im Qur'an abgeleitet, die die Menschen zum Nachdenken auffordern. Die Bedeutung dieser Aussagen wird als Pflicht zum Denken eingestuft. Wenn Denken Pflicht ist, muss auch die Möglichkeit bestehen, die Gedanken zu äußern, sie zu debattieren und zu entfalten und entwickeln zu können. Diese Schlussfolgerung der qur'anischen Aufforderung – Diskussion und Meinungsaustausch – war in frühislamischer Zeit ein wesentlicher Grund für die Entstehung der islamischen Richtungen. *Gott hat von*

sich aus alles, was in den Himmeln und was auf der Erde ist, in euren Dienst gestellt. Darin liegen Zeichen für Leute, die nachdenken. (Sure 45, 13) Der Islam lässt die Grenzen des Denkens und der wissenschaftlichen Forschungen offen und vertraut dem innerlichen Drang der Menschen nach Wissen und Forschen.[11]

Die Aussagen im Qur'an über **Religionsfreiheit** sind ambivalent. Es gibt Verse, die prinzipiell die freie Entscheidung für den Glauben für erforderlich erklären: *Und sprich: „Es ist die Wahrheit von eurem Schöpfer und Versorger. Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge verleugnen. Wir haben denen, die Unrecht tun, ein Feuer bereitet, dessen Zeltdecke sie umschließt."* (Sure 18, 29) Nachdem der Prophet Muhammad bei manchen Mekkanern kein Gehör für seine Botschaft fand, sollte er zu ihnen sagen: *„Ich verehre nicht, was ihr verehrt, auch ihr verehrt nicht, was ich verehre. Weder werde ich verehren, was ihr verehrt, noch werdet ihr verehren, was ich verehre, euch eure Religion, mir meine Religion."* (Sure 109, 2–6) Die Gelehrten beziehen sich darüberhinaus auf den Vers 255 in Sure 2 – *es kann keinen Zwang im Glauben geben* – und leiten davon ab, dass der wahre Glaube nur freiwillig durch Erkenntnis in Herzen und Verstehen durch Vernunft entstehen kann. Der Glaube ist die innere Einstellung und basiert auf individuellen Erfahrungen und kann nicht von außen erzwungen werden. Selbst der Prophet Muhammad ist ermahnt, nicht zum Glauben zu drängen: *Wir haben dich nicht zum Hüter über sie gemacht, und du bist nicht als Sachwalter über sie eingesetzt.* (Sure 6, 107) Gleichwohl gibt es andere Aussagen, die als Legitimation für Zwang als Mittel zur Umkehr zum Glauben gedeutet werden können. *Wer eine andere Lebensweise als den Islam (= Gottergebenheit) sucht, von dem wird es nicht angenommen werden. Und im Jenseits gehört er zu den Verlierern.* (Sure 3, 85) Mit diesem Vers kann dem Islam eine exklusivistische Position zugeschrieben werden, die die anderen Lebensweisen nicht akzeptieren oder sogar dulden kann. Um diese beim ersten Blick widersprüchliche Aussagen im Qur'an zu verstehen, bedarf es umfassende Kenntnis über die Strukturen des Qur'an, den historischen Kontext der Zeit der Offenbarung, die Methodologie der Auslegung sowie die gesamte islamische Philosophie. Betrachtet man diese Verse unter diesen elementaren Aspekten, sind die Verse, die die Freiheit zur Wahl der Religion begründen als *Grundsatzverse* einzustufen und die anderen Verse als Darlegung der bestehenden Situation in der Zeit der Offenbarung.

[11] Ebd., 102.

Die Religionsfreiheit in der Verlautbarung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist in Folge der Zwänge, Verbote und Untersagungen der menschlichen Mündigkeit, seinen Glauben selbst zu wählen und ihn zu leben, entstanden. Es ist ein Grundsatz, der nicht im Widerspruch zur islamischen Lehre steht und Anerkennung und Gewährung fordert.

Die Religionsfreiheit in der modernen Auffassung umfasst auch die Freiheit zu Wahl und Wechsel der Religion. Dem Islam wird unterstellt, dass er seinem Wesen nach nicht zustimmen kann, weil er den alleinigen Anspruch auf Wahrheit erhebt. Diese Wahrnehmung bedarf der Erklärung wie zum einen „der alleinige Anspruch auf Wahrheit" aus islamischer Sicht zu verstehen ist und zum anderen in welchem Umfeld die als problematisch angesehenen Überlieferungen entstanden sind, die „das Verlassen des Islam" für unzulässig erklären. Schließlich ist zu überprüfen wie weit der im Strafrecht vorhandene Artikel über *irtidād* (= Abkehr vom Glauben) in einigen muslimisch geprägten Staaten zu betrachten ist.

Die Anhänger jeder Religion, insbesondere die monotheistischen Religionen erheben den Anspruch, im Besitz der alleinigen Wahrheit zu sein, auch wenn es in der Religion weniger um Wahrheit geht als das Anbieten einer Lebensweise, die den Menschen zum Glück führen soll. Wenn dieser Anspruch nicht Herabsetzung, Ablehnung und Bekämpfung anderer Menschen und ihrer Religion beinhaltet, ist er eine legitime Überzeugung jedes Einzelnen, im eigenen Glauben festzustehen und nach seinen Anweisungen zu leben. Diese Überzeugung darf nicht dahin führen, den Glauben und die Lebensweisen der anderen abzuwerten und zu diffamieren.

Die vielfältigen Wege zu Gott sind gottgewollt, sie sind verschiedene Spuren, die zu einem Ziel führen: *Wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Er lässt irregehen, wer sich auf diesen Weg begibt, und leitet recht, wen er will und ihr werdet das zu verantworten haben, was ihr zu tun pflegtet.* (Sure 16, 93) Die Schöpfung beruht auf Vielfältigkeit und Unterschiede, die alle eine Einheit bilden und sich zu einem gemeinsamen Ursprung hin bewegen, *Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren* (Sure 3, 48)

Das Töten der Apostaten in einer zweifelhaften Überlieferung wird gedeutet als seinerzeit übliche Strafe für Verrat. In der frühislamischen Zeit soll es Menschen gegeben haben, die durch ständigen Wechsel des Glaubens sich den feindlichen Gemeinschaften angeschlossen haben. Der Grund ihres Glaubenswechsels sollte die Schwächung der Muslime gewesen sein. Dieses Verhalten galt dann als Tatbestand „Verrat", der den Frieden in der

Gemeinschaft gefährdete und deshalb die höchste Strafe verdiente. Außerdem war die Religionsfreiheit, wie sie heute als Grundrecht verstanden wird, im siebten Jahrhundert nicht vorzufinden.

Es ist in der Tat ein durchgreifender Verstoß gegen ein anerkanntes Recht der Menschen auf eigene religiöse und weltanschauliche Überzeugung, wenn heute einige so genannte „islamische Staaten" den Glaubenswechsel als Straftat deklarieren und ihn mit der höchsten Strafe belegen.

Ein weiteres Recht, das aus den islamischen Quellen abzuleiten ist, ist das **Recht auf Auswanderung und Asyl.** Die Grundlage dafür wird der Vers 74 in Sure 8 genannt: *Und diejenigen, die glauben und auswandern und sich auf dem Weg Gottes einsetzen, und diejenigen, die sie unterbringen und unterstützen, das sind die wahren Gläubigen. Bestimmt ist für sie Vergebung und ein trefflicher Unterhalt.* Diese Würdigung der Auswanderer und ihrer Unterstützer gilt zuerst den Menschen, die zur Zeit des Propheten Muhammad aus Mekka nach Medina ausgewandert sind und dort die solidarische Aufnahme erfahren haben. Den Menschen soll gewährt sein, den Lebens- und Wirkungsort zu wechseln und dort zu leben, wo sie Sicherheit, Freiheit und ein menschenwürdiges Leben führen können. Die Staaten unter muslimischer Herrschaft sind verpflichtet, Asylanten und ihren Familien Sicherheit und Existenzmöglichkeit zu gewähren.[12] Alles, was der Mensch besitzt, ist Gabe Gottes, darin liegt von vornherein ein Pflichtteil zur Abgabe an Bedürftige, Auswanderer, Kranke und Menschen, die sich nicht versorgen können. (Vgl. Sure 2, 177) „Da Gott der Leihgeber der Güter ist, müssen diese auch nach dessen Vorstellung und Geboten verwendet werden. Hierzu gehören zum Beispiel die verbindliche Abgabe an wirtschaftlich schlechter Gestellte oder das Verhindern gesellschaftlicher Krankheiten und Missstände, die durch unbedachten Mitteleinsatz entstehen können. Der Umgang mit ‚Materie' kann also keinesfalls unter rein ökonomischen Gesichtspunkten, losgelöst von Werten, Moral oder religiösem Bekenntnis gesehen werden."[13] Da Asyl ein Menschenrecht ist, darf das Verfahren zur Aufnahme und das Ermöglichen eines vertretbaren Lebens in Würde nicht nur unter ökonomischen Aspekten stehen.

Mit Beginn des Lebens auf der Erde gehörte zum menschlichen Leben die Arbeit, um bestehen zu bleiben und sich versorgen zu können. *Und Wir*

[12] Vgl. Šahid Muhammad Shuhrabi, *huquq wa siasat dar Qur'an* (= Recht und Politik im Qur'an), Qom 1998, 18ff.

[13] *Hatem Imran:* Das islamische Wirtschaftsrecht – Normen und Prinzipien eines alternativen Wirtschaftssystems, Bremen 2006, 29.

haben euch auf der Erde eine feste Stellung gegeben, und Wir haben für euch auf ihr Unterhaltsmöglichkeiten bereitet. Ihr seid aber wenig dankbar. (Sure 7, 10) Nach einer Überlieferung vom Propheten Muhammad ist „Arbeiten in erlaubten Branchen Pflicht für jeden Muslim." Jener, der seinen Lebensunterhalt verdient und seine Familie versorgt, dient Gott. Dies wird als Gottesdienst und Befolgung der prophetischen Lebensweise bezeichnet, denn alle Propheten haben selbst ihren Lebensunterhalt durch Arbeit verdient.[14]

Jeder Mensch hat das **Recht auf Arbeit,** die ihm ermöglicht, sich und seine Familie auf erlaubte Weise zu versorgen. Er hat die Freiheit, den Beruf auszuwählen und das Recht auf befriedigende Arbeitsbedingungen und angemessenen Lohn. In der islamischen Arbeitsethik gibt es Bereiche, die zu unerlaubten Tätigkeiten gehören. Handel mit trügerischen Mitteln, um den Gewinn zu erhöhen, Handel mit verbotenen Lebensmitteln wie Alkohol und moralisch verwerflichen Gegenständen sowie übermäßige Gewinnanteile gehören u. a. zu den verbotenen Handelsbereichen.

Auch die Beziehung zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber, die gegenseitigen Verpflichtungen und Rechte sind Gegenstand einiger Überlieferungen, die neben Effektivität auch gerechte Arbeitsverhältnisse als Ziel haben.

Aus den islamischen Quellen können ebenfalls weitere Freiheiten und Rechte wie das Recht auf Bildung für Mann und Frau, das Recht auf freie Wahl des Ehepartners sowie Ehepartnerin, das Recht auf Versorgung und Solidarität, das Recht auf Erziehung sowie das Recht auf einen angemessenen und würdevollen Lebensstandard abgeleitet werden.

Die Darstellung einiger Rechte der Menschen aus islamischer Sicht sollte exemplarisch darstellen, wie diese Rechte im Islam begründet und bewertet werden.

Die Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen den Kulturen und Religionen

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ist in Folge von verheerenden Ungerechtigkeiten und menschlichen Grausamkeiten in Europa entwickelt und manifestiert und erwachsen aus dem Zusammenschluss

[14] Vgl. Muhammad Ghazai, Übersetzt in Persisch: Baqir Musawi, *Huquqe bashar – mughayese ta`alime islam bamanshure melale muttahed* (= Menschenrechte – Vergleich zwischen islamischer Lehre und Erklärung der Menschenrechte), Tehran 1967, 241.

unterschiedlicher Ideen und Geschichtserfahrungen. Die dort erwähnten Menschenrechte sind zwar weder juristisch bindend für die Unterzeichnerstaaten noch gibt es eine über den Staaten stehende Gewalt, die deren Einhaltung durchsetzen kann, gleichwohl haben sie moralisch und politisch ein großes Gewicht.

Das Verfassen der Konventionen war notwendig, um die Verletzung der Menschenrechte völkerrechtlich anklagen zu können. Dennoch gibt es weiterhin massive Menschenrechtsverletzung auch sechzig Jahre nach der Erklärung der Menschenrechte. Es bedarf eines intensiven Dialogs und Zusammenwirkens verschiedener Akteure, um diese missliche Situation beheben zu können.

Die Universalität der Menschenrechte wurde nicht ohne Vorbehalt von allen Staaten akzeptiert. Diese Einstellung hat z. B. die Organisation der islamischen Konferenz im Jahr 1981 veranlasst, eine „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam – Kairoer Erklärung" zu verfassen. Als Grund zur Entstehung dieser Erklärung wurde von den Verantwortlichen die fehlende Einbeziehung des kulturellen und religiösen Bezugs der nichtwestlichen Länder in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte genannt. Die Kairoer Erklärung unterscheidet sich von der Aufzählung der Menschenrechte kaum von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Ein wesentlicher Unterschied ist, dass die Präambel der Kairoer Erklärung eher ein Glaubensbekenntnis ist und somit nur als eine innerislamische Vereinbarung gesehen werden kann, die die anderen Kulturen und Religionen ausschließt.

Die mehrfache Verwendung des Begriffes Scharia stellt ein grundlegendes Problem dar. Scharia ist kein verfasstes und einheitliches Recht, und daher nicht eindeutig, was mit diesem Begriff im Zusammenhang mit Menschenrechten gemeint sein kann. Im Artikel 4 heißt es „Jeder hat das Recht darauf, sich in seiner Angelegenheit an die Schari'a zu wenden, und darauf, dass er nur nach der Schari'a beurteilt wird: ‚und wenn ihr über eine Sache urteilt, dann bringt sie vor Gott und den Gesandten' (Qur'an 4, 59) ‚Entscheidet zwischen ihnen nach dem, was Gott (dir) herab gesandt hat und folge nicht ihren Neigungen!' (Qur'an 5,49)" Es ist notwendig zu klären, ob hier der Qur'an und die Tradition des Propheten Muhammad gemeint sind, die Wort für Wort als verbindlich zu betrachten sind. Wenn diese beiden Quellen des islamischen Rechts ohne Auslegung unter Beachtung der aktuellen zeitlichen und örtlichen Umstände betrachtet werden, beinhalten sie Aussagen, die nicht mit dem heutigen Menschenrechtsverständnis zu vereinbaren

sind; nur der hermeneutische Zugang kann sie klären und entsprechend deuten. Ebenso heißt es im Artikel 4 „Niemand kann einen Muslim zwingen, einem Befehl, der der Schari'a widerspricht, zu gehorchen." Welche Konsequenz diese Aussage für die Akzeptanz der bestehenden Rechtssysteme hat, hängt von der Auslegung des Begriffs Schari'a ab. Auch das Recht auf Gleichheit im Artikel 3 wird auf die Schari'a bezogen: „Alle Menschen sind vor der Schari'a gleich." In der Erklärung ist zwar die Gleichheit der Menschen mit unterschiedlichen Ethnien und Hautfarben erwähnt, nicht aber explizit die Gleichheit von Mann und Frau, die ein elementares Grund- und Menschenrecht ist.

Die Frage bleibt offen, ob aufgrund der kulturellen und religiösen Besonderheiten die Menschenrechte unterschiedlich definiert werden können. Die Gefahr besteht, dass dadurch auch die natürlichen und unveräußerlichen Rechte der Menschen relativiert und ausgehöhlt werden. Es ist eine essentielle Verantwortung aller Menschen zu verhindern, dass die Verantwortlichen, Kraft ihrer Macht, die Menschen aufgrund ihrer Ethnien, Religion, Hautfarbe und ihres Geschlechts in Kategorien teilen, die jeweils mehr bzw. weniger Rechte haben. Die Menschenrechte sind unteilbar und unentbehrlich und dürfen nicht durch Definitionen ihre Klarheit und Wirkung verlieren. Die Menschlichkeit und Gerechtigkeit sind die Grundlage, und diese beiden Komponenten bilden die Fundamente aller Religionen und Weltanschauungen.

Resümee

Verderbt die Welt nicht, nachdem sie fein geordnet ist! (Sure 7, 56) Dieser Qur'anvers kann als Aufforderung, geradezu als Befehl gesehen werden, sich für die Besserung und Heilung der Welt einzusetzen; das ist das höchste Gebot für die menschlichen Handlungen. Der Begriff *Tawakkul* (= Gottvertrauen) ist zentral in der islamischen Lehre und ist eine Lebenseinstellung und Lebensphilosophie insbesondere in den schwierigen Situationen; das bedeutet aber nicht, dass kein Raum für die menschlichen Aktivitäten besteht. Im Gegenteil, der Islam erwartet vom Menschen Handlung und Leistung. Handlungen geschehen aus einem Grund heraus, die Gründe für gute Handlungen können moralische, religiöse oder humanistische sein oder auch eine Vermengung von allen drei Bezügen.

Die Begründung für sinnvolles und dienliches Handeln sollte nicht im Vordergrund stehen, sondern die Wirkung des Handelns. Die Allgemeine

Erklärung der Menschenrechte hat bewirkt, dass die Ungerechtigkeiten und Verbrechen gegen Menschlichkeit offen diskutiert und sanktioniert werden. Dadurch ist das Bewusstsein für die Rechte der Menschen gewachsen, und es ist nicht mehr möglich, die Missstände und das menschliche Elend ohne weiteres in den Hintergrund zu verdrängen. Die öffentlichen Bekanntmachungen und Diskussionen bewirken, dass die Menschen anklagen, wenn ihre rechtmäßigen Freiheiten eingeschränkt werden. Mit Menschenrechten müssen auch Grundbedürfnisse und Pflichten der Menschen diskutiert und dargelegt werden. Die Freiheit des Einzelnen kann nicht bedeuten, dass er beliebig und ohne Rücksichtnahme das tut, wozu er Lust hat. In den Debatten und Entscheidungen müssen die unterschiedlichen Kulturen, Religionen und Weltanschauungen teilhaben und ihre Belange darstellen dürfen. In einer globalen Welt können die Entscheidungen nicht einseitig getroffen werden; gegenseitige Achtung und Anerkennung ist essentiell für die Gestaltung der einen Welt, die alle beherbergt.

Die Erklärung der Menschenrechte, wenn sie auch noch nicht verbindlich und umfassend durchsetzbar ist, hat mehrfach zur Bekämpfung der Ungerechtigkeiten beigetragen. Allein dieser Aspekt findet die Zustimmung und volle Unterstützung der islamischen Lehre.

Die wichtigste Aufgabe des Propheten Muhammad war, die sozialen Missstände in seinen Wirkungsorten Mekka und Medina zu beseitigen. Zahlreiche Verse im Qur'an und in den Überlieferungen beinhalten Normen, die die Grundbedürfnisse der Menschen schützen und fördern. Der Glaube ist daran zu bemessen, ob der Mensch seine menschlichen Pflichten erfüllt, sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzt und stets bemüht ist, sich selbst, seiner Familie und seinen Mitmenschen Glück, Freude und Zufriedenheit zu bereiten: *Gläubigkeit besteht nicht darin, dass ihr euer Gesicht nach Osten und Westen wendet. Frömmigkeit besteht darin, dass man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Gesandten glaubt, dass man, aus Liebe zu Ihm, den Nächsten, den Waisen, den Bedürftigen, den Reisenden und den Fragenden Hilfe zukommen lässt und den Loskauf der Sklaven und Gefangenen veranlasst. Und dass man das Gebet verrichtet und die Abgabe entrichtet. Gläubig sind auch die, die ihre Verpflichtungen erfüllen und die, die in Not und Leid und zur Zeit der Gewalt geduldig sind. Sie sind es, die wahrhaftig sind und sie sind es, die Ehrfurcht vor Gott haben.* (Sure 2, 177)



Gibt es eine orthodoxe Friedensethik?

VON HEINZ-GERHARD JUSTENHOVEN[1]

Haben orthodoxe Theologie und Kirchen zu den heute relevanten Friedensfragen eine aus der orthodoxen Theologie entwickelte theologisch-ethische Position? Die Russische Orthodoxe Kirche hat beispielsweise in ihrem Papier „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche" aus dem Jahr 2000 eine explizite Anleihe an die westliche friedensethische Tradition gemacht, so dass sich die Frage geradezu aufdrängt, wie es um die orthodoxe Friedensethik steht. Dort heißt es: „In der westlichen Tradition, die auf den hl. Augustinus zurückgeht, werden bei der Feststellung, ob ein Krieg gerecht ist, gewöhnlich verschiedene Faktoren ins Feld geführt, die einen Kriegsbeginn auf dem eigenen oder fremden Territorium rechtfertigen."[2] Dann werden die bekannten Kriterien aufgeführt. Es erstaunt zum einen, dass das, was als westliche Tradition ausgegeben wird, schlicht in das Kapitel „Krieg und Frieden" des Grundlagenpapiers inkorporiert wird. Zudem wissen nicht nur Kenner der katholischen und evangelischen friedensethischen Debatte der vergangenen 30 Jahre, dass der Paradigmenwechsel vom „gerechten Krieg" zum „gerechten Frieden" die oben zitierte Rezeption in Frage stellt. Was will, was kann die Orthodoxie in Friedensfragen heute beitragen? Vor dem Hintergrund dieser Fragen fanden sich Theologen zehn verschiedener orthodoxer Kirchen zu einer Stand-

[1] PD Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven ist Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg.

[2] Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hg.v. *Josef Thesing, Rudolf Uertz,* Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin 2001, 45f.

ortbestimmung zusammen.[3] Hier soll ein erstes Resümee aus der Beobachterposition eines katholischen Theologen versucht werden.

Gelingt der Ausbruch aus der Falle des Staatskirchentums und des Nationalismus?

Fragt man kritische orthodoxe Theologen, warum die meisten orthodoxen Kirchen in den globalen Friedensfragen so auffallend schweigsam sind, verweisen sie auf die geistige Gefangenschaft im Staatskirchentum und Nationalismus. Paradigmatisch sei hier auf das Beispiel der Griechischen Orthodoxen Kirche verwiesen: Nikolaos Asproulis und Pantelis Kalaitzidis interpretieren die Entscheidung der Kirche unter der türkischen Herrschaft, die griechische Kulturnation zu bewahren, als Schlüsselentscheidung, mit der die Kirche ihre eigentliche Verkündigungsaufgabe vernachlässigt habe. Nach der Unabhängigkeit von der Hohen Pforte stabilisierte die Kirche als einzige funktionierende landesweite Institution den auf unsicheren Füßen stehenden jungen griechischen Staat und seine Institutionen. Orthodoxie und Hellenismus gingen im Jahrhundert des Nationalismus eine Allianz ein, zum Schaden der universalen, Völker und Grenzen überschreitenden Botschaft des Evangeliums. Aus der Kirche, aus der *ecclesia,* der Gemeinschaft der Glaubenden, die aus allen Völkern berufen sind, wurde die griechische Nationalkirche, die zu guter Letzt auch nicht vor der Allianz mit der griechischen Militärjunta zurückschreckte.

An der griechischen Revolution haben sich nicht nur Patrioten, sondern auch der orthodoxe Klerus bis in die Hierarchie hinein aktiv beteiligt. Dass patriotische Feiertage und kirchliche Hochfeste auch heute noch in eins fallen können, erscheint dann nur noch so konsequent wie problematisch: So fällt der Feiertag Erzengel Michael und Gabriel mit dem Feiertag der griechischen Luftwaffe zusammen, weitere Beispiele ließen sich aufzählen. Heute zahle die Griechische Orthodoxe Kirche einen hohen Preis dafür, dass sie sich nicht gegen die Vereinnahmung der Orthodoxie durch den Hellenismus gewehrt habe, so die Analyse von Christos Tsironis.

---

[3] Auf Einladung der Dekade zur Überwindung von Gewalt des Weltrates der Kirchen (WCC/DOV), des Hamburger Instituts für Theologie und Frieden und des in Gründung befindlichen Institute for Peace Studies in Eastern Christianity (IPSEC) am Boston Theological Institute trafen sich Theologen (byzantinisch-)orthodoxer wie orientalisch-orthodoxer Kirchen auf der Tagung „Orthodox Peace Ethics in Eastern and Oriental Christianity" vom 29. Juni – 3. Juli 2009 im Rumänisch-Orthodoxen Patriarchat in Bukarest.

Erst in der Hinwendung des griechischen Staates zu den transnationalen Realitäten wie der EU reicht der Rekurs auf die historischen Verdienste der orthodoxen Kirche um die Nation offenkundig nicht mehr aus. Die Kirche drohe in ihrer Rückwärtsgewandtheit zu verharren: Noch immer steht nach Nikolaos Asproulis die Heiligung patriotischer Folklore und Beweihräucherung der heroischen Vorfahren anstelle der „Inkarnation des Evangeliums" im Zentrum kirchlicher Aktivität. Die Kirche begreife sich noch immer zu wenig als „neues Volk", das nicht durch Blutsbande, sondern durch die freiwillige persönliche Antwort auf das Glaubensangebot Gottes in Jesus Christus konstituiert werde. Nicht die nationale Herkunft konstituiere Kirche, sondern sie werde in der Eucharistie gestiftet. Erst wenn diese kopernikanische Wende vollzogen sei, so Christos Tsironis von der Universität Thessaloniki, sei die Kirche frei, sich kritisch mit ihrer eigenen Geschichte auseinanderzusetzen und einen glaubwürdigen Beitrag zu den Friedensfragen der Gegenwart zu leisten.

Was hier paradigmatisch an dem einen Fall skizziert wurde, ließe sich nach der Einschätzung einiger Konferenzteilnehmer offenkundig auf weitere Nationalkirchen übertragen. Für einen äthiopischen orthodoxen Christen sei es angesichts der traditionellen Verwobenheit von Kirche und Nation bis in die 1974er Jahre hinein schwierig, beides unabhängig voneinander zu denken, so der äthiopische Theologe Merkeb Mekuria. Die Situation für die Russische Orthodoxe Kirche stellt sich Alexei Bodrov zufolge noch dramatischer dar. Im Moment, in dem die marxistische Ideologie ein Vakuum in der russischen Gesellschaft insbesondere in der staatlichen Administration und der Armee hinterlassen habe, sei die Russische Orthodoxe Kirche davon förmlich angesogen worden. Gerade in der Armee sei die Kirche sehr aktiv, etwa die Hälfte der russischen orthodoxen Diözesen pflegten Kontakte zu den Armeeeinheiten ihres Territoriums, entsandten Priester für Gottesdienste und religiöse Unterrichtung in die Kasernen. Einer hohen Identifikation mit der Orthodoxie steht nach Bodrov geringe Religiosität entgegen: Nur etwa die Hälfte der sich als orthodox Bezeichnenden glaubten an Gott, nur ca. 2–3 Prozent der Bevölkerung praktizierten ihren Glauben.[4] So könne manch einer in Russland von sich sagen, er sei orthodox, aber Atheist. In der hohen Identifikation von Orthodoxie und

[4] Wesentlich differenzierter sind die Umfrageergebnisse von Prof. Dr. Thomas Bremer, Universität Münster, Ökumenisches Institut (http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischetheologie/oekumenik/forschen/repraesentativbefragung.pdf) sowie die entsprechende Analyse: *Thomas Bremer / Jennifer Wasmuth:* Gott und die Welt. Kirche und Religion in Osteuropa, in: Osteuropa 6/2009, 7–27.

nationaler Sinnstiftung sieht Bodrov auch einen wichtigen Grund für starke Xenophobie. Es scheine nicht im Fokus der russischen orthodoxen Theologie, dass Jesus bewusst über die gesellschaftlich anerkannten Grenzen hinaus die Universalität des Liebesangebotes Gottes betont habe. Wenn man einmal unterstellt, dass diese Analyse zumindest in Ansätzen zutrifft, dann stellt sich schon die Frage, wie es um die Reflexion des gesellschaftskritischen Potentials des Evangeliums steht.

Wie groß die Gefahr der Instrumentalisierung einer „Nationalkirche" durch den Staat noch heute ist, zeigt das Beispiel der Armenischen Orthodoxen Kirche. Seit der traditionell auf das Jahr 301 angesetzten Christianisierung betrachtet sich die Armenische Orthodoxe Kirche als Nationalkirche. Der Staat seinerseits anerkennt in der Verfassung Art. 8(1) die „exklusive historische Mission der Armenischen Apostolischen Heiligen Kirche als einer Nationalkirche für ... die Bewahrung der nationalen Identität". Dem armenischen Theologen Harutyun Harutyunyan zufolge benutzt der moderne säkulare armenische Staat das nationalkirchliche Erbe und damit die Kirche zur Legitimierung seiner Kriege: Die historischen Schlachten zur Verteidigung Armeniens, insbesondere die legendäre Schlacht von Avarair 451 n. Chr. gegen den zoroastrischen Perserkönig Yazdegerd und die nachfolgende Heroisierung der gefallenen Soldaten als christliche Märtyrer[5] dienten in den Konflikten mit Azerbajdschan um die Enklave Nagorno-Karabach als legitimatorische Folie einer vermeintlichen Verteidigung der christlich-armenischen Lebensform. Der Erzbischof von Nagorno-Karabach, Pargev Martirosyan, äußert sich zumindest zweideutig, wenn er zwar den Krieg als furchtbar beurteilt, zugleich aber sagt: „Wir hatten viel Glück, denn die Standfestigkeit unserer Nation und Gottes Segen verhalfen uns zum Sieg. Und so konnte unser Volk seine Identität, Freiheit, Land und Leben bewahren."[6]

Verzicht auf Friedensethik?

Der Verzicht auf eine Friedensethik scheint einige orientalische orthodoxe Kirchen zu kennzeichnen. In der Darstellung von Fr. Jacob Kurien wurzelt die Friedensethik der Malankara Syrischen Orthodoxen Kirche (Indian Orthodox Church) sowohl auf dem alten indischen Kulturideal der

[5] *Georgios Mantzaridis* zitierte das Gegenbeispiel aus der Griechisch-Orthodoxen Kirche: Ein vergleichbares Ansinnen von Kaiser Nicophoros Phocas (963–969), seine gefallenen Soldaten zu Märtyrer zu erklären, wurde von der Kirche abgelehnt.

[6] Aus einem Interview von Dr. Harutyun Harutyunyan mit Erzbischof Pargev Martirosyan, 23. August 2008, Jerewan/Armenien. Ich danke H.Harutyunyan für diesen Hinweis.

Gewaltlosigkeit (*Ahimsa*) als auch in der christlichen Botschaft selbst. Geprägt durch die Hindutradition erlaubte die Toleranz der lokalen Herrscher die friedliche Infiltration verschiedener Religionen, die auf dem Subkontinent nebeneinander lebten und das multireligiöse und multikulturelle Bild Indiens bis heute prägen. So war es für die orthodoxe Kirche Indiens nicht erforderlich, die ethische Frage der Gewaltanwendung zu reflektieren. Kein Widerspruch zu der Position prinzipieller Gewaltlosigkeit ist Jacob Kurien zufolge die Tatsache, dass christliche Soldaten in der vorkolonialen Periode nicht nur den Waffengebrauch einübten, sondern dem Herrscher ihre Dienste anboten, wenn dieser sein Territorium zu verteidigen oder auszuweiten suchte. Während es für die Malankara Syrische Orthodoxe Kirche anscheinend widerspruchsfrei möglich ist, beide Positionen nebeneinander stehen zu lassen, hat die lateinische Kirche seit dem dritten Jahrhundert genau um diese Fragen gerungen. Offen geblieben ist für mich auch, wie das Gebet für den Sieg des rechtmäßigen Herrschers im Krieg[7] und die Position prinzipieller Gewaltlosigkeit zusammengehen.

Die größte orientalische orthodoxe Kirche, die Koptische Kirche in Ägypten, versteht sich als Märtyrerkirche. In den ersten Jahrhunderten ihrer Existenz litt sie wie die meisten anderen christlichen Kirchen unter heidnischen römischen Kaisern schwere Verfolgungen – Diokletian ließ 302 n.Chr. viele ägyptische Christen hinrichten. Die byzantinischen Nachfolger Roms, christliche Kaiser wie Justinian, überzogen die koptische Kirche, die das Konzil von Chalkedon (451) nicht anerkannte, mit Verfolgungen, um die Einheit der Kirche durchzusetzen. Während sie in den ersten Jahrhunderten der islamischen Herrschaft in Ägypten bis ins 11. Jahrhundert die längste Friedensperiode ihrer Geschichte genossen, litten die Kopten in den darauffolgenden Jahrhunderten unter periodischen Verfolgungen. Trotz all dieser Verfolgungen hätten die koptischen Christen nie den Versuch gemacht, sich gewaltsam zu wehren, so betont der koptische Bischof Angaelos – auch wenn historische Untersuchungen anderes berichten.[8] Vielmehr habe seine Kirche treu dem Wort des Evangeliums gelebt, „alle die das Schwert nehmen, werden durch das Schwert umkommen" (Mt 26,52). Das Bewusstsein, Fremde auf dieser Erde zu sein und auf die

[7] So heißt es im Malayalam Book of Common Prayer: „... Lord, you stand with them (i.e. righteous rulers) holding weapon and shield and give them power and efficiency to be victorious over their enemies and those who engage in war with them ..." Malayalam Book of Common Prayer, MOC Publications, Kottayam, Kerala/Indien (2001), 482.

[8] Im 8. Jahrhundert kam es zu zwei erfolglosen Aufständen der Kopten gegen die muslimischen Machthaber.

himmlische Heimat zuzugehen, sei durch Verfolgung und Mönchtum konstitutiv für das koptische Christentum. „Unser Volk ist nicht von dieser Welt", so der koptische Bischof Angaelos aus England wörtlich.

Neben dieser konsequenten Haltung gegenüber der erlittenen Gewalt steht recht unvermittelt die Beteiligung am staatlichen Militärdienst. Während seine Kirche die individuelle Selbstverteidigung ablehne und daher Verfolgung stets ertragen habe, sehe sie die Gewaltanwendung zur Verteidigung Dritter bis hin zur staatlichen Verteidigung als christliche Pflicht an gemäß Mt 22,21: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört." Müsste hier nicht friedensethisches Fragen beginnen? Es scheint, dass die koptische Theologie (noch) dort endet, wo sich meines Erachtens ethische Fragen zu stellen beginnen – vielleicht ein unvermeidlicher Tribut an die politisch-autoritäre Wirklichkeit des Landes. Allerdings wirft der koptische Papst Shenouda III. in seinen Betrachtungen von 1993 über das fünfte Gebot zumindest kurz die Frage auf, ob der Krieg unter das Tötungsverbot fällt. Er unterscheidet die von Gott erlaubte individuelle wie staatliche Selbstverteidigung, verurteilt Verstöße gegen das Diskriminationsprinzip genauso wie die Anwendung von Massenvernichtungswaffen und begrüßt die Errichtung internationaler Gerichte. [9] Es ist sicher lohnend, den Dialog über diese friedensethischen Fragen fortzuführen.

Aufbrüche?

Der bekannte orthodoxe Theologe Georgios I. Mantzaridis sieht in der Globalisierung eine Herausforderung an die orthodoxen Kirchen, das „konziliare und ökumenische Element" als „innere Essenz" der Orthodoxie neu zu schärfen. Dies gehe verloren, wenn eine Ortskirche die Institution der Autokephalie missbrauche, um ein „ethnischer Aufbewahrungsort" zu werden. Stattdessen müssten die Kirchen den Gedanken der Konziliarität in den Mittelpunkt stellen. Sie habe die Orthodoxie über Jahrhunderte geprägt und zur Akzeptanz des Multikulturellen, des Fremden sowie ethno-religiösem Pluralismus geführt. „Konziliarität", die von der Person des Einzelnen ausgehe, führt nach Mantzaridis zum Gedanken der Einheit der Menschheit, ohne das Individuum zu unterdrücken. Die Anerkenntnis der Person als Ebenbild Gottes im Geist der Konziliariät umschließe die ganze Menschheit; in diesem Sinne habe die orthodoxe Tradition die großen Heiligen „universale" Persönlichkeiten genannt. Auf dem Fundament einer sol-

[9] Vgl. *H.H.Pope Shenouda III.:* Contemplations on the Ten Commandments, Vol. 3: The Sixth Commandment, Cairo (1993), 22–24.

chen universalen Geisteshaltung könne die Orthodoxie einen Beitrag zum Frieden in der Welt leisten: Durch Gebet und Umkehr, wie sie wesentlich im Mönchtum gelebt werde, finde der Einzelne zu einem inneren Frieden in Gott, der die Welt verändert.

Die Fokussierung auf das Gebet für den Frieden fügt sich nach Georgios Mantzaridis mit dem pastoralen Dienst an Soldaten als selbstverständliche Aufgabe der Kirche zusammen, zumindest solange und sofern es sich um Verteidigungskriege handelt. Mit dieser Position kommt die orthodoxe Diaspora in den USA offenkundig nicht mehr aus: Der US-amerikanische Krieg gegen den Irak hat unter orthodoxen US-Bürgern zu einer heftigen Kontroverse über die richtige Haltung ihrer Kirche zu diesem Krieg geführt. In einem Aufruf des Orthodox Peace Fellowship, den allerdings nur fünf orthodoxe Bischöfe unterzeichnet haben, lehnen sich die Autoren an bekannte Kriterien der *just-war theory* an: Sie diskutieren, ob es einen gerechten Grund für den Krieg geben könne[10] und das Verbot der direkt intendierten Tötung von Zivilisten.[11] Schließlich lehnen sie das behauptete Recht auf einen präemptiven Krieg ab.[12] Als Alternative zum Einsatz von Gewalt fordern sie diplomatische Mittel.[13] Dieser Position ist von orthodoxer Seite in mehrfacher Hinsicht widersprochen worden. Die nachfolgende Debatte analysierte Phillip LeMasters, Priester der Antiochenisch-Orthodoxen Kirche der USA: Sie kreiste einerseits um die Frage, ob Soldaten, die am Irakkrieg teilnehmen, aus Sicht der orthodoxen Kirche Mörder sind, wie der OPF-Aufruf nahe gelegt hatte. Oder gebe es über den offenkundig erlaubten Verteidigungskrieg hinaus weitere Fälle erlaubter zwischenstaatlicher Gewaltanwendung? Zweitens ging es um die von Alexander Webster, Priester der Rumänischen Orthodoxen Kirche in den USA,

[10] „... the Orthodox Church has never regarded any war as just or good, and fighting an elusive enemy by means which cause the death of innocent people can be regarded only as murder." „An attack by Saddam on any nation would be viewed as proper cause for a military response to Iraq by the attacked nation and its allies, as was the case with Kuwait. This may not be good, but it is true." OPF's Iraq Appeal: a letter to President Bush: www.incommunion.org.

[11] „Saddam now attacks only his own people, and they need help – but not the ‚help' of being killed in an effort by other countries to bring about ‚regime change' in Iraq." Ebd.

[12] „‚Pre-emption' (the notion that one nation may attack another because of what it might do) is philosophically, ethically, and pragmatically perilous ... Once ‚pre-emption' is established as a valid principle for international relations, nations which invoke that principle will have no conceptual shelter." Ebd.

[13] „The Orthodox Peace Fellowship calls on the United States and the United Nations to follow diplomatic paths predicated on mercy, honesty and justice, and to seek peacefully negotiated resolutions to the impasse in Iraq." Ebd.

aufgeworfene Frage, ob ein Krieg nur dann und nur deswegen legitim sei, wenn und weil er das geringere (von zwei nicht zugleich vermeidbaren) Übeln sei oder, weil es das „geringere Gut" sei, wie Webster behauptete.[14] In diese Debatte hat sich die Synode der Bischöfe der Orthodoxen Kirchen in den USA offenbar nicht begeben. Vielmehr haben sie sich LeMasters zufolge bei grundsätzlicher Qualifizierung jeden Krieges als „sometimes tragically necessary in our corrupt world" auf das Gebet für die betroffenen Opfer, Soldaten und Regierungen sowie für den Frieden fokussiert.[15]

Mehr als bedauerlich ist, dass die orthodoxe Kirche und Theologie in den USA die grundlegende Frage nach dem friedlichen Zusammenleben der Völker, nach einer internationalen Friedensordnung offenkundig überhaupt nicht diskutieren. Dann erst könnte man von einer friedensethischen Debatte sprechen. Während diese Art der *just-war* Debatte von den übrigen orthodoxen Theologen kategorisch abgelehnt wurde, werden Ansätze grundsätzlicher friedensethischer Reflexionen angestellt. So konstatiert Christos Tsironis, Theologe an der Universität Thessaloniki, dass das Evangelium des Friedens die Menschheit in eine neue Realität führe, die nationale Grenzen und andere Restriktionen übersteige. Die Kirche solle das Engagement von Gläubigen, Bürgern und allen kreativen Kräften der Gesellschaft ermutigen, christliche Werte und Prinzipien zu entwickeln, die die Integrität des menschlichen Lebens respektieren und sichern. Aus der Erfahrung der jüngsten Instrumentalisierung religiösen Gedankengutes für einen säkularen Nationalismus im Balkankrieg leitet Tsironis die Forderung ab, dass sich die Orthodoxie auf der Basis der Gerechtigkeitsforderung mit dem Pluralismus der modernen Gesellschaft befassen und die ihr gemeinsamen Probleme ansprechen müsse. Ob sie in diesem Bestreben konkreter werden kann als die heilige Synode der Griechischen Orthodoxen Kirche 2003: „Die Kirche von Griechenland möchte ihr Mitgefühl und Unterstützung für all diejenigen zum Ausdruck bringen, die durch das Leid des Krieges gehen ohne Rücksicht auf ihre Nationalität, Rasse oder Religion. Sie beglückwünscht zugleich all jene, die sich für den Frieden und gegen Gewalt einsetzen, wo immer diese herkommt"?[16] Der rumänische orthodoxe Theologe Marian Simion hat dies jedenfalls mit seinem neu gegründeten „Institute for Peace Studies in Eastern Christianity" vor.[17]

---

[14] Vgl. diese Debatte in St.Vladimir's Theological Quarterly 47,1 Crestwood/NY (2003).
[15] Vgl.www.scoba.us.
[16] Zitiert nach *Christos Tsironis:* Peace-War-Ecclesia in Modern Greece (Manuskript), 20, FN 42.
[17] www.orthodoxpeace.org.

Menschenrechte und christliche Moral

Eine Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft – auf die Grundsätze der russisch-orthodoxen Kirche über „menschliche Würde, Freiheit und Rechte"

Im Sommer 2008 hat die russisch-orthodoxe Kirche ihre Grundsätze zu den Menschenrechten veröffentlicht. Darin tritt sie für ein Menschenrechtsverständnis ein, das einerseits mit den eigenen biblischen und kirchlichen Positionen übereinstimmt und andererseits die Vorrangstellung nationaler kultureller Traditionen berücksichtigt. In ihrer Stellungnahme lädt die russisch-orthodoxe Kirche andere christliche Kirchen ein, ihre Lehre zu studieren und zu diskutieren. Die GEKE dankt der russisch-orthodoxen Kirche für diese Einladung zum ökumenischen Dialog. Wir sehen darin ein Zeichen des gegenseitigen Vertrauens, das durch die enge Zusammenarbeit der Kirchen in Europa in den vergangenen Jahrzehnten gewachsen ist. Wir übermitteln der russisch-orthodoxen Kirche diese Stellungnahme als Antwort auf ihr Dokument vom Juni 2008 und verbinden damit die Einladung zur Fortführung des gemeinsamen Dialogs über die Bedeutung der Menschenrechte. Textgrundlage dieser Stellungnahme ist die englische Übersetzung der Lehre zu menschlicher Würde, Freiheit und Rechten, die am 11. September 2008 auf der Website der russisch-orthodoxen Kirche veröffentlicht wurde.

1. Zur theologischen Grundlegung: Die unveräußerliche Würde des Menschen

Im ersten Abschnitt ihrer Stellungnahme erläutert die russisch-orthodoxe Kirche ihr Verständnis der Menschenwürde im Anschluss an Gen 1,26. Dabei unterscheidet die Stellungnahme zwischen einem „ultimativen Wert" des Menschen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit und einer erst noch zu erringenden „Würde" des Menschen, die auf seiner Gottähnlichkeit beruht, die darin besteht, durch Gottes Gnade die Sünde zu überwinden und moralische Reinheit und Tugend zu erreichen.

Auch aus evangelischer Sicht ist die Gottesebenbildlichkeit des Menschen der zentrale Punkt für die Begründung seiner einzigartigen Würde und der Unverletzlichkeit der menschlichen Rechte. Die unantastbare und unveräußerliche Würde des Menschen liegt darin begründet, dass Gott den Menschen „zu seinem Bilde" geschaffen hat, wie die Schöpfungsgeschichte erklärt (Gen 1,27). Die Reformatoren haben die Menschenwürde deshalb immer relational als Ausdruck der menschlichen Existenz im Gegenüber und in Beziehung zu Gott verstanden. Damit wird die Würde des Menschen nicht durch eigene Leistungen bestimmt, sondern allein durch Gottes Gnade, also eine Voraussetzung, die seiner Verfügung schlechterdings entzogen ist.

Dies spiegelt sich in der neutestamentlichen Rechtfertigungslehre wider: Paulus schreibt: „So halten wir denn dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werk, allein durch den Glauben!“ (Röm 3,28) Die in Gottes Gerechtigkeit begründete Menschenwürde kann demnach durch die Sündhaftigkeit des Menschen nicht grundsätzlich infrage gestellt werden. Zu der schöpfungstheologischen Begründung tritt also nach christlicher Überzeugung eine soteriologische Ausrichtung der Menschenwürde. Diese christologische Fundierung fehlt in der Stellungnahme der russisch-orthodoxen Kirche. Damit fehlt der Stellungnahme aber ein wesentliches theologisches Element in der Begründung der Menschenrechte. Das ist auch deshalb bedauerlich, weil diese christologische Begründung der Menschenwürde schon in der frühen Kirche (z. B. bei Clemens von Alexandrien oder Gregor von Nyssa) entfaltet wird und sie eine gemeinsame Tradition aller Kirchen bildet.

In der Stellungnahme der russisch-orthodoxen Kirche führt dies zu einem Missverständnis der Menschenrechte. Da die russisch-orthodoxe Kirche Menschenwürde nur als moralischen Maßstab entfaltet, kann sie die Würde nicht als Begründung eines unbedingten Schutzes gegen menschliche Übergriffe verstehen. Menschliche Würde steht hier nicht für ein Tabu, das sich kategorisch gegen jede Verdinglichung und Instrumentalisierung von Menschen stemmt, sondern wird zu einer Auszeichnung, die sich Menschen im Handeln erwerben müssen und damit auch verspielen können.

2. Menschenrechte und Moral

Ausgehend von der Differenzierung zwischen Wert und Würde des Menschen wird der Begriff der Menschenwürde in der Stellungnahme der russisch-orthodoxen Kirche in eine moralische Kategorie transformiert („eine direkte Verbindung zwischen der Würde des Menschen und der Moralität“ Abs. I.5.): moralisches Handeln gibt dem Menschen Würde, unmoralisches Handeln nimmt sie ihm. Deshalb ist es wichtig, dass würdiges und unwürdiges Verhalten klar unterschieden werden („das Würdige und das Unwürdige im Leben einer Person sollen klar voneinander unterschieden werden“ Abs. I.2.).

Moral – im Sinne der Vorstellungen von Sünde und Tugend („die Ideen von Sünde und Tugend“ Abs. III.1.) – geht dem Recht voraus. Deshalb müssen die Menschenrechte mit eindeutigen <christlichen Werten> in Übereinstimmung gebracht werden („Man muss die christlichen Werte deutlich bestimmen, mit denen die Menschenrechte harmonisiert werden müssen.“ Abs. III.1.). Menschenrechte haben dabei keinen Vorrang gegenüber spirituellen Werten („Die Menschenrechte können nicht über den Werten der spirituellen Welt stehen.“ Abs. III.2.). Entsprechend lehnt die russisch-orthodoxe Kirche ein Verständnis von Menschenrechten als „ultimative und universelle Begründung des gesellschaftlichen Lebens …, welcher sich die religiösen Ansichten und Praxis unterzuordnen haben“ (Abs. III.2.) entschieden ab. Der Text setzt dabei ein Konfrontationsverhältnis zwischen Men-

schenrechten und christlicher Moral voraus, das in der These gipfelt, die Einhaltung der Menschenrechte würde Christen dazu zwingen, „entgegen" (Präambel; Abs. I.4.) der göttlichen Gebote zu denken und zu handeln. Dieser Grunddissens zieht sich durch den gesamten Text.

In den evangelischen Kirchen spielt die Frage der Heiligung des christlichen Lebens eine große Rolle. Die Kirchen der Reformation haben seit jeher großes Gewicht auf die rechte Lebensführung der Christen gelegt. Ziel protestantischer Erziehung ist, die Menschen in die Lage zu versetzen, ein verantwortungsbewusstes Leben gegenüber Gott und dem Nächsten zu führen. Wir sehen dies als wichtigen Beitrag der Kirchen zur Stärkung der moralischen und sittlichen Werte in der Gesellschaft.

Heiligung und Moral der menschlichen Lebensführung sind jedoch von der Aufgabenbestimmung der Menschenrechte zu unterscheiden. Die Stellungnahme der russisch-orthodoxen Kirche verzichtet leider auf solch eine rechtsethische Klärung der Menschenrechte. Dadurch fehlt eine klare Differenz zwischen Menschenrechten einerseits und Moralvorstellungen und religiösen Überzeugungen andererseits.

Die Menschenrechte sind Schutz- und Partizipationsrechte, die den Handlungs- und Lebensraum der Menschen unter das Recht stellen und Rahmenbedingungen für das Zusammenleben der Menschen gewährleisten.[1] In diesem Sinne würdigen die evangelischen Kirchen den positiven Beitrag der Menschenrechte. „Orientiert an der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium können die evangelischen Kirchen den Menschenrechtsgedanken konstruktiv aufnehmen und kritisch vertiefen. Zwischen der neuzeitlichen Gestalt der Menschenrechte und den Grundinhalten des christlichen Glaubens besteht nämlich ein Verhältnis von Entsprechung und Differenz: Gegenüber einem exklusiven theologischen Begründungsanspruch gilt es den säkularen Charakter der Menschenrechte ernst zu nehmen. Ihr Begriff nötigt dazu, sie universal zu denken und nach Anschlussmöglichkeiten in den kulturellen Traditionen der Menschheit zu suchen. Im Rahmen der Lehre von der erhaltenden Funktion des „Gesetzes" ordnet evangelische Theologie das Anliegen der Menschenrechte dem Erhaltungswillen Gottes zu, ohne ihren säkularen Charakter zu leugnen. Geschichtliche und theologische Einsicht verbietet es, ein formuliertes Ethos unmittelbar mit dem Gesetz Gottes zu identifizieren."[2]

3. Freiheit und Verantwortung

Die menschliche Herausforderung besteht, wie im zweiten Abschnitt zu „Freiheit der Wahl und Freiheit vom Bösen" ausgeführt wird, im rechten Umgang mit

[1] Vgl. Gesetz und Evangelium. Eine Studie, auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen. Ergebnis eines Studienprozesses der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). Im Auftrag des Rates der GEKE hg. v. *M. Bünker und M. Friedrich.* Frankfurt a. M. 2007. S. 135 f.

[2] Gesetz und Evangelium. S. 145.

der von Gott geschenkten Freiheit. Mit Verweis auf Röm 7,15ff wird die Relativität der Freiheit betont, weil sie die Menschen nicht dazu befähigt, von sich aus das Gute zu verwirklichen. Wirklich frei seien nur Menschen, „die den Weg des gerechten Lebens einschlagen und die Gemeinschaft mit Gott suchen" (Abs. II.2.). Ohne diesen Bezug wird Freiheit „entstellt" (Abs. II.2.), wie „vollkommen sittenwidrige Erscheinungen wie Abtreibung, Suizid, Unzucht, Perversion, Zerstörung der Familie, Verherrlichung von Grausamkeit und Gewalt" (Abs. II.2.) zeigen. Die russisch-orthodoxe Kirche macht für solche gesellschaftlichen Entwicklungen die „Schwachheit" (Abs. II.2.) der Institution der Menschenrechte verantwortlich, die mit der Verteidigung der Freiheit dazu tendiert, die moralische Dimension des Lebens und die Befreiung von der Sünde zu ignorieren („sie tendiert immer mehr dazu, die moralische Dimension des Lebens und die Freiheit von der Sünde zu ignorieren" Abs. II.2.).

Wie in den orthodoxen Kirchen ist auch nach evangelischem Verständnis Freiheit niemals bindungslos, sondern auf Verantwortung und Liebe ausgerichtet. Wie Martin Luther in seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen geschrieben hat, ist ein Christenmensch einerseits „ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan", andererseits jedoch „ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan". Diese Zuordnung von Freiheit und Verantwortung finden wir in der gemeinsamen Grundlegung unseres Glaubens über alle konfessionellen Traditionen hinweg: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles nützt", schreibt der Apostel Paulus. Entscheidungskriterium ist die Frage, was dem Mitmenschen, dem Guten und dem Frieden dient (1.Korinter 10,23ff).

Die klassischen Menschenrechtserklärungen (die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948, die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4.11.1950 und den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 19.12.1966) spiegeln die Zuordnung von Freiheit und Verantwortung wider. Persönliche Freiheitsrechte, soziale Teilhaberechte und die Rechte auf Entwicklung, Frieden[3] und Schutz der Umwelt ergänzen sich demnach, wenn auch in einem spannungsvollen Verhältnis. Die evangelischen Kirchen sehen die Menschenrechte deshalb nicht als Bedrohung der Moral, sondern als Fundamente für ein friedliches und respektvolles Zusammenleben in Freiheit in einer pluralistischen Gesellschaft. Solche für alle geltenden Regelungen zugunsten partikularer Interessen einzuschränken, widerspricht dem gemeinsamen Anliegen der Kirchen, die Verantwortung aller für die Gemeinschaft, die Liebe zum Nächsten und die Achtung vor Andersdenkenden und ihren Überzeugungen zu stärken.

Die Stellungnahme der russisch-orthodoxen Kirche nennt „Abtreibung, Suizid, Unzucht, Perversion, Zerstörung der Familie, Anbetung von Grausamkeit und Gewalt" (Abs. II.2.) als Beispiele, in denen die Menschenrechte die Moral der russischen Gesellschaft gefährden. Diese Beispiele sind für uns nicht nachvollziehbar.

[3] Vgl. dazu ausführlich Gesetz und Evangelium, S. 135ff.

Tatsächlich betonen die Menschenrechtserklärungen den Schutz des Lebens und die Unverletzlichkeit der Person,[4] den Schutz des Privatlebens und der Familie[5]. Für uns ist aus der Argumentation auch nicht ersichtlich, warum ausgerechnet die Menschenrechte, die als „Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt"[6] geschaffen wurden, verantwortlich für die Förderung von Grausamkeit und Gewalt sein sollen.

4. Menschenrechte und das Verhältnis zum Staat

Die Stellungnahme fordert, dass Menschenrechte nicht der „Liebe zur Heimat und der Nächstenliebe" (Abs. III.4.) widersprechen dürfen. Die orthodoxe Tradition führt den Patriotismus auf die Worte Jesu zurück: „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde." (Joh 15,13). Die Konflikte zwischen privaten und öffentlichen Interessen können nur überwunden werden, wenn Menschenrechte und menschliche Freiheiten mit „moralischen Werten" (Abs. III.4.) auf der Basis der Liebe zusammengehen. Schließlich dürfen Menschenrechte nicht auf Kosten der Umwelt und der natürlichen Ressourcen gehen. Damit die Menschenrechte guten Zwecken dienen können, darf zusammenfassend „die Umsetzung der Menschenrechte nicht in Konflikt mit den von Gott gesetzten moralischen Normen und der auf ihnen basierenden traditionellen Moral geraten. Die Menschenrechte eines Einzelnen können nicht gegen die Werte und Interessen des Vaterlandes, der Gemeinschaft und der Familie gestellt werden. Die Verwirklichung der Menschenrechte darf nicht zur Rechtfertigung eines Übergriffs auf heilige religiöse Symbole, kulturelle Werte und die nationale Identität dienen." (Abs. III.5.)

Die zugrunde gelegte Harmonie zwischen Staat und Kirche führt zu der Frage nach einer kritischen Gegenüberstellung der Kirche zur staatlichen Ordnung. Wo erscheint in diesem Zusammenhang das prophetische Amt der Kirche gegenüber der weltlichen Ordnung, das in Apg 5,29 angelegt ist und in der Theologie der Alten Kirche breit ausgeführt wird? Ausgehend von Röm 13 differenzieren die civitates-Lehre von Augustinus und die Zwei-Regimenten-Lehre Luthers zwischen den Aufgaben von Kirche und Staat und ermöglichen zugleich die positive Verhältnisbestimmung, die das moderne Rechts- und Staatsverständnis vorbereitet hat. Nach unserer Wahrnehmung ist dies eine gemeinsame biblische Kategorie für die Zuordnung von Gesetz und Evangelium, die auch in den orthodoxen Kirchen (speziell in der Auseinandersetzung mit dem totalitären Staat) für die Verhältnisbestimmung zum Staat aufgegriffen wurde.

Indem das auf alle Menschen ausgerichtete Jesuswort aus Joh 15,14 nur auf die nationale Ebene bezogen wird, geht der universale Anspruch der christlichen Botschaft, die alle nationalen, ethnischen und kulturellen Grenzen überwindet, ver-

[4] Allgemeine Erklärung der Menschenrechte Art. 3.
[5] Allgemeine Erklärung der Menschenrecht Art. 12 und Art. 16.
[6] Vgl. die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

loren. Die Ausführungen der russisch-orthodoxen Kirche sind in diesem Bereich missverständlich und könnten auch im Sinne von Nationalismus und Ethnozentrismus interpretiert werden. Diese Argumentation läuft Gefahr, dass die Legitimität des modernen Verfassungsstaates grundsätzlich infrage gestellt und staatliches Recht der Religion untergeordnet wird. Dies widerspricht nach unserer Überzeugung dem Wesen der Kirche. Es ist sicher nicht das Anliegen der russisch-orthodoxen Kirche, dass die kritische Auseinandersetzung mit den Menschenrechten für kirchenfremde, ideologische Zwecke missbraucht werden kann.

5. Zu einzelnen Rechten

Im vierten Abschnitt der Stellungnahme werden die grundlegenden Rechte der Menschen aufgeführt und expliziert: Das Recht zum Leben, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Freiheit der Kunst, Bildungsfreiheit, zivile und politische Rechte, soziale und wirtschaftliche Rechte und schließlich Kollektivrechte. Hier gibt es einen weiten Bereich des Schutzes der menschlichen Würde und der menschlichen Rechte, die in allen Kirchen selbstverständlich sind. Wir verweisen an dieser Stelle auf die gemeinsamen Stellungnahmen aller Kirchen wie die Charta Oecumenica, die Abschlusserklärungen der drei Europäischen Ökumenischen Versammlungen oder auch die gemeinsame Vertretung kirchlicher Anliegen in der Kommission Kirche und Gesellschaft der Konferenz Europäischer Kirchen. Auf diesem Hintergrund einer weitreichenden gemeinsamen Grundlage möchten wir auf einige Einzelfragen eingehen, zu denen aus unserer Sicht Klärungsbedarf besteht:

Beim Lebensrecht erscheint uns das indirekte Akzeptieren der Todesstrafe (die Kirche hat lediglich die „Pflicht zur Fürsprache" (Abs. IV.3.) nicht konsequent. Die Kirchen haben immer wieder die Aufgabe betont, das menschliche Leben unabhängig von persönlichen Verfehlungen zu schützen. Das gilt auch gegenüber der Todesstrafe. Im Hinblick auf kriegerische Auseinandersetzungen setzen sich die Kirchen seit vielen Jahren gemeinsam für den unbedingten Vorrang von Konfliktprävention und gewaltfreier Konfliktlösung ein.

Die Errungenschaften der Glaubens- und Gewissensfreiheit, für die sich die Kirchen gerade in Europa durch viele Jahrhunderte eingesetzt haben, sollte nicht dadurch relativiert werden, dass aus der kirchlichen Aufforderung, Zeugnis von der Wahrheit abzulegen und falsche Lehren zurückzuweisen, eine rechtliche Einschränkung der Gewissens- und Meinungsfreiheit abgeleitet wird. Viele europäische Kirchen sind Minderheitenkirchen in ihrem jeweiligen Kontext. Für sie ist dieser Schutz der Glaubens- und Gewissensfreiheit eine existenzielle Frage.

Meinungsfreiheit und Freiheit der Kunst: Der Exekutivausschuss der GEKE hat sich mit diesen Fragen anlässlich des Streits um Mohammed-Karikaturen intensiv auseinander gesetzt und dabei die Verantwortung der Kirchen betont, für die Meinungsfreiheit einzutreten. „Dazu gehört ein verantwortlicher Umgang mit der Freiheit insgesamt. Die Kirchen setzen sich für den Dialog mit Gläubigen ebenso ein wie für das Gespräch mit Menschen ohne religiöses Bekenntnis. Es ist die ge-

meinsame Aufgabe aller, durch den Dialog zum Aufbau einer friedlichen und gerechten Gesellschaft beizutragen. Das gilt insbesondere dort, wo es Konflikte und Meinungsverschiedenheiten gibt."[7]

Zivile und politische Rechte: Die russisch-orthodoxe Kirche betont ihr Eintreten für den Erhalt der sozialen Einheit auf der Grundlage dauerhafter moralischer Werte. Eine Person kann überwacht werden, um das Heimatland zu verteidigen, die guten Sitten zu bewahren, zum Schutz der Gesundheit, der Rechte und legitimen Interessen einer Person oder zum Zwecke der Aufklärung und Verurteilung von Verbrechen. Angesichts der Einschränkung der zivilen und politischen Rechte in Russland, aber auch in vielen anderen Staaten, vermissen wir in dieser Stellungnahme Aussagen zum Schutz des Einzelnen vor staatlichen Übergriffen wie politische Verfolgung, politische Morde, Diskriminierung von Minderheiten, Aushöhlung demokratischer Verfahren und Strukturen, soziale Ungerechtigkeiten, staatliche Bespitzelung oder den ungesetzlichen Umgang mit kritischen Personen und Gruppen. Aus evangelischer Sicht haben die Kirchen gerade in diesen Fragen eine wichtige Aufgabe, gegen den Missbrauch staatlicher Macht einzutreten. Dies ist eine zentrale Lehre, die die Kirchen aus der Auseinandersetzung mit totalitären Regimen gewonnen haben.

6. Schluss

„Menschenrechte" sind nach evangelischem Verständnis solche Rechte, die allen Menschen aufgrund ihrer von Gott gegebenen Würde zukommen. Wie sie durch keine innerweltliche Instanz verliehen werden, so können sie auch von keiner Instanz abgesprochen werden; sie sind unantastbar, unveräußerlich und unteilbar. Sie bilden „Grundrechte" der Einzelperson mit Verpflichtungskraft für staatliches Handeln.

„Der Begriff der Menschenwürde kann mit einer besonderen Zuspitzung aus dem Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden hergeleitet werden. Aber ‚die Menschenrechte sind nicht das Evangelium'; für Christen ist menschenrechtlich orientierte politische Praxis eines der Werke, die dem Glauben folgen."[8] Daraus folgt, dass die konkrete Gestalt der Menschenrechte diskutiert und weiterentwickelt werden muss. Die Charta der Grundrechte der europäischen Union, die im Jahr 2000 beschlossen wurde, ist ein gutes Beispiel hierfür, greift sie doch Fragen der Informations- und Biotechnologie auf, die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte noch nicht im Blick sein konnten.

Die russisch-orthodoxe Kirche hatte sich im Frühjahr 2007 in einem gemeinsamen Communiqué mit der Kommission „Kirche und Gesellschaft" der „Konfe-

[7] Vgl. die Stellungnahme des Exekutivausschusses der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa zum Thema Religions- und Meinungsfreiheit: „Nicht mit Gewalt, sondern allein mit dem Wort ist für die Wahrheit zu streiten." Budapest, 8.4.2006. www.leuenberg.net/daten/File/Upload/doc-8097-2.pdf.

[8] Gesetz und Evangelium, S. 145.

renz Europäischer Kirchen" darauf verständigt, „dass die Folge der gegenwärtigen Debatte über Menschenrechte innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche und unter den europäischen Kirchen sein wird, das Bekenntnis der Kirchen zu den Menschenrechten zu verstärken, wie sie zum Beispiel in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der Europäischen Menschenrechtskonvention, der Europäischen Sozialcharta sowie in den Dokumenten der Anschlusskonferenzen der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa festgehalten sind". [9]

In dem vorliegenden Dokument sehen wir dieses Bemühen vor allem im letzten Abschnitt, der die Aktivitäten der russisch-orthodoxen Kirche in der Seelsorge und in der Fürsorge für bedrohte Menschen beschreibt. Wir laden die russisch-orthodoxe Kirche ein, den Dialog mit anderen Kirchen, zu dem sie in ihrem Dokument ausdrücklich einlädt, in einer Fortsetzung der Konsultation von 2007 fortzuführen und verstehen diese Stellungnahme als Beitrag zu diesem Dialog.

Wien, Mai 2009

Das Präsidium der GEKE
Ratspräsident Pfr. Thomas Wipf, Bern
Dr. Stephanie Dietrich, Oslo
Prof. Dr. Michael Beintker, Münster

[9] http:/www.cec-kek.org/content/pr-cq0715e.shtml.

Erfahrungen als Minderheitskirche

Eingangsstatement beim Podium „Minderheitenkirchen in der Ökumene" auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag in München, am 15. Mai 2010

Meine Damen und Herren, liebe Schwestern und Brüder!

Zwei Stichworte enthält das Thema, über das wir hier sprechen: „Erfahrung" und „Minderheitskirche". Somit möchte ich meine Ausführungen um diese beiden Begriffe kreisen lassen. Das bedeutet, in einem ersten Teil zunächst über „Minderheitskirche" zu reflektieren und dann in einem zweiten Teil etwas von meinen „Erfahrungen" zu diesem Thema zu berichten, wobei jeder der beiden Teile anhand von drei Thesen gegliedert sein sollen.

I. Minderheitskirche: drei Problemanzeigen

1. Minderheitskirche zu sein ist ein Schicksal, wir sagen als Christen besser ein „Geschick". Es ist eine Situation, in die man hineingeboren wird, mit der man aufwächst oder die einen durch große geschichtliche Umbrüche überfällt. Das Letzte kann von unserer Kirche, der evangelischen Kirche A.B. (d.h. der lutherischen Kirche) in Rumänien gesagt werden. Sie hat in ihrer 850-jährigen Geschichte, vom 12. Jahrhundert bis heute viele Umbrüche erlebt. Von ihren Anfangsgründen an bis zur Zeit der Reformation und bis tief ins 18. Jahrhundert hinein war sie eine Mehrheitskirche, die so genannte „Kirche der Deutschen in Siebenbürgen" oder „Kirche der Siebenbürger Sachsen", oder „Kirche Gottes der sächsischen Nation", wie sie in den alten Dokumenten hieß, und als welche sie bis heute bekannt ist. Eigentlich erst durch die beiden Weltkriege, zunächst allmählich und dann – nach dem II. Weltkrieg – fast schlagartig ist sie eine Minderheitskirche neben der orthodoxen, römisch-katholischen, reformierten, unitarischen und griechisch-katholischen Kirche geworden. Nach der Wende 1989 und der massiven Auswanderung der Deutschen aus Rumänien, zu dem Siebenbürgen seit 1918 gehört, ist sie in eine Minderheiten- und extreme Diasporasituation geraten.

Das ist ein Geschick, das man annehmen, akzeptieren und mit dem man versuchen muss, fertig zu werden. Für eine ehemals volkskirchlich strukturierte Kirche, wie sie es bis ins Jahr 1990 hinein war, ist das ein besonders schmerzlicher, ja bedrohlicher Prozess. Aber es gibt Analogien: die Situation der jungen Christenheit, so wie auch die Situation der Juden in der Diaspora. Und es ist die Situation vieler Kirchen, die durch geschichtliche Umbrüche, wie sie bei uns, aber auch durch Verfolgung oder – in der Zeit vor der Wende – durch kirchenfeindliche Politik und atheistische Ideologie entstanden ist. Daraus ergibt sich:

2. Die Minderheitskirche ist eine gefährdete Kirche. Sie leidet darunter, dass sie zahlenmäßig klein ist und ihr eine weitere Schrumpfung droht, so dass sie sich ständig die Frage nach ihrer Zukunft stellt. Sie steht in der Gefahr, sich zu isolierten oder isoliert zu werden und sie unterliegt dem „Gesetz der kleinen Gruppe". Deren Probleme hat Horst Richter in seinem Buch „Die Gruppe" beschrieben. Die kleine Gruppe ist nach ihm von der Gefahr bedroht, dass in ihr leichter Spannungen, Streitigkeiten und Identitätskrisen entstehen, die es zwar überall im menschlichen Zusammenleben gibt, die aber hier weniger verkraftet werden und sich verhängnisvoller und dramatischer auswirken. Darum braucht sie, um zu überleben, nicht nur Gleichberechtigung (etwa vor dem Gesetz), sondern „Sonderrechte", Privilegien. Die haben zum Beispiel unsere Vorfahren, die Siebenbürger Sachsen, im Reich der (ungarischen) Stephanskrone eine verhältnismäßig kleine Gruppe von Kolonisten, fern vom „Mutterland" Deutschland schon im 13. Jahrhundert verbrieft bekommen. Und nur auf diese Weise konnten sie bis in die Gegenwart überleben, Rechte, die sie sich – wie andere Minderheitskirchen – von der jeweiligen Obrigkeit (dem ungarischen Reich, den Habsburgern und auch im heutigen Rumänien) immer neu erkämpfen mussten und in kleinerem oder größerem Maße auch erhalten haben. Ein wichtiges geschichtliches Beispiel dafür ist die Tatsache, dass die Diasporajuden, die sich im Römischen Reich niedergelassen hatten, solche Privilegien zugesprochen erhielten (z. B.: nicht vertrieben werden zu dürfen, Bethäuser und Friedhöfe zu besitzen, religiöse Bräuche auszuüben, ja selbst eine eigene Rechtspflege oder Freistellung vom Militär zu beanspruchen). Die jeweiligen Obrigkeiten waren auch an der Erhaltung der Minderheit interessiert, deren Bedeutung sie – wenn auch nicht durchwegs – anerkannten. Wo das nicht der Fall war (z. B. in der Zeit der kommunistischen Diktatur) hat sich das auch für das Staatsvolk negativ ausgewirkt.

3. Die Minderheitskirche wird leicht marginalisiert. Sie leidet nicht nur an der Tatsache ihrer geringen Größe sondern auch daran, dass sie von der Mehrheitskirche (den Mehrheitskirchen) bewusst oder unbewusst übersehen, an den Rand gewiesen wird, ja – unter Umständen – angefeindet wird. Sie genießt nicht die Aufmerksamkeit, die ihr gebührt und sie selbst erwartet. Und das oft, weil man von dieser Kirche einer Minderheit zu wenig weiß, sie falsch beurteilt oder unterschätzt. Dabei sind Minderheitskirchen umgekehrt eine Herausforderung als Vorbild an die großen Kirchen: Sie haben die Chance, ihren Mitgliedern Nestwärme zu geben, eine Familie zu werden, Zuflucht zu bieten, den Zusammenhalt mehr zu pflegen, weil sich ihre Gemeindeglieder kennen, sich näher stehen, für die Gemeinschaftspflege offener sind. Die so genannte Marginalisierung, die bis zur Wende in den kommunistischen Staaten von Osteuropa angestrebt wurde und die immer wieder in den 45 Jahren der Diktatur aufgetretenen Verfolgungswellen haben den Kirchen etwas gebracht, was man das „Kapital des Leidens" nennen kann, das in der Situation der angestrebten Gettoisierung zu einer „geistlichen Kraft" werden konnte. Das ist die andere Seite der „kleinen Gruppe".

Vor dem Hintergrund dieser drei Probleme gibt es jedoch ganz bestimmte Erfahrungen, von denen wir hier die drei folgenden nennen wollen.

II. Drei Erfahrungen als Minderheitskirche

1. Nicht Fatum, sondern Datum. Unsere Erfahrung ist, dass wir das Schicksal, das Geschick das als Kirche in einer Minderheitssituation über uns gekommen ist, nicht als Fatum sondern als Datum, d.h. als von Gott gegeben und auferlegt deuten können. So wie das Kreuz Christi durch die Auferstehung seinen von Gott gewollten Sinn oder seine eigentliche Erfüllung erfährt, so kann es auch in der Minderheitskirche sein. Was menschlich als Verhängnis oder gar Fluch aussieht – wie der Verbrechertod Jesu am Kreuz – muss angenommen werden als der Weg, den Gott uns führt. Und das bedeutet: damit geschieht etwas von der Welt Gottes her, das wir aus eigenem Antrieb nie zustande bringen würden. Die Erfahrung, die wir in dieser Situation gemacht haben ist, dass unsere Kirche, die bisher in sich geschlossen war und sich, wie eine befestigte „Kirchenburg" (das war bei uns ein Symbol für Kirche überhaupt) abgegrenzt hat, die Öffnung nach außen gelernt hat: die Öffnung für andere Christen, andere Glaubensweisen und Traditionen, andere Sprachen und Kulturen. Die konfessionell klar definierte Volkskirche fürchtet leicht um ihre Identität und darum, dass sie ihre Verwurzelung in der Geschichte und kirchlichen Wesensart verliert. So war es schon bei den Jüngern Jesu, die – nach Johannes 20,19 – ihre Türen versperrten „aus Furcht vor den Juden", so dass sie Jesu aufbrechen musste, um eintreten zu können, angenommen und erkannt zu werden. Unsere Erfahrung ist: Der Einbruch durch die verschlossenen Türen und Tore unserer Kirche, so schmerzlich das ist, bringt einen großen Zuwachs an Einsichten, Hilfe und Trost steigert die Kraft, Kirche neu zu verstehen, aber auch neu zu strukturieren und umzugestalten. Diese Hilfe kann sehr konkret werden, wenn den wenig verbliebenen Evangelischen in einer Gemeinde nur noch Anderskonfessionelle und Anderssprachige beistehen (Rumänen, Ungarn, Roma), zum Beispiel bei der Gestaltung der Feste aber auch bei Begleitung im Alter und Sterben und den Beerdigungen und in anderen Notsituationen.

2. Nicht Manko, sondern Chance. Das ist eine zweite Erfahrung, die beflügelt. Die wenigen können viel bewirken und darin Motivation und einen ungeahnten Kräftezuwachs erleben. Die großen Kirchen leben von ihrer Zahl, die Minderheitskirche lebt von ihrem Gewicht („Christen werden nicht gezählt sondern gewogen"). Was alles von unserer jäh klein gewordenen Kirche ausgegangen ist, hat viele in Erstaunen versetzt. Die diakonische Tätigkeit, der Religionsunterricht in den Schulen, unsere Frauen- und Jugendarbeit, die ökumenische Gestaltung von Gottesdiensten (Weltgebetstag, Gebetswoche für die Einheit der Christen u. a.), die theologische Forschung, der interkonfessionelle Dialog mit seiner Vermittlung zwischen Theologien und Kirchen unterschiedlicher Ausprägung – das alles ist seit Jahren eine Art von Vorreiterrolle. Solche Tätigkeiten haben wir bei den anderen Kirchen häufig angestoßen und Nachahmung und Akzeptanz gefunden. Wir, die kleine,

kleinste von den historischen Kirche unseres Landes hat inzwischen eine bedeutende Funktion in der zivilen Gesellschaft, und die deutsche Minderheit hat in Hermannstadt (Sibiu, woher wir kommen) wie in anderen Städten und Gemeinden Bürgermeister gestellt und eine zum Teil überwiegende Mehrheit im Stadt- und Kreisrat. Unser Bürgermeister Klaus Werner Johannis wurde bei den letzten Wahlen als Premierministerkandidat von allen oppositionellen Parteien gehandelt – das ist einmalig in unserer Geschichte.

3. Am Rand – aber auf der Grenze. Gewiss stehen Minderheitskirchen nicht im Mittelpunkt, das wollen sie auch nicht und das steht keiner Kirche gut. Aber unsere Erfahrung ist: die kleine Kirche hat ihren Platz „auf der Grenze" gefunden, einen Platz, den sie sich nicht gesucht, sondern der ihr von den anderen zugewiesen und zugemutet wird. „Auf der Grenze" ist – nach Paul Tillich – „der fruchtbarste Ort der Erkenntnis", aber nicht nur der Erkenntnis. Dies kann auch für eine Kirche gelten, auch für unsere Kirche: sie steht auf der Grenze zwischen Kirchen und Konfessionen, zwischen Sprachen und Kulturen, zwischen theologischen und ökumenischen Konzepten. Das ist in einer Zeit so vieler Konflikte, Spannungen und Kontroversen eine große Rolle und stellt sie vor die wichtige Aufgabe einer Brückenfunktion und eines immer wieder notwendigen Katalysators. Ihr Standort als eine Kirche zwischen West und Ost, mit einer westlich geprägten Theologie und einer Kirche, die durch Reformation und Aufklärung hindurchgegangen ist bedeutet für das Gespräch mit der orthodoxen Kirche, die eine andere kirchliche und theologische Entwicklung genommen hat, ein beidseitiger Gewinn. In diesem Sinne werden wir in die Situation versetzt, „Kirche für andere" zu sein, aber auch immer als „Kirche mit anderen" und „von anderen her". Es ist ein Geben und ein Nehmen, nicht nur in der Bewältigung von Problemen, sondern auch dort, wo es um Sinnfindung, um das Ringen um ethische Fragen und um Erneuerung geht. Der Ort „auf der Grenze" hat die Funktion „zwischen östlicher Weisheit" und „westlichem Wissen" zu vermitteln und für beide fruchtbar zu machen. Diese durch die Traditionen eines Jahrhunderte langen Zusammenlebens zugewiesene Aufgabe hat dazu geführt, dass wir Gastgeber der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung 2007 sein konnten, in dem Jahr, da wir – zusammen mit Luxemburg – Europäische Kulturhauptstadt waren, dem Jahr auch, da wir der EU beitreten konnten. Das gemeinsame Haus Europa, in dem wir jetzt wohnen, ermöglicht weiteren Austausch von Erfahrungen, wie an diesem ökumenischen Kirchentag in München.

Und das, damit wir – wie ihr – „Hoffnung haben".

Schlussfolgerungen

Es geht

1. um das *Kultivieren eines gewissen Selbstbewusstseins* als Minderheitskirchen mit der Chance, für „Öffnung" zu stehen und vorzuleben, wie wichtig es ist, „Kirche für andere", „mit anderen" und „von anderen her" zu sein. Die Minderheitskirche lebt von einer großen biblischen Verheißung, wie sie im AT und NT

verankert ist und wie die Geschichte der Christenheit beweist. Das soll auch in unserer Gegenwart gelten.

2. um das *Entwickeln einer „Theologie der Minderheits- oder Diasporakirche"*, die einen ebenbürtigen Platz neben anderen „Theologien" beanspruchen darf. Dazu gehört, die Bibel „diasporabewusst" zu lesen: so wie die Bibel feministisch, diakonisch oder von der Befreiungstheologie her kommend gelesen und ausgelegt werden kann. Das heißt, dass man sie auch mit den Augen eines Menschen lesen sollte, der in einer Minderheitskirche lebt und versucht, sie als solche sprechen zu lassen. Man wird existentiell neue Erkenntnisse gewinnen, die hilfreich auch für andere sind.

3. um das *Entdecken der Rolle* der Minderheitskirche in der ökumenischen Zusammenarbeit als Vermittlerin und Brückenbauer zwischen unterschiedlichen Positionen in Kirche, Theologie und Gesellschaft. Der Standort „auf der Grenze" soll fruchtbar werden für die Kirche Jesu Christi in ihrer Besinnung nach Erneuerung und Klärung ihrer Aufgabe in dieser Welt. Und das in dem Erscheinungsbild der vielen Kirchen, aber von Kirchen „in *versöhnter* Verschiedenheit".

Christoph Klein

(Prof. D. Dr. Christoph Klein ist Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien.)

„Religiöse Kultur im Kontext weltlicher Bildung"

XVI. Internationale Kyrill-und-Method-Vorlesungen vom 26. bis 28. Mai 2010 in Minsk

„Religiöse Kultur im Kontext weltlicher Bildung": unter diesem Thema kamen im Rahmen der jährlich wiederkehrenden Internationalen Kyrill-und-Method-Vorlesungen am Institut für Theologie der Belarussischen Staatlichen Universität in Minsk zahlreiche Teilnehmer und ökumenische Gäste aus dem In- und Ausland zusammen (26. bis 28. Mai 2010). Eröffnet wurde die Tagung von Metropolit Philaret von Minsk und Sluzk, dem Exarchen des Moskauer Patriarchats für ganz Belarus. Neben Vertretern der staatlichen Behörden sprach auch Bischof Antony Dzyamyanka, der Generalsekretär der Katholischen Bischofskonferenz des Landes, ein Grußwort. Veranstalter waren die Belarussische Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat), die Ministerien für Bildung und Kultur der Republik Belarus, das Institut für Theologie und die Belarussische Staatliche Universität für Kultur und Künste.

Hintergrund der diesjährigen Tagung war die Diskussion über die Einführung eines konfessionellen Religionsunterrichtes in der Republik Belarus, die ähnlich wie in der benachbarten Russischen Föderation ansteht. In diesem Jahr wurde dort ein konfessioneller Religionsunterricht an mehr als 10.000 Schulen als Pilotprojekt eingeführt, welcher nach zweijähriger Erprobung an allen russischen Schulen eingerichtet werden soll. Dem Religionsunterricht werden ein geistig und ethisch stärkender Charakter und vor allem eine einheitsstiftende Bedeutung in der multiethnischen und multireligiösen Gesellschaft in Russland zugesprochen. Daher legte die Tagung auch in ihren Workshops Wert auf die Erfahrung mit Religion als kulturstiftendes Element, als philosophische und soziale Größe und ihren besonderen Beitrag im staatlichen Bildungssystem.

Aus kirchlicher Sicht bestärkte Metropolit Philaret die identitäts- und einheitsstiftende Bedeutung von Religion in einer pluralen Gesellschaft wie jener in Belarus. Religion sei ein Ausdruck der Erfahrung des Menschen auf der Suche nach Freiheit und bedarf Strukturen und Institutionen, die die erstrebte Gewissensfreiheit schützen und eine freie Entfaltung fördern. In diesem Sinne reiht sich auch der Religionsunterricht als schulisches Unterrichtsfach ein, der als gemeinsames Anliegen von Kirche und Staat betrachtet werden kann. So informierte der Leiter der Rechtsabteilung des belarussischen Ministeriums für Bildung, Anatolij Kutchinskij, dass es bereits seit 2004 ein Abkommen zwischen der orthodoxen Kirche und dem Staat über die Zusammenarbeit in Erziehungsfragen gebe. Federführend für die Entwicklung zukünftiger Lehrpläne und Stoffsammlungen soll das Theologische Institut an der Staatlichen Belarussischen Universität von Minsk sein, dessen Prorektor, Gennadij Petrowskij, über die Konzepte einer Integration des Religionsunterrichtes in die schulische Bildung referierte. G. Petrowskij, der bereits zu Sowjetzeiten in der Bildungspolitik tätig war, wies dabei neben den

pädagogischen Möglichkeiten der Kirche auch auf die Chance für den Staat hin, eine geordnete religiöse Unterrichtung in der Schule zu überwachen. Hauptsorge der Gegner oder Skeptiker, die sich der Einführung des Religionsunterrichtes an staatlichen Schulen widersetzen, sei ja, dass im Zuge dieses Unterrichtes Extremismus und Fanatismus eine Plattform in den Schulen finden könnten.

Ausländische Vertreter aus verschiedenen Kirchen, staatlichen Institutionen und Bildungseinrichtungen berichteten über ihre Erfahrungen mit dem Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Neben Berichten aus Polen und Finnland über die Form und Rechtsgrundlage des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen, war insbesondere der Erfahrungsbericht aus Litauen für die belarussischen Teilnehmer hilfreich, da dieses Nachbarland von den gleichen post-sowjetischen Voraussetzungen ausgehen musste und inzwischen einen verfassungsgemäßen konfessionellen Religionsunterricht kennt, der eine wichtige Stellung im Bildungswesen einnimmt.

In dieselbe Richtung gingen die Beiträge aus Deutschland. Erzpriester Constantin Miron (Brühl) berichtete über die rechtlichen Besonderheiten des konfessionellen Religionsunterrichtes an deutschen Schulen, etwa den Verfassungsrang, den dieser im Grundgesetz innehat, die kirchliche Beauftragung der Unterrichtenden und den Status der beauftragenden Religionsgemeinschaften. Hier schlossen sich die Ausführungen von Marina Kiroudi, orthodoxe Referentin bei der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (Frankfurt/Main), an, die über das Spezifikum des orthodoxen Religionsunterrichtes in vier Bundesländern berichtete und den Schwerpunkt auf die gemeinsame Bildungsverantwortung von Kirche und Staat in der Gesellschaft legte. Einen eigenen Akzent setzte der aus Moskau angereiste Prälat Dr. Albert Rauch (Regensburg), der über neue Wege der Ökumene referierte.

Neben Kurzvorträgen waren es insbesondere die Podiumsdiskussionen, die zum Erfolg der XVI. Internationalen Kyrill-und-Method-Vorlesungen beitrugen. Neben einer Auseinandersetzung mit der Thematik und Problematik der Einführung des konfessionellen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen konnten hier auch neue, vielfach ungewohnte Formen einer akademischen Gesprächskultur gepflegt werden. Abgeschlossen wurde die Tagung mit einer Ausstellung unter dem Titel „Die geistige Wiedergeburt der Gesellschaft und das orthodoxe Buch".

Die Tagung ist ihrem Namen als internationale wissenschaftliche Veranstaltung gerecht geworden, indem sie ein Thema gewählt hat, das sowohl für den belarussischen Kontext von aktueller Bedeutung ist als auch im internationalen Diskurs eine fortwährende Relevanz besitzt. Ebenso spiegelte die ökumenische und interreligiöse Teilnahme das Bild einer pluralen Welt wider, durch welche sich die religiöse Bildung im Schulwesen als gemeinsames Anliegen herauskristallisierte und als Beitrag für eine zukunftsfähige Gesellschaft deutlich werden ließ.

Marina Kiroudi

(Dipl. theol. Marina Kiroudi ist orthodoxe Referentin in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.)

„We hear the cry of our children"[1]

Bericht vom jährlichen Treffen des Koordinierungskomitees (COCOP) für die Zusammenarbeit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien und im Heiligen Lande (ELCJHL), 4. bis 6. Mai 2010

Vom 4. bis 6. Mai 2010 fand in Bethlehem das jährliche Treffen des Koordinierungskomitees (COCOP) für die Zusammenarbeit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien und im Heiligen Lande (ELCJHL) und ihrer Partnerkirchen statt. Einer der drei Konferenztage ist stets einem Studienthema gewidmet, dieses Jahr war es das palästinensische „Kairos-Dokument". Im Folgenden soll von diesem Studientag berichtet werden, um zur weiteren Wahrnehmung und Einschätzung des Dokuments beizutragen.

Das Dokument ist am 11. Dezember 2009 in Bethlehem veröffentlicht worden als ein gemeinsames Papier von 15 palästinensischen Christen aus verschiedenen Konfessionen (orthodoxe, orientalische, katholische, lutherische und ein baptistischer Autor). Mit Bedacht ist es als ein Papier individueller christlicher Autoren veröffentlicht worden; zugleich gab es aber auch einen Prozess im Kreis der Patriarchen und Kirchenhäupter in Jerusalem, in welchem diese das Dokument aufgenommen und mit einem Geleitwort versehen haben (am 15. Dezember 2009).

Beim Studientag lag eine Veröffentlichung des Dokuments in Arabisch und Englisch vor, beide Sprachfassungen sind durch die Autorengruppe selbst autorisiert. In dieser Publikation ist außerdem das Geleitwort der Kirchenhäupter in Jerusalem zu finden unter der Überschrift „We hear the cry of our children".

In der genannten arabisch-englischen Ausgabe ist auch die korrekte Autorenliste zu finden.[2] Zurzeit ist das Dokument auf der Website des ÖRK ohne das Geleitwort der Kirchenhäupter veröffentlicht. Genauere Informationen zu dem Dokument finden sich im Internet unter www.kairospalestine.ps, der von den Autoren verantworteten Website.

---

[1] Im April 2010 (ÖR, 59. Jahrgang, Heft 2) wurde das palästinensische „Kairos-Dokument" abgedruckt, mitsamt einer kritischen Würdigung durch Pfarrer Stefan Meißner, Vorsitzender des Arbeitskreises „Kirche und Judentum" in der Evangelischen Kirche der Pfalz.

[2] Bei der Veröffentlichung des Dokuments durch den ÖRK ist irrtümlicherweise der Name von Bischof Dr. Munib Younan, ELCJHL, mit genannt, so ist es auch in der letzten Ausgabe der Ökumenischen Rundschau dokumentiert. Die von Bischof Younan veranlasste Korrektur der Liste beim ÖRK hat zu weitergehenden Interpretationen geführt, in dem Sinne, es handele sich um einen inhaltlichen „Rückzug". Younan erläuterte dagegen, es sei von Beginn an vereinbart gewesen, dass zwei Mitglieder der ELCJHL in der Autorenliste präsent sein würden, der Bischof dagegen die Erklärung der Kirchenhäupter mittragen würde.

Wichtiger als die Frage nach einzelnen Namen in der Autorenliste war beim Studientag aber die Erkenntnis, dass man dem Dokument nur gerecht werden kann, wenn man seine Entstehungsgeschichte (über einen Zeitraum von fast zwei Jahren) in den Blick nimmt und zugleich die Wirkungen, die dieser Text auslösen will, als Teil eines Gesamtprozesses begreift. Vier der 15 Autoren des Dokuments waren beim Studientag anwesend und erläuterten ihre Motive und die Ziele, die sie mit diesem Papier verfolgen: Pfarrer Dr. Mitri Raheb und Herr Rifat Kassis (beide Mitglieder der ELCJHL), sowie Priester Dr. Jamal Khader (römisch-katholisch) und Herr Yusef Daher (melkitisch griechisch-katholisch, Direktor des Jerusalem Interchurch Center). Eindringlich schilderten sie den langen, fast zwei Jahre währenden Diskussionsprozess, aus dem das Dokument schließlich erwachsen ist, wie auch den Bezug zu vorhergehenden Initiativen palästinensischer Christen in den 1980er und 1990er Jahren. Es wurde deutlich, dass das Motiv für diesen Text aus dem Eindruck des völligen Stillstands des politischen Friedensprozesses erwachsen ist. Die Bemühungen der letzten Jahre, auch mit Hilfe der USA und der EU, die Verhandlungen über die in der so genannten „Road Map" aufgelisteten Schritte wieder aufzunehmen, werden in der palästinensischen Bevölkerung allgemein als leere Rhetorik wahrgenommen. Resignation und Zynismus greifen um sich, weder den eigenen Politikern noch der israelischen Regierung wird zugetraut, ernsthaft nach einer Friedenslösung zu suchen. Auch das hilflose Agieren der internationalen Mächte, in dieser Sache Verhandlungen zu initiieren, ist in den letzten Monaten deutlich geworden. Die mit dem Wechsel von der Bush jr. zur Obama-Regierung verbundenen Hoffnungen auf eine neue US-amerikanische Politik haben sich ebenfalls inzwischen zerschlagen, da die Bemühungen Obamas um einen wirkungsvollen Stopp des israelischen Siedlungsbaus in den besetzten Gebieten ins Leere gelaufen ist – dies ist insbesondere in der Auseinandersetzung um die israelische Bautätigkeit im Gebiet von Ostjerusalem deutlich geworden. Angesichts der fehlenden politischen Perspektiven nimmt die Tendenz zur Auswanderung wieder zu bzw. die Anfälligkeit und Verführbarkeit gegenüber extremistischen und gewaltbereiten Gruppen steigt.

Wie elementar die jetzige Situation als Wegscheide zwischen einem Szenario zunehmender Gewalt einerseits und andererseits dem Neuansatz einer Friedensbewegung von unten gesehen wird, machten die vier bei dem Studientag anwesenden Autoren in ihren engagierten Darstellungen deutlich. Es geht – so der Eingangssatz des Dokuments – um einen „Schrei der Hoffnung in hoffnungsloser Zeit". Insofern, so die Autoren, sei ihnen auch vordringlich daran gelegen, dass dieses Dokument in der palästinensischen Gesellschaft aufgenommen und diskutiert wird. Die Bedeutung des Dokuments liege in dem Prozess, aus dem es heraus entstanden sei, und in der Bewegung, die es nun in der Gesellschaft auslöse. Bisher hat das Dokument auf der Website www.kairospalestine.ps mehr als 2.000 Unterzeichner („signatories") aus Palästina gefunden und mehr als 1.200 Unterstützer („supporters", „endorsements") aus dem Ausland. Mit Freude berichteten die Autoren davon, dass das Papier nicht nur in den christlichen Kirchen Aufnahme findet, sondern dass sie

auch von muslimischen Gruppen angesprochen und um Darstellung und Diskussionen gebeten worden sind. Auch sei mehrfach von muslimischer Seite geäußert worden, man brauche einen vergleichbaren „Kairos-Prozess". Dies zeige, dass insgesamt in der palästinensischen Gesellschaft der Wunsch nach neuen Perspektiven groß sei, weil alle bisherigen Optionen keinen Durchbruch erzielt hätten. Auch der gewalttätige Widerstand, der noch einmal im Gaza-Krieg an der Jahreswende 2008/2009 exemplarisch als politisches Mittel eingesetzt wurde, habe im Ergebnis der militärischen Auseinandersetzungen seine Wirkungslosigkeit erwiesen – für beide Seiten, Israelis und Palästinenser. Deswegen sehen die Vertreter der Kairos-Initiative jetzt sowohl die Möglichkeit als auch die verzweifelte Notwendigkeit, aus dem christlichen Ethos und der christlichen Glaubenshoffnung heraus einen neuen Ansatz zu wagen, der die Zurückweisung der Besatzung durch den Staat Israel verbindet mit einer klaren Absage gegen Gewalt sowie mit der Anerkennung des Existenzrechts aller Völker und Religionen im Land und dem Aufruf zur Versöhnung durch die Wahrnehmung des Leidens der Menschen auf *allen* Seiten dieses Konflikts.

Von Seiten der Partnerkirchen der ELCJHL folgten Würdigungen des Kairos-Dokuments und Berichte über Reaktionen aus den skandinavischen Ländern, aus Deutschland und den USA. Dabei wurde deutlich, wie verschieden die Arbeit an theologischen Fragen, wie beispielsweise des Verhältnisses von Judentum und Christentum, sich in den jeweiligen regionalen Kontexten in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat und wie stark die theologischen Positionen wieder zurückwirken auf das politische Klima, in dem der Konflikt zwischen Israel und Palästina wahrgenommen und interpretiert wird. So legte der Vertreter der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA) dar, inwiefern eine weit verbreitete, in fundamentalistischer Lesart wurzelnde Interpretation der alttestamentlichen Landverheißungen zu einem politischen Klima in den USA beiträgt, in dem die Besatzungspolitik Israels nicht nur unkritisch gesehen, sondern noch aktiv befördert wird. Die Strömung des christlichen Zionismus, der die Landeroberung anhand der biblischen Zeugnisse durch den modernen Staat Israel wiederholt sehen will, erwartet durch die Wiederherstellung des „verheißenen Landes" die Wiederkunft Christi und die apokalyptische Erneuerung der Welt. Daher sei in einem solchen Frömmigkeitsmilieu auch Gewaltanwendung von israelischer Seite gerechtfertigt. Die Kirchenleitung der ELCA habe sich zwar mit einer Grußbotschaft hinter das Kairos-Dokument gestellt, doch sei dies eine Minderheitenposition unter den Christen in den USA – viele christliche Gruppen hätten das Dokument sofort in scharfer Form abgelehnt und die positiven Ansätze der Absage an Gewalt und die Betonung des Versöhnungswillens mit allen Bevölkerungsgruppen und Religionen überhaupt nicht wahrgenommen. Die Strömung des christlichen Zionismus habe in den USA selbst einen starken politischen Einfluss, und wirke auch durch die Förderung bestimmter Gruppierungen in Israel auf die dortige Politik ein. Ein Ergebnis des COCOP-Studientages war es, dass auch die europäischen Partner die

Notwendigkeit erkannten, sich mit dieser theologischen Gruppierung auseinanderzusetzen und sie nicht als unbedeutend zu ignorieren.

Von Seiten der europäischen Partnerkirchen wurde das Dokument gewürdigt als ein historisches Zeugnis, in dem palästinensische Christen sich theologisch fundiert zum gewaltfreien Widerstand bekennen. Die Islamisierung des politischen Widerstands in Palästina in den letzten 15 Jahren und die fortlaufende Verringerung des christlichen Bevölkerungsanteils in den besetzten Gebieten hatte nach Wahrnehmung der europäischen Kirchenvertreter die palästinensischen Christen in eine defensive und politisch eher inaktive Rolle gedrängt. Umso mehr begrüßten die Partner die Initiative und hofften auf eine positive Rezeption nicht nur unter den Christen, sondern allgemein in der palästinensischen Bevölkerung. Neben dieser Wertschätzung wurden aber auch kritische Rückfragen an das Dokument gestellt. Die in dem Papier ausgesprochene Erwartung, dass mit dem Ende der israelischen Besatzung ein Ende von Unrecht und Unterdrückung in der palästinensischen Gesellschaft gegeben sei, blende existierende Probleme wie Korruption und Machtmissbrauch aus. Ebenso sei nach wie vor die Frage offen, ob die zukünftige Verfassung eines palästinensischen Staates tatsächlich die demokratischen Prinzipien und die Rechte von (auch religiösen) Minderheiten wahren werde. Diese Rückfragen nahmen die Autoren selbstkritisch auf und bestätigten, dass die angesprochenen Probleme innerhalb der palästinensischen Gemeinschaft gelöst werden müssten. Allerdings sahen sie die Besatzungssituation auch als einen Faktor an, der das Entstehen einer auf Recht und Gesetz fußenden Gesellschaft weiter erschwert, da die willkürliche Durchsetzung von Macht auch durch die Situation der Besatzung zu den alltäglichen Erfahrungen der Menschen gehört.

Von Seiten der Partner in Deutschland wurde insbesondere die Frage eines Boykotts als einer Form des gewaltlosen Widerstands gegen Israel, zu dem das Kairos-Dokument aufruft, diskutiert. Die Erinnerungen an den Boykott und die Zerstörung jüdischer Geschäfte in der Zeit des Nationalsozialismus lassen solche Aktionen auch heute für die Kirchen in Deutschland sehr viel kritischer erscheinen als vergleichsweise für die skandinavischen Partner. Doch wurde hier auch von möglichen Alternativen berichtet. Zum Beispiel gibt es Gruppen, die nach der Herkunft von israelischen Produkten fragen und Importeure dazu bringen, die Warenherkunft aus besetzten Gebieten anzuzeigen. Diese Art von Aktionen kann zu einer politischen Bewusstseinsbildung beitragen, die die Problematik der Landaneignung durch israelische Siedlungspolitik in palästinensischen Gebieten bewusst macht, ohne einen unterschiedslosen Boykott israelischer Produkte zu befürworten. Gerade von deutscher Seite wurde auch darauf gedrungen, mit Partnern auf beiden Seiten des Konflikts im Gespräch zu bleiben und die Perspektive der jeweils anderen Seite einzubringen. Der nach der Schoa initiierte christlich-jüdische Dialog hat auf die Theologie und Kirchen in Deutschland einen großen Einfluss ausgeübt, dies wurde auch bei diesem Studientag sichtbar.

Ihrerseits machten die Autoren deutlich, dass die Frage des Boykotts von Produkten aus den israelischen Siedlungen in den besetzten Gebieten sich nicht (nur)

an die internationalen Partner richte, sondern genauso an die palästinensische Bevölkerung selbst. Obst und Gemüse aus israelischen Siedlungen werden auch in palästinensischen Geschäften verkauft und die Frage stellt sich auch an die Palästinenser selbst, ob sie zu mancher schlechteren Versorgung an Lebensmitteln bereit sind, indem sie auf israelische Produkte verzichten. Es wurde deutlich, dass solche Form des Widerstands und des damit verbundenen unspektakulären, aber fühlbaren Verzichts auch in der palästinensischen Bevölkerung ein neues Bewusstsein für die Möglichkeiten gewaltlosen Widerstands kreieren könne.

Der Studientag hat für die Vertreter der Partnerkirchen der ELCJHL deutlich werden lassen, dass für die palästinensische Gesellschaft tatsächlich ein „kairos" besteht, die Fragen von Widerstand und Friedensethik, von Gerechtigkeit und Versöhnung neu zu diskutieren. Die Christen, die zahlenmäßig eine marginale Minderheit in der palästinensischen Gesellschaft darstellen (Schätzungen sprechen heute von 2 bis 4 Prozent der Gesamtbevölkerung), haben jetzt die Chance, nachhaltig neue Ansätze zu fordern und dafür auch den Diskurs zu bestimmen. Das Dokument gibt eine theologische Grundlage für die Akzeptanz des Existenzrechtes beider Völker, Israels und Palästinas, für ein Zusammenleben der Religionen in gegenseitigem Respekt und es weist auf den Weg der Versöhnung. Daher wurde es von allen Anwesenden – auch bei einzelnen kritischen Rückfragen – insgesamt positiv aufgenommen, positiver als manche es im Vorfeld erwartet hatten. Insofern war zu spüren, wie sehr sich das Dokument erst im Dialog erschließt und dass es weniger als theologisches Grundlagendokument studiert als vielmehr als ein Initiativpapier aufgegriffen und fortgeführt werden will – auch durch die Kirchen in Deutschland.

Inken Wöhlbrand

(Inken Wöhlbrand, Oberkirchenrätin im Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands [VELKD], ist Co-Vorsitzende des Koordinierungskomitees für die Zusammenarbeit der ELCJHL und ihrer Partnerkirchen [COCOP])

Erklärung des EMOK-Exekutivausschusses zu:

Die Stunde der Wahrheit
Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen

Teil I: Was nehmen wir Gutes und Neues wahr in diesem Dokument?

Im Dezember 2009 haben palästinensische Christen und Kirchenführer in Jerusalem der Öffentlichkeit ein Dokument übergeben „Die Stunde der Wahrheit: Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen".

Das Dokument ist ein Hilferuf von Menschen, die unter der Besetzung durch Israel leben müssen und unter dieser Besetzung leiden. Als solches ist es in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen zu hören und sein Anliegen ernst zu nehmen. Das Dokument ist auch Ausdruck des christlichen Glaubens, dass dies sich ändern kann und sich ändern muss.

Der Aufruf wendet sich an die palästinensischen Christen und will ihre Hoffnung stärken; er macht palästinensischen Muslimen die christliche Haltung deutlich (5.4.1); er ist ein Zeichen gegenüber dem Staat Israel und sucht die Solidarität mit den Geschwistern in der Ökumene.

Wir erkennen, dass der Staat Israel als politisches Gegenüber vorausgesetzt und anerkannt wird und damit auch die Frage des Existenzrechtes Israels positiv beantwortet wird. Für uns ist das Existenzrecht Israels wie auch das Recht der Palästinenser auf einen unabhängigen Staat ein entscheidendes Kriterium bei der Beurteilung jeglicher Stimme und Position zum Konflikt zwischen Israel, den Palästinensern und Palästinenserinnen und ihren Nachbarstaaten.

Wenn sich der Aufruf in 3.4.3 gegen die Instrumentalisierung von Religion im politischen Konflikt ausspricht: „Deshalb darf keine Religion ein ungerechtes politisches System begünstigen und unterstützen, sondern sie muss vielmehr Gerechtigkeit, Wahrheit und Menschenwürde fördern. Sie muss alles tun, um politische Systeme, unter denen Menschen Unrecht leiden und die Menschenwürde verletzt wird, auf den rechten Weg zurück*zu*bringen" stimmen wir dem uneingeschränkt zu und erkennen darin eine immer wieder neu an die eigene christliche Theologie zu richtende Anfrage; wir erkennen darin auch eine Absage an religiös-politische radikale Stimmen unter sog. christlichen Zionisten, radikal religiösen Gruppierungen in *der* jüdisch-israelischen Gesellschaft und im Islam. Zu Recht wird der Dialog der Religionen als wichtiges Instrument der Versöhnung benannt.

Die EMOK nimmt diesen Aufruf dankbar und mit großer Aufmerksamkeit entgegen. Vor allem würdigt sie die Versöhnungsbereitschaft, den Willen zur Gewaltfreiheit und den theologisch in der Liebe begründeten Verzicht auf jede Form von

Rache (4.2.6) und Vergeltung, zu denen sich der Aufruf bekennt, z. B. 4.2.5 „Wir wollen nicht Widerstand leisten, indem wir den Tod bringen, sondern vielmehr, indem wir das Leben schützen". Die EMOK ist nachdrücklich bereit, in diesem entschlossenen Friedenswillen einen gemeinsamen Weg zu sehen, und das weitere klärende Gespräch anzugehen. Die EMOK weist darauf hin, dass die im Dokument ausgesprochene Einladung „Kommt und seht!" schon in vielfacher Form und bei zahlreichen Gelegenheiten stattfindet – in unterschiedlichen Partnerschaften mit Kirchen, Gemeinden und christlichen Institutionen und Projekten, sowie in gelebter ökumenischer Solidarität im Rahmen des EAPPI-Programms.

Teil 2: Anfragen und Vorbehalte

1. zu 3.3: *Der Dialog der Religionen ist ein wichtiger Beitrag zu Versöhnung im Konflikt.*

Zweifelsohne hat der palästinensische christlich-muslimische Dialog eine wesentliche Bedeutung. Alle drei Religionen sind aber für den Dialog wichtig; denn er muss umfassender sein als das Bemühen „die Mauern niederzureißen, die uns durch die Besatzung auferlegt werden" (3.3.2). Es gilt die „verzerrte Wahrnehmung" und „den Hass der Vergangenheit" (3.3.4) zwischen den Menschen zu überwinden. Selbstkritisch ist auch die innerchristliche Zerrissenheit zu bedenken.

2. Wir hören den Aufruf als Ausdruck des Leidens des palästinensischen Volkes und sehen die von der israelischen Besetzung hervorgerufene Not. Ist aber die Besetzung die einzige Ursache für die Not des palästinensischen Volkes? Ist mit dem Ende der Besatzung automatisch das Ende des Leidens verbunden? Hier wünschen wir uns von der weltweiten christlichen Gemeinschaft, dass sie Ursachen und Folgen differenziert und genauer bestimmt.

3. Das betrifft z. B. 4.3 *„Die Wurzeln des ‚Terrorismus' liegen in dem menschlichen Unrecht, das uns angetan wird, und in dem Übel der Besetzung."* Wir müssen leider wahrnehmen, dass es muslimische, palästinensische Gruppierungen gibt, die Israel als Staat grundsätzlich – unabhängig von der Besetzung – bekämpft haben und bekämpfen. So können wir die Handlungen der israelischen Regierungen wohl kritisieren oder die Besetzung verurteilen, aber die Bekämpfung des Terrorismus nicht einfach als „Vorwand" (4.3) abtun.

4. Es wäre eine Hilfe, wenn die Verfasser des Aufrufs deutlicher machen, dass sie mit „Besetzung" die im Juni 1967 von Israel eroberten Gebiete meinen, nicht aber auch das israelische Staatsgebiet innerhalb der Waffenstillstandslinie von 1949, das von der internationalen Gemeinschaft allgemein als israelische Grenze anerkannt wird. Zur notwendigen Differenzierung gehört auch, zu sehen, dass innerhalb der palästinensischen Gesellschaft dringend rechtsstaatliche Strukturen entwickelt werden müssen, um Gerechtigkeit und Frieden zu erreichen.

5. Es ist uns wichtig darauf hinzuweisen, dass wir bei dem Satz „Wir haben Hochachtung vor allen, die ihr Leben für unsere Nation hingegeben haben" in keinem Fall an die Menschen denken können, die ihr Leben dadurch zu Ende ge-

bracht haben, dass sie andere Menschen gewaltsam mit sich in den Tod gerissen haben.

6. Der Aufruf empfiehlt „den Rückzug von Investitionen und (...) Boykottmaßnahmen der Wirtschaft und des Handels gegen alle von der Besatzung hergestellten Güter". Ein allgemeiner Boykott Israels erinnert die Kirchen in Deutschland an den Aufruf „Kauft nicht bei Juden!" im Jahr 1933 und ist für uns nicht zu akzeptieren. Wir fragen jedoch: Welche anderen Solidaritätsmaßnahmen zugunsten des palästinensischen Volkes sind denkbar? Wie können wir die Lebensgrundlage von Palästinensern verbessern und vermeiden, dass Waren aus den widerrechtlichen Siedlungen gekauft werden?

7. Der Aufruf versteht sich auch als „ein Ruf zur Umkehr, zur Korrektur fundamentalistischer Positionen, die ungerechte politische Optionen in Bezug auf das palästinensische Volk unterstützen". Dem stimmen wir in dieser allgemeinen Form zu, fragen aber, welche Positionen die Verfasser im Blick haben.

8. Wenn der Aufruf auch den Prozess der theologischen Umkehr mit seiner Einsicht in die bleibenden, dem Volk Israel von Gott gegebenen Verheißungen in den Kirchen Europas und Nordamerikas meint, braucht es das theologische Gespräch mit den christlichen Geschwistern in Palästina. Wir sind uns darin einig, dass keine Theologie zur Rechtfertigung des Leidens von Menschen missbraucht werden darf.

9. Die Verbreitung des Aufrufs durch den Ökumenischen Rat als „Kairos Papier", die Vergleiche mit Südafrika im Aufruf selbst, im Begleittext der Verfasser und in verschiedenen Ansprachen des ehemaligen Generalsekretärs des ÖRK legen einen Vergleich mit dem Kairos Papier von 1985 nahe und wecken Assoziationen zum Kampf gegen das Apartheidregime. Eine derartige Gleichsetzung ist nach Meinung der EMOK problematisch. Die EMOK rät ab, die Situation so zu beschreiben, dass es ideologisierend wirken kann. Wir können den Aufruf aber als „Kairos" verstehen im Sinne von: Jetzt ist es Zeit zu handeln!

Evangelische Mittelost-Kommission (EMOK)-Exekutivausschuss am 22.4.2010

Am *2. Ökumenischen Kirchentag* (12. bis 16. Mai in München), der unter dem Motto stand „... *Damit ihr Hoffnung habt*" (1 Petr 1,21), nahmen mehr als 160 000 Menschen teil.

Die vier Hauptthemenschwerpunkte befassten sich mit der Verantwortung des Christen für die Welt, dem Miteinander in einer pluralistischen Gesellschaft, den anderen Religionen und Weltanschauungen sowie der Gemeinsamkeiten und Möglichkeiten der verschiedenen christlichen Konfessionen. Behandelt wurden diese Themen in über 3.000 Veranstaltungen (Vorträgen und Podiumsdiskussionen) sowie den Ausstellungen im Bereich „Agora" auf dem Messegelände. Auf der zentralen ökumenischen Feier zu Christi Himmelfahrt rief der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), der braunschweigische evangelische Landesbischof Friedrich Weber, einen *ökumenischen Tag der Schöpfung* aus. Dieser Tag soll jährlich am ersten Freitag im September gefeiert werden. Je nach lokalen und regionalen Gegebenheiten können Gemeinden den Schöpfungstag auch an einem anderen Termin im Zeitraum zwischen dem 1. September und dem 4. Oktober feiern. Die *erste bundesweite Feier zum ökumenischen Tag der Schöpfung* wird am 3. September 2010 um 17.00 Uhr in der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde Hl. Johannes der Täufer zu Brühl im Rheinland stattfinden. Im Anschluss sind eine Festrede und ein Empfang vorgesehen.

Bei der Abschlussfeier des ÖKT wurde zum *33. Evangelischen Kirchentag* nach Dresden (1. bis 5. Juni 2011) und zum *98. Deutschen Katholikentag* nach Mannheim (16. bis 20. Mai 2012) eingeladen. Der Evangelische Kirchentag steht unter dem Motto: „...da wird auch dein Herz sein." (Mt 6,21)

Die *Hundertjahrfeier der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910* fand vom 2. bis 6. Juni unter dem Leitwort *„Christus heute bezeugen"* statt und erinnerte an die *Anfänge der ökumenischen Bewegung vor 100 Jahren,* diente andererseits aber auch dem Gedankenaustausch der 300 Delegierten aus über 60 Ländern zu der Frage, mit welchen Mitteln man heute Zeugnis von Christus ablegen kann. Delegierte aus dem gesamten Spektrum der Christenheit berieten fünf Tage lang über eine Neuausrichtung der christlichen Mission im 21. Jahrhundert. Themen der Versammlung waren neben sozialer Gerechtigkeit die Aufarbeitung der in ihren Anfängen vom Kolonialismus geprägten Missionsgeschichte sowie der Dialog mit anderen Religionen. „Wir sind dazu aufgerufen, zu mitfühlenden und heilenden Gemeinschaften zu werden", heißt es in einem „Gemeinsamen Aufruf". Christen sollten sich aktiv für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung sowie mehr Gleichberechtigung unter Frauen und Männern einsetzen. Das seien Gottes Ziele für die ganze Welt.

Der *Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen* wurde vor 50 Jahren am 5. Juni 1960 gegründet. Er bereitete für das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) die Konzilsdokumente über Ökumene, über das Verhältnis zu anderen Religionen und über die Religionsfreiheit vor. Zentrale Aufgabe des Einheitsrates ist die Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und den

christlichen Weltbünden. Auf internationaler Ebene werden theologische Dialoge mit der Orthodoxen Kirche sowie den weltweiten Gemeinschaften der Anglikaner, Lutheraner, Reformierten, Baptisten, Methodisten sowie Pfingstkirchen geführt.

Die *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* hat in einem Festgottesdienst am 12. Juni in Berlin ihres 50-jährigen Jubiläums gedacht. Sie wurde 1960 in Stuttgart gegründet. Seit 1995 hat sie ihren Sitz in Berlin, Leiter ist der Theologe Reinhard Hempelmann. In ihren Publikationen informiert die EKD-Einrichtung über Lehre und Praxis neuer Propheten und „Gurus", esoterische Religiosität, christliche Sondergemeinschaften, östliche Spiritualität, sowie atheistische Religionskritik und humanistische Bewegungen. Zum Jubiläum wurde zudem eine Festschrift unter dem Titel „Religionsdifferenzen und Religionsdialoge" vorgestellt.

Am 18. Juni haben sich der Reformierte Weltbund (RWB) und der Reformierte Ökumenische Rat (REC) unter dem Namen *Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WRK)* zusammengeschlossen. Das neue ökumenische Gremium umfasst 227 Mitgliedskirchen, die 80 Millionen Christen in 108 Ländern vertreten. Die Vereinigende Generalversammlung der zwei weltgrößten Netzwerke protestantischer Kirchen der reformierten Tradition fand vom 18. bis 26. Juni in Grand Rapids, USA, statt. Der Auftrag der neuen Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen umfasst Anliegen der kirchlichen Einheit und gesellschaftliche Programme. Die zwei Gründerorganisationen bekräftigen, sich auf unterschiedliche, aber komplementäre Traditionen abstützen zu können. Beiden gemeinsam ist die reformierte Verpflichtung zur biblischen Tradition. Zum Präsidenten der WRK ist Jerry Pillay gewählt worden, bisher Generalsekretär der Uniting Presbyterian Church of Southern Africa.

Vom 22. bis 25. Juni kamen in Winnipeg, Kanada, führende Persönlichkeiten der Weltreligionen zum *„World Religions Summit 2010"* zusammen. In einer gemeinsamen Erklärung fordern sie die Staats- und Regierungschefs der G-8- und G-20-Staaten auf, sich stärker für die Bekämpfung der weltweiten Armut, für den globalen Klimaschutz und die nukleare Abrüstung einzusetzen. Im Abschlussdokument plädieren sie für zukunftsorientierte politische Entscheidungen, die das globale Gemeinwohl in den Mittelpunkt stellen.

Vom 20. bis 27. Juli tagte in Stuttgart die *Elfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* mit 418 Delegierten aus 140 Mitgliedskirchen unter dem Thema „Unser tägliches Brot gib uns heute". Gastgeberin ist die Evangelische Landeskirche in Württemberg.

Die *Interkulturelle Woche 2010* unter dem Leitwort *„Zusammenhalten – Zukunft gewinnen"* wird vom 26. September bis 2. Oktober mit zahlreichen Veranstaltungen bundesweit begangen. Die Interkulturelle Woche ist eine gemeinsame Initiative der EKD, der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie, die von verschiedenen gesellschaftlichen Verbänden mitgetragen wird.

Die *Ökumenische FriedensDekade* feiert vom 17. bis 19. September in Erfurt ihr 30-jähriges Jubiläum mit einer Tagung *„Hoffnung säen – Strategien für die Ökumenische FriedensDekade" – 30 Jahre Arbeit gegen Unrecht, Krieg und Militarisierung* u. a. mit Christine Lieberknecht (Ministerpräsidentin in Thüringen), Bischöfin Bärbel Warten-

berg-Potter, Bischöfin Ilse Junkermann, Bischof Joachim Wanke.

Die *Ökumenische FriedensDekade 2010* findet unter dem Motto *„Es ist Krieg. Entrüstet Euch"* vom 7.–17. November statt. Sie ruft zum Protest gegen den Krieg in Afghanistan aus. Die bundesweite Eröffnung ist am 7. November um 10:00 Uhr in der Friedenskirche in Nürnberg.

Der *Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA),* die theologische Fachkommission der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), feiert sein 60-jähriges Jubiläum mit einem Theologischen Symposium *„Gemeinsame Hoffnung über den Tod hinaus"* vom 11.–13. November in Münster. Den Festvortrag hält Konrad Raiser, ehemaliger Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, zum Thema *„Festes Fundament? Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Gespräch"*.

Von Personen

Colin Williams, Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), trat überraschend aus persönlichen Gründen vorzeitig von seinem Amt zurück und trat Mitte Juli eine Stelle in seiner anglikanischen Heimatkirche an. Als Mitglied der Meissen-Kommission förderte er den Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England. Amtierender Generalsekretär ist zurzeit *Viorel Ionita,* Professor der Theologie, von der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Der KEK-Zentralausschuss entscheidet im September über eine Neubesetzung.

Markus Dröge, Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg, ist neuer Vorsitzender des Aufsichtsrats des Evangelischen Entwicklungsdienstes.

Irja Askola ist zur Bischöfin von Helsinki gewählt worden und tritt ihr Amt im September an. Sie ist die erste Bischöfin in Finnland. Sie ist Nachfolgerin von Bischof *Eero Huovinen,* der in den Ruhestand geht.

Christoph Klein, Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien, seit 1994 Vizepräsident des Ökumenischen Vereins der Kirchen in Rumänien „Aidrom" und seit 2004 Mitglied des Rates und Vizepräsident des Lutherischen Weltbundes, wird am 20. November in den Ruhestand verabschiedet. Die Wahl des neuen Bischofs wird am 27. November anlässlich der Landeskirchenversammlung (Synode) erfolgen.

Konrad Raiser, früherer Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, leitet seit diesem Jahr die Redaktionsgruppe für den 2. Entwurf der „Ökumenischen Erklärung zum gerechten Frieden", die im Mai 2011 bei einer internationalen Friedensversammlung in Kingston (Jamaika) veröffentlicht werden soll.

Gottfried Locher, Leiter des Institutes für Ökumenische Studien der Universität Freiburg, Vizepräsident des Reformierten Weltbundes, wurde zum Ratspräsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes gewählt. Er wird Nachfolger von *Thomas Wipf,* der im Dezember nach zwölf Jahren an der Spitze des Kirchenbundes abtreten wird. *Wipf* bleibt weiter Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und Mitglied des Präsidiums der Konferenz Europäischer Kirchen.

Frank Otfried July, Bischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, ist zum Vorsitzenden des Diakonischen Rates gewählt worden. Er folgt dem rheinischen Präses *Nikolaus Schneider,* der als amtierender Ratsvorsitzender der EKD sein Amt abgab.

Kurt Koch, Bischof von Basel, wird neuer Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung für die Einheit der Christen. Die offizielle Ernennung erfolgte am 1. Juli. Koch wird damit Nachfolger des deutschen Kurienkardinals Walter Kasper.

Rüdiger Gebhardt ist im Rahmen des Festgottesdienstes anlässlich des 50-jährigen Bestehens des Theologischen Studienseminars der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) in Pullach bei München am 17. Juli als neuer Studienleiter eingeführt worden.

Maria Jepsen, seit 1992 Bischöfin im Sprengel Hamburg und Lübeck, ist von ihrem Amt zurückgetreten. Sie war wegen des Umgangs mit einem Missbrauchsfall in Ahrensburg in die Kritik geraten. Ihr wurde vorgeworfen, dem Fall nicht entschieden genug nachgegangen zu sein. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) bedauerte den Rücktritt.

Es vollendeten
das 75. Lebensjahr:

Christoph Demke, früherer Magdeburger Bischof (1983 bis 1997), am 3. Mai;

das 80. Lebensjahr:

Theodor Schneider, Prof. em. für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, seit 1976 Mitglied des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen" („Paderborner Kreis"), von 1989–2005 dessen wissenschaftlicher Leiter, Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) von 1984–1992 und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau (1987–1999), am 22. Mai;

Eduard Wörmann, ehemaliger Arbeitslosenbeauftragter der Evangelischen Kirche in Deutschland, am 13. Juni.

Verstorben sind:

Wolf-Dieter Hauschild, emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, langjähriges Mitglied der Historischen Kommission des DNK/LWB, im Alter von 68 Jahren, am 17. März;

Klaus Pritzkuleit, Geschäftsführer der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen, Mitglied im Ausschuss für Ökumenische Diakonie, früherer Beauftragter für das Projekt der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt, im Alter von 59 Jahren, am 21. Mai;

Wolfgang Böhme, früherer Präsident der Deutschen und Europäischen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung und langjähriger Direktor der Evangelischen Akademie Jurist und Theologe starb bereits am 9. Juni im Alter von 91 Jahren in Karlsruhe;

Kurt Lüthi, emeritierter Universitätsprofessor für Systematische Theologie und ehemaliger Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, prägende Persönlichkeit im ökumenischen christlich-marxistischen und christlich-jüdischen Dialog, im Alter von 86 Jahren, am 11. Juni.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Joachim Vobbe, Auf Einheit angelegt. 25 Jahre eucharistische Gastfreundschaft zwischen Altkatholischer und Evangelischer Kirche, Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 5/10, 156–158;

Johannes Friedrich, Gemeinsames Zeugnis in Grundfragen des Glaubens. Grußwort anlässlich 25 Jahre Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Feier der Eucharistie, ebd., 155–156;

Karl Heinz Voigt, Weltmissionskonferenz 1910: Eine große Stunde der Ökumene, MDKonfInst 2/10, 24–28;

Heino Falcke, Die Bedeutung des konziliaren Prozesses und der Ökumenischen Versammlung für den Aufbruch im Herbst 1989, EvTheol 2/10, 87–95;

Reinhard Frieling, Mehr ökumenische Gemeinschaft, Ein Memorandum für den Ökumenischen Kirchentag in München 2010, MDKonfInst 3/10, 48–51;

Hans-Jochen Vogel, „Damit ihr Hoffnung habt!", ebd., 41–43;

Walter Schöpsdau, Was verlautbart Rom wie? Katholische Dokumentenkunde in der Praxis, ebd., 44–47;

Ulrich Ruh, Bewährungsprobe bestanden. Der zweite Ökumenische Kirchentag in München, HerKorr 6/10, 282–286;

Konrad Raiser, Gegenseitige Anerkennung der Taufe: Magdeburg 2007. Keine Kirche kann ohne die anderen im vollen Sinn Kirche sein, KNA-ÖKI 23/10, Dokumentation Nr. 12, 1–8.

II. Menschenrechte

Ingeborg Gabriel / Stefan Tobler, Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff, HerKorr 1/10, 29–32;

Jennifer Wasmuth, Die Russische Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte, G2W 5/10, 12–14;

Regula M. Zwahlen, Gedanken zur christlichen Menschenrechtsdebatte, ebd., 15–17;

Ingeborg Gabriel, Menschenrechte in der ökumenischen Debatte, ebd., 18–19;

Thomas Hoppe, Gerechter Frieden für Afghanistan? Das internationale Engagement unter friedensethischer Perspektive, HerKorr 4/10, 181–185.

III. Kirchliches Amt

Jon Sobrino, Die Grundlage eines jeden Amtes. Dienst an den Armen und Opfern in einer geteilten Welt, concilium 1/10, 4–15;

Maria Clara Lucchetti Bingemer, Die Taufe als Quelle des christlichen Dienstamtes Fallbeispiel Kirchliche Basisgemeinden, ebd., 24–35;

Paul Lakeland, Der kirchliche Dienst der Laien: ein theologisches Monstrum? Ebd., 48–57.

IV. Weitere interessante Beiträge

Yves Labbé, La rationalité de la revelation, Revue théologique de Louvain, 1/10, 32–56;

Henri Derroitte, Cours de religion catholique et pluralité religieuse; Revue théologique de Louvain, 1/10, 57–85;

Gilles Routhier, L'echo de l'enseignement de Vatican II sur les presbytérat dans la situation actuelle, Revue théologique de Louvain, 1/10, 86–112;

Johannes Zachhuber, Zur Freiheit befreit. Theologische Erinnerung an den Herbst 1989 im Licht gegenwär-

tiger Herausforderungen, EvTheol 2/10, 96–105;

Magdalene L. Frettlöh, Vergebung oder „Vernarbung der Schuld"? Ein theologischer Beitrag zum Umgang mit den Folgen von Systemunrecht und Gewaltherrschaft in Diktaturen, ebd., 130–139;

Matthias Sellmann, Gott ist jung! Kirche auch? Trends und Projekte in jugend-pastoraler Theorie und Praxis, StimdZ 7/10, 435–448.

V. Dokumentationen

Ehen zwischen evangelischen und orientalisch-orthodoxen Christen und Christinnen, Einführung von Reinhard Thöle, MDKonfInst 3/10, 59–60;

Stephan Ackermann, „Sancta simul et semper purificanda." Anmerkungen zur Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche, Dokumentation Nr. 14, KNA-ÖKI 25/09, 1–7;

„Der Dialog mit anderen Kirchen ist zentrale Verpflichtung." Die VELKD stellt ihr ökumenisches Profil vor, KNA-ÖKI 24/10, Dokumentation Nr. 13, 1–10;

Begegnung und Dialog – das ökumenische Profil der VELKD, hg. von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD), abrufbar im Internet auf Deutsch und Englisch unter www.velkd.de;

Themenheft „Ökumenischer Tag der Schöpfung" mit Beiträgen von *Friedrich Weber* (Ansprache zur Einführung des ökumenischen Tages der Schöpfung, 83), *Tonke Dennebaum* (Doxologie und Ethik der Schöpfung. Zur Bedeutung liturgischer Vollzüge im Kontext einer ökologischen Ethik, 84–104), *Georgios Basioudis* (Gottesdienstordnungen und Gottesdienstverständnis zum Schöpfungstag in der orthodoxen Tradition, 105–110), *Jochen Arnold* (Schöpfungslob im lutherischen Raum am Beispiel einiger Kantaten J.S. Bachs, 111–124), *Esther Handschin* (Ein freikirchlicher Zugang zu Gottesdienstleben und Schöpfungslob, 125–132), *Reinhard J. Voß* (Feste Bräuche und Gottesdienste zur Schöpfungsthematik im Kirchenjahr im römisch-katholischen Bereich, 133–136), UnSa 2/10.

Neue Bücher

AUS DER ORTHODOXIE

Kyrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, hg. von Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen, Klaus Wyrwoll. Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg/Schweiz 2009. 239 Seiten. Pb. SFr 28,–.

Die Herausgeber dieses Bandes verstehen die vorliegende Sammlung verschiedener Vorträge von Patriarch Kyrill (Gundyaev) von Moskau und der ganzen Rus' als eine Äußerung der „großen Anfrage der Kirchen des Ostens an die westliche Christenheit", ob sie sich nicht zu kritiklos auf die moderne Zivilisation eingelassen hat, „in der ein Menschenbild und eine Sozialkonzeption Ausdruck finden, die nicht oder nicht mehr mit den Maßstäben des Evangeliums kompatibel sind" (S.V). Ergänzt wird diese Zusammenstellung durch den Abdruck wichtiger Doku-

mente entweder der Russischen Orthodoxen Kirche selbst oder ökumenischer Texte, an denen die ROK maßgeblich beteiligt war. Damit wird einer deutschsprachigen Leserschaft zum ersten Mal die Möglichkeit gegeben, die wichtigsten Äußerungen von russisch-orthodoxer Seite, die bisher punktuell immer wieder Aufmerksamkeit erregten, auf einen Blick wahrzunehmen und zu analysieren.

Vier Teile gliedern den Band: Zu Beginn (I. Persönliche Begegnungen) stellt der Patriarch in seiner Ansprache anlässlich seiner Bischofsernennung 1976 sowie in einem Interview zum 25. Jahrestag seiner Bischofsweihe seinen Werdegang und sein Wirken vor. Den Kern des Buches bildet Teil II unter dem Titel „Aufmerksam für die Zeichen der Zeit", in dem 18 Artikel und Vorträge abgedruckt sind, in denen es um die drei zentralen Themen Menschenbild, säkulare Welt und Ökumene geht. Dabei lässt die Reihenfolge der Texte keine deutliche systematische Struktur erkennen. Die drei genannten Themen durchdringen mehr oder weniger alle Beiträge. Das Anliegen und die Botschaft des Patriarchen, die daraus entnehmbar sind, lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Patriarch Kyrill sieht den Gegensatz zwischen dem liberalen Wertesystem einerseits und den von den religiös geprägten Werten andererseits als größte Herausforderung für die menschliche Gemeinschaft im 21. Jahrhundert (vgl. S. 33), da sich darin ein neues Konfliktpotenzial verbirgt (64). Es geht ihm daher darum, „ein Modell unseres zivilen Zusammenlebens im 21. Jahrhundert auszuarbeiten, das nach Kräften einen Ausgleich zwischen den dramatisch heterogenen Imperativen des Neoliberalismus und der Traditionsbezogenheit zu schaffen hat" (25). Das Problem liegt für den Patriarchen vor allem darin, dass der Mensch zum Maß aller Dinge geworden ist, was er auf die in der Aufklärung entstandene liberale Doktrin zurückführt (vgl. 26f, auch 85). Er sieht diese Entwicklung als eine „geistige Rückentwicklung des gesellschaftlichen Denkens …, eine Bewegung weg von den Werten des Christentums hin zur heidnischen Ethik und Weltanschauung" der Antike (Renaissance). In dieser Entwicklung spielt für ihn die Reformation eine entscheidende Rolle, da sie das Postulat vertrete, „die Freiheit sei für den Menschen der höchste Wert seines irdischen Daseins" (27, vgl. auch 37 sowie 65: „Viel bestimmender war der Anteil des protestantischen Denkens, denn der Protestantismus selbst entstand als liberale Lesart der christlichen Botschaft." Vgl. auch 76.) Der Beweis für die „liberale Natur" des Protestantismus ist „die Sache der Frauenordination und die Anerkennung der Homosexualität" (38, vgl. 101). An der Frage der Werte scheint sich für Patriarch Kyrill die Frage von Rechtgläubigkeit oder Häresie stärker zu entscheiden als im Bereich von Dogma und Lehre, wenn er sagt: „Die Zugehörigkeit zur Tradition zeigt sich vor allem auf der Ebene der Werte" (35). Wichtig ist dabei, dass seine Kritik am Liberalismus sich vor allem daran festmacht, dass der Begriff der Sünde fehlt (39, 106) bzw. darin, dass Sünde legitimiert wird (42). Den Sündenbegriff und dessen Zusammenhang mit der Auffassung von der Willensfreiheit des Menschen erläutert er in einem Vortrag aus dem Jahr 2005: Die Sünde „kann …sich den Willen des Menschen unterordnen, ihn aber nicht zerstören (71). Aufgrund seiner Freiheit hat der Mensch die Fähigkeit, seinen Willen auf das Gute

oder auf das Böse zu richten. „Zur Erlösung ist es notwendig, dass der menschliche Wille mit dem göttlichen Willen übereinstimmt" (73), d.h. er muss auf das Gute ausgerichtet werden (vgl. auch 82; 79). Und dabei hat auch die Politik eine Funktion: „Seit dem vierten Jahrhundert hat sich im gesellschaftlichen Leben die Überzeugung durchgesetzt, dass man sittliche Vervollkommnung durch politische Mittel erreichen könne" (75).

Deshalb stehen die Menschenrechte besonders im Zentrum von Kyrills Überlegungen, die er aus der Sicht des Glaubens als „zumindest zwiespältig" (88) beurteilt, weil sie „zum Deckmantel für Lüge, Unrecht und Beleidigung der religiösen und nationalen Werte" (89) gebraucht werden. Er sieht, dass „hinter den Menschenrechten eine staatliche Gewalt steht, die den Menschen zwingen kann, eine Sünde zu begehen ..." (89). Daher sind für ihn die Menschenrechte nicht nur im Bereich des Politischen anzusiedeln, sondern sie betreffen auch das Heil des Menschen. So ist die zentrale Frage: „In welchem Maße können die Menschenrechte dem Leben eines Christen und überhaupt eines Gläubigen, der seinem Glauben entsprechend lebt, förderlich oder hinderlich sein?" (89) Zwar ist er nicht gegen „gewisse universale Verhaltensregeln in der heutigen Welt", aber er zweifelt an, dass die Menschenrechte wirklich universal sind (90), denn ihnen liege ein westlicher Begriff von Menschenwürde zugrunde. In orthodoxer Auffassung muss der Mensch der Würde, die ihm von Gott verliehen ist, auch entsprechen. „Die Orthodoxen sind bereit, die Normen der Menschenrechte zu akzeptieren und sich für deren Festigung einzusetzen. Aber nur unter der Bedingung, dass diese Normen der Vervollkommnung des Menschen dienen und nicht der Rechtfertigung seines sündhaften Zustands" (98). Damit fordert er, den Schutz der Menschenrechte mit der Verantwortung des Menschen vor Gott und den Mitmenschen und damit mit gewissen Pflichten verbunden zu sehen (83; vgl. auch 113; 143).

Für Kyrill steht fest, „dass die Globalisierung uns früher oder später zu einer Übereinstimmung in den gemeinsamen Grundwerten führen muss, da man sonst unmöglich in einem einheitlichen zivilisatorischen Raum leben kann" (108; auch 102f). Daher fordert er mit diesen Beiträgen einen „ernsthaften und vorurteilsfreien Dialog" nicht nur auf interreligiöser Ebene, sondern auch „zwischen dem religiösen und dem säkularen humanistischen Denken" (65).

Der III. Teil des Buches steht unter der Überschrift „Zeugnisse gemeinschaftlicher Aufbrüche" und enthält die Erklärung der 10. Weltversammlung des russischen Volkes über Menschenrechte und Menschenwürde vom April 2006, die Botschaft der Konferenz „Europa eine Seele geben. Sendung und Verantwortung der Kirchen", Mai 2006, die Botschaft des Weltgipfeltreffens religiöser Oberhäupter vom Juli 2006, das Schlussdokument des zweiten Bilateralen Seminars von Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Union der Evangeliumschristen-Baptisten von Russland, das gemeinsame Kommuniqué der Begegnung von Experten der Russischen Orthodoxen Kirche und der Kommission „Kirche und Gesellschaft" der Konferenz Europäischer Kirchen unter dem Titel „Die Menschenrechte und die Kirchen" (2007), das Kommuniqué einer orthodox-katholischen Konsultation (Juni

2007), das Kommuniqué des 24. Bilateralen theologischen Gesprächs zwischen der EKD und der ROK vom Februar 2008 sowie das Kommuniqué der Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Armenisch-Apostolischen Kirche (2008).

Der IV. und letzte Teil schließlich enthält das Dokument „Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen des Moskauer Bischofskonzils aus dem Jahr 2000 sowie das jüngste Dokument des Bischofskonzils der ROK zum Thema Menschenrechte unter dem Titel „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen" vom Juni 2008.

Dieses Buch bringt eine wichtige Stimme zu Gehör, die in einer säkularisierten Gesellschaft nicht leicht gehört wird. Sie stellt auch eine Herausforderung für die Kirchen des Westens dar, stärker für die Protestanten als für die Katholische Kirche, und zwar in doppelter Weise: sie legt den Finger auf wunde Punkte in der Entwicklung der heutigen Gesellschaft, die Christen gemeinsam ein Anliegen sind. Die Anfrage, ob man sich im Westen nicht zu sehr dem Zeitgeist angepasst hat, ist berechtigt vor dem Hintergrund des schwindenden Einflusses christlicher Überzeugungen. Provozierend ist dabei allerdings die simplifizierende und pauschalisierende Darstellung, in der die Reformation mit als Urheberin für die Fehlentwicklungen dargestellt wird. Hier wird übersehen, dass z. B. die Auffassung Luthers Freiheit und Verantwortung eng zusammenhält. Es wäre daher hilfreicher, genauer hinzusehen und dort anzusetzen, wo es durchaus Übereinstimmungen beider Seiten gibt. In anderen Worten: Angesichts eines nicht zu verleugnenden, allgemein vorhandenen Trends, im Zusammenhang der Menschenrechte den Aspekt der Verantwortung in den Hintergrund zu drängen zugunsten einer Betonung der Freiheit, könnte man aufzeigen, dass in der neueren evangelischen Theologie der Gerichtshorizont eher in den Hintergrund gedrängt anstatt für die heutige Zeit aufgearbeitet wurde. Dies ändert zwar nichts an der Tatsache, dass Orthodoxe und Protestanten in moralischen Fragen an vielen Stellen dennoch zu anderen Lösungen gelangen, aber es würde helfen, miteinander in ein offenes und ehrliches Gespräch zu treten.

Insgesamt gibt das Buch einen guten Überblick über die russische orthodoxe Denkweise in diesen Fragen und ist auch ein hilfreiches Instrument für die weitere Diskussion, weil es die Gedankengänge des orthodoxen Denkens im Hinblick auf moralische Fragen deutlich macht und gleichzeitig wichtige bisherige ökumenische und orthodoxe Dokumente zum Thema an einem Ort zugänglich macht. Es stellt daher einen wichtigen Beitrag im Dialog zwischen Ost und West dar, der unbedingt weitergeführt werden muss.

Dagmar Heller

Die Bibel in kurzen Erzählungen – für den Orthodoxen Religionsunterricht. Hg. v. Österreichische Bibelgesellschaft, Wien 2009. 352 Seiten. Pb. EUR 19,50.

Das ist keine „Kinderbibel", aber ein für die westeuropäische kirchliche Tradition außergewöhnliches Buch für den Unterricht mit Kindern. Es ist herausgegeben „Zur Verwendung für den orthodoxen Religionsunterricht an Volksschulen in Österreich". Die Herausgabe durch die Österreichische Bibelgesell-

schaft erfolgte „im Auftrag des Orthodoxen Schulamtes in Österreich". Metropoliten und Bischöfe von fünf orthodoxen Kirchen (griechisch-, russisch-, rumänisch-, serbisch- und bulgarisch-orthodox) haben das Geleitwort unterzeichnet.

Was ist das Besondere dieser autorisierten „Bibel in kurzen Erzählungen", die in einfacher Sprache geschrieben sind?

(1) Die biblischen Erzählungen – hier 136 an der Zahl – sind als „kostbarer Schatz" (Johannes Chrysostomos) nach Akzenten orthodoxer Theologie und Frömmigkeit ausgewählt und in deutscher Sprache formuliert. (2) Sie sind ergänzt mit einer kurzen Auswahl von Gebeten aus dem Gebetsschatz der Orthodoxie. Sie sind Möglichkeiten zur Antwort auf das Gehörte überwiegend in Deutsch, aber auch je einmal in griechisch, kirchenslawisch, serbisch, bulgarisch, rumänisch. (3) Wenige weitere liturgische Gebete sind beigegeben für besondere Anlässe (Tagzeitengebete, Gebete zur Kommunion, Liturgische Gebetsformeln und Gesänge). (4) In einem „Sachteil" folgen der Dekalog, die „Gebote der Seligpreisungen", der Aufbau der Göttlichen Liturgie und die Feste des Kirchenjahres, weitere große Feste und Fastenzeiten (mit doppelter Datumsangabe wegen der unterschiedlichen Kalender). (5) Das Buch ist reich illustriert. Zu den Illustrationen von Martha Kapetanakou-Xynopoulou ist erläutert, „sie greifen die Bildtradition der Ikonen auf und spiegeln die biblischen Überlieferungen im Leben der orthodoxen Tradition und Spiritualität". Sie „wollen die von alters her überlieferte Geschichte des Heils und der Erlösung vor Augen stellen".

Das Erscheinen dieses ansprechenden Bandes ist eine Bereicherung besonders für den konfessionsübergreifenden Unterricht an den Schulen, vielleicht auch für diese und jene Konfirmandengruppe. Es sollte in kirchlichen religions-pädagogischen Bibliotheken bereitgehalten werden.

Karl Heinz Voigt

Igor Pochoshajew (Hg.), Für mich sind alle Menschen Gottes Kinder. Theologie, Ökumene und geistliche Praxis bei Aleksandr Men'. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2008. 143 Seiten. Kt. EUR 18,–.

Der vorliegende Sammelband enthält insgesamt sieben Vorträge, die bei einer Tagung zum Thema „Aleksandr Men' und die Ökumene" am 5./ 6. Juni 2007 in Rostock gehalten wurden. Die Autoren der Beiträge, die auf den Seiten 144 und 145 kurz vorgestellt werden, kommen aus ganz verschiedenen Bereichen und das wird auch in den sehr unterschiedlichen Referaten sichtbar.

Der Jesuit P. Klaus Mertes geht (14–28) von der Frage aus, warum der orthodoxe Priester und Theologe Aleksandr Men' einem Gewaltverbrechen zum Opfer fiel. Trotz Anordnung von höchster Stelle (die Präsidenten Gorbačëv und El'cin) ist es den Behörden nicht gelungen, den Mord aufzuklären. Pater Mertes zeigt auf, dass Aleksandr Men' sterben musste, weil er an „Götzen" gerührt hatte: das Verhältnis des Evangeliums zum Judentum und das Verhältnis von Kirche und Staat. Vater Aleksandr (selbst aus dem Judentum) formulierte in seinen Vorträgen und Aufsätzen, dass Jesus, der Christus, ein Jude war. Diese Aussage ist für viele gläubige orthodoxe Russen nur schwer zu verkraften. Genauso stieß seine Kritik am Götzen „Nationalismus" auf massiven Widerspruch. Er war der Überzeugung, dass

sich die Kirche ihre Freiheit gegenüber dem Staat und vor allem gegenüber einem Personen- und Machtkult bewahren müsse.

Abraham Peter Max Kustermann, der seit 2001 als Direktor die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart leitet und auch Vorsitzender der Jury des Aleksandr-Men-Preises ist, gibt in seinem Beitrag (29–57) zunächst einen geschichtlichen Überblick, wie es überhaupt zur Einrichtung des Aleksandr-Men-Preises gekommen war. Der Ost-West-Dialog und Fragen zur Erhaltung des Weltfriedens waren Ende der 80er Jahre besonders aktuell, weil sich unter Michail Gorbačëv eine neue politische Ära ankündigte. Daraus erwuchs die Intention des Preises, Personen oder Gruppen auszuzeichnen, *„die sich um die interkulturelle Vermittlung zwischen Russland und Deutschland im Interesse des friedlichen und humanen Aufbaus des Europäischen Hauses verdient gemacht"* haben. Im Anhang an den Aufsatz wurden zur Illustration vier Dokumente angefügt und die bisherigen Preisträger und ihre Laudatoren angeführt.

Ulrike Patow (Musikwissenschaftlerin und Slawistin aus Hamburg) zeichnet in ihrem Beitrag (58–75) den Werdegang des Priesters Aleksandr Men' nach und stellt seine Begabung zum Predigen und den vielfältigen Einsatz als Seelsorger in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen. Im letzten Abschnitt macht sie deutlich, dass Aleksandr Men' vieles, was in den „Grundlagen der Sozialkonzeption" (Jubiläumssynode, Moskau 2000) und im „Statut der Russischen Orthodoxen Kirche" (Anhang II, 74f) formuliert worden war, praktisch schon vorweg genommen, manches durch sein Lebenszeugnis überboten habe.

Die Rolle der Russischen Orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung greift Dagmar Heller (Dozentin am Ökumenischen Institut Bossey, Genf; langjährige Mitarbeiterin in verschiedenen Funktionen des ÖRK) in ihrem Beitrag (76–89) auf und macht eingangs deutlich, dass man die Rolle der Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung differenzierter sehen müsse, als dies oft in den Medien pauschal geschehe. Nach dem allgemeinen historischen Rückblick fokussiert sie im zweiten Teil die Rolle der russischen Orthodoxie in der Ökumene seit der Wende, besonders in den Fragen nach der Mitgliedschaft im ÖRK und der Sozialethik. Abschließend werden positive ökumenische Ansätze in der Theologie von Aleksandr Men' aufgezeigt, die aber – nach Auffassung der Autorin – von der Russischen Orthodoxen Kirche erst noch fruchtbar gemacht werden müssen.

Lida Havriljukova (Sprachwissenschaftlerin, Leeds) gibt einen Einblick in die theologischen und ökumenischen Aspekte im Briefwechsel zwischen Vater Aleksandr Men' und Schwester Johanna (Nonne Ûliâ Nikolaevna Reitlinger), in dem auch die Beziehungen der Christen zum Islam angesprochen werden. Auf die Frage, wie er (A. Men') zu den anderen Religionen stehe, antwortete er: *„Großzügig, tolerant, mit höchster Achtung und größtem Interesse. Alle Religionen sind Versuche des Menschen, die Wahrheit Gottes zu erfahren."* (103)

Im vorletzten Beitrag (104–112) geht die orthodoxe Theologin Alena Kharko der Frage nach, wie die Einstellung Aleksandr Men's zum Verständnis der Religionen im Lichte der Kirchenväter (Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nazianz) zu sehen

ist. Men' Einstellung zu den vorchristlichen Religionen und zur griechischen Philosophie ist grundsätzlich der Meinung der Kirchenväter ähnlich: hohe Achtung und großes Interesse, aber auch differenzierte Sicht und klare Abgrenzung, wo es nötig ist.

Im letzten Beitrag (113–129) greift der Organisator der Tagung und Herausgeber des Bandes nochmals das Thema der ganzen Tagung auf, indem er es auf die Notwendigkeit der Ökumene zuspitzt. Die Einheit der Christen anzustreben und zu erlangen – dies habe Aleksandr Men' als eine zwingende Aufgabe verstanden (113). Als geistige Quelle für Men's ökumenische Inspiration wird der große russische Religionsphilosoph Vladimir Solov'ev angeführt. Nach den verschiedenen theoretischen Begründungen der Ökumene bei A. Men' wird u. a. seine Lebenspraxis, seine politische Haltung und seine Auffassung von der Notwendigkeit einer Annäherung zwischen Ost und West ausgeführt. Zum Schluss greift der Autor die jüngsten Äußerungen des orthodoxen Bischofs Hilarion (Alfeyev; jetzt Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats) nach einer „strategischen Allianz" der katholischen Kirche mit der Orthodoxie auf und sieht darin indirekt auch ein Zeichen der Rezeption Men's in der Orthodoxen Kirche. Leider ist nach persönlicher Wahrnehmung des Rezensenten in Russland die Wertschätzung der Theologie Aleksandr Men's in der offiziellen Russischen Orthodoxen Kirche noch nicht gegeben.

Ein Literaturverzeichnis (130–143) rundet den durchaus lesenswerten Sammelband ab.

Rudolf Prokschi

GEWALT ÜBERWINDEN

Gottfried Orth, Friedensarbeit mit der Bibel. Eva, Kain & Co. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009. 143 Seiten mit 12 Abb. Kt. EUR 16,90.

Eva, Kain & Co. – das sind – man kann es fast erraten – Judas, Pilatus und die Pharisäer. Was soll es da Neues geben? Ihre Geschichten sind bekannt, seit Jahrhunderten auf die nahezu selbe Weise interpretiert und mit den tief verwurzelten Schuldzuweisungen bis in unsere Gegenwart tradiert. Mit diesen negativ gekennzeichneten biblischen Gestalten soll nun Friedensarbeit gelernt und eingeübt werden? Auf den ersten Blick scheint das ein Widerspruch zu sein, liegt es doch näher, sich vom Brudermörder, einem Verräter, den heuchlerisch Frommen und Bösen zu distanzieren und sie auszuschließen.

Genau dagegen wendet sich das Buch und möchte einen Weg eröffnen, der Annäherung und Begegnung mit den mythischen und historischen Personen der Bibel ermöglicht, denn sie tragen ur-menschliche Erfahrungen in sich, die auch uns heute betreffen. Darum ist es wichtig, wenn nicht sogar notwendig, mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Wie kann das in Gang gesetzt werden, wenn wir in uns nur vorgefertigte Bilder von ihnen haben?

Kritisieren, vorschnelles Bewerten und Verurteilen, undurchdachte Schwarz-Weiß-Malerei und eine verletzende Sprache sind dafür keine taugliche Methode. Es bedarf einer „gewaltfreien Kommunikation", einer „Sprache des Lebens", die Empathie entwickelt, Mitgefühl zeigt mit Judas, Pilatus und Eva.

„Gewaltfreie Kommunikation" beruht auf einem Konzept von Marshall B. Rosenberg, das hier übernommen wird, um mit einer „gewaltfreien Her-

meneutik" biblische Texte zu lesen. (In Kürze zu den vier Schritten des Konzeptes: Beobachtung einer Situation ohne Beurteilung, Mitteilung meiner Gefühle, Hören auf meine Bedürfnisse / Werte, Äußerung einer Bitte, die mein Leben in dieser Situation schöner und reicher werden lässt.)

Auf diesem Hintergrund lädt das Buch ein, biblische Geschichten „neu" und aufmerksam zu lesen, nicht nur mit den Augen und dem Verstand erfassen zu wollen, sondern sich ganzheitlich und vorurteilsfrei hinein zu geben und zu der historischen oder gar mythischen Person in Beziehung zu treten.

Die Entfaltung der Geschichten von Eva, Kain & Co. beginnt mit dem jeweils biblischen Text, führt weiter zur Rezeptionsgeschichte und theologischen Lesarten und denen zu Kunst und Literatur. In welchem Maße Bildhauerei, Malerei und Literatur zur Wirkungsgeschichte beigetragen haben, zeigt sich – oft erschreckend – in den Gemälden, Gedichten und Prosatexten. (Hinweise auf die Bildansichten im Internet sind angegeben.) Jedes Kapitel endet mit dem Versuch einer „gewaltfreien Interpretation".

In einem kurzen Abschlusstext stellt der Autor der historisch-kritischen Exegese eine „gewaltfreie Hermeneutik" als Möglichkeit zu einer erweiterten Wahrnehmung biblischer Texte an die Seite.

Das Buch ist eine spannende Lektüre, die „alten" Geschichten werden zu neuen, indem ich sie anders lese – es gibt Vieles zu entdecken. Doch das ist nicht das alleinige Ziel, das Gelesene muss sich in der Praxis bewähren.

Dazu gibt es E-Book Material mit Bausteinen und Arbeitsblättern. Zwei gesonderte Angebote richten sich an Haupt-und Ehrenamtliche in Konfirmanden- und Jugendarbeit sowie in der Erwachsenenbildung. (Links zu www.v-r-schule.de)

Johanna Linz

Volker Küster, „Gott/Terror – ein Diptychon". Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2009. 108 Seiten. Kt. EUR 14,80.

Kunst und Theologie haben viele Gemeinsamkeiten. Sie deuten menschliches Leben und ermöglichen Transzendenzerfahrungen (8). Theologie muss für Volker Küster, Professor für Interkulturelle Theologie an der Protestantisch-Theologischen Universität Kampen/NL, eine ästhetische Wende vollziehen. Ästhetik ist für ihn nicht nur die Wahrnehmung des Schönen, sondern die „Lehre von der Wahrnehmung des sinnlich Erscheinenden" (7). In säkularer Kunst findet er theologische Gehalte. Das ist möglich aufgrund der Erkenntnisse der modernen Hermeneutik, dass denen, die Kunst betrachten, ein Interpretationsspielraum gelassen werden muss. Jeder Betrachter und jede Betrachterin kann auf dem Hintergrund eigener Erfahrungen Kunst interpretieren, was aber keine Beliebigkeit bedeutet (99). Gleiches gilt für das Theologietreiben. Theologie und Kunst dürfen nicht zur Ideologie werden. Es gibt Grenzen, die Küster durch drei ethische Kriterien zu verdeutlichen versucht: Vision, Distanz und Unversehrtheit.

Im ersten Kapitel behandelt Küster „Terror, Krieg und Gewalt". Ausgehend vom 11. September greift er den religiösen Fundamentalismus und die künstlerische Umsetzung des Themas auf. Er kritisiert, dass die Ereignisse des 11. Septembers als Rückwirkung

der Globalisierung in der Theologie noch nicht bearbeitet wurden.

Im zweiten Kapitel „Schuld, Versöhnung und Gnade" scheint an einigen Stellen eine Vision der Überwindung des Leidens auf. Die Überschriften sind parallel zum ersten Kapitel gewählt. Die „Macht der Bilder" wendet sich zur „Ohnmacht der Bilder", „Apokalypse now" wird zu „Jenseits der Apokalypse" und die „Gottesbilder im Widerstreit" werden zum „Widerstreit mit Gott". Es werden Bilder und Texte von Künstlern aus drei verschiedenen Kontexten, Deutschland, Südkorea und Südafrika abgebildet. Die Kunst hilft den ausgewählten Künstlern, Verstehen zu fördern sowie Leiderfahrungen zu bearbeiten und erinnernd zu bewahren. Einige der Künstler lassen eine Vision entstehen, hinter der die Realität hinterherhinkt (39). Gerhard Richter setzt sich in seinen Bildern mit Akteuren des 3. Reiches und RAF-Terroristen auseinander. Der südkoreanische Künstler Hong Song-Dam kämpfte auf der Seite der Arbeiter im blutigen Kwangju-Aufstand und wurde später als politischer Gefangener gefoltert. Seine Erlebnisse verarbeitete er in seiner Kunst. Für die Apartheid in Südafrika werden unter anderem Werke von Paul Stopforth abgebildet, der die Peiniger seines Freundes Steve Biko porträtierte.

Die Auswahl der Bilder und Texte im Buch lässt neben den Tätern auch ganz besonders die Opfer in den Vordergrund treten. Küster führt Johann Baptiste Metz an, der der Meinung ist, dass die Frage nach den Opfern zu schnell in der Frage der Erlösung der Täter mündet. Küster will nicht Leid verherrlichen, sondern auf Leiden aufmerksam machen, das nicht unberührt lässt, sondern darstellt, aufdeckt, bearbeitet und erinnert (69). Neben den z.T. farblichen Abbildungen der Künstler erzählt Küster ihre konkreten Lebensgeschichten mit geschichtlichen und kontextuellen Hintergründen.

Küsters Buch ist auf 100 Seiten ein Leseereignis der besonderen Art. Durch die zum Teil provokanten Thesen, aber auch durch die literarischen Quellen und die qualitativ hochwertigen Abbildungen werden der Leser und die Leserin automatisch in das Buch hineingezogen und zu einer eigenen Betrachtung und Bewertung angeregt – ganz im Sinne der modernen Hermeneutik oder der Kunst, die eine Wechselwirkung mit dem Betrachtenden konstatiert. So ist der Titel des Buches „Gott/Terror – ein Diptychon" gut gewählt. Denn ähnlich wie bei einer intensiven Betrachtung eines gemalten Diptychons werden beim Lesen von Küsters Buch Zusammenhänge deutlich: zwischen Kunst und Theologie, Ästhetik und Ethik, zwischen der künstlerischen Verarbeitung von Leiderfahrungen in Deutschland, Korea und Südafrika. Zugleich regt der Bezug auf sehr aktuelle Thesen und Themen den Lesenden dazu an, selbst Stellung zu beziehen und eigene Erfahrungen zu erinnern. Eine ausführlichere Auseinandersetzung und Begründung einiger Thesen wäre wünschenswert gewesen, beispielsweise wie die Ablehnung von religiösen Absolutheitsansprüchen und die Verwerfung von Beliebigkeit der Gottesbilder zu denken ist. Auch die ethischen Kriterien, auf die sich Küster bezieht, „Vision, Distanz und Unversehrtheit" hätten noch ausführlicher anhand der Kunstwerke behandelt werden können. Dennoch ist das Buch in all seiner Kürze für Künstler, Theologen und Laien lesenswert.

Joane Beuker

Johannes Oeldemann, Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? Kleine Einführung in die Ökumene. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. 198 Seiten. Kt. EUR 16,90.

Mit Blick auf den Zweiten Ökumenischen Kirchentag in München 2010 und dessen Motto „Damit Ihr Hoffnung habt" legt Johannes Oeldemann hier eine Einführung in die Ökumene für „Menschen in den Gemeinden, denen die Einheit der Christen am Herzen liegt und die sich über den aktuellen Stand der Ökumene informieren wollen" (10) vor. Dabei geht es ihm darum, das bereits Erreichte aufzuzeigen bzw. in Erinnerung zu rufen, das durchaus Hoffnung auf weitere ökumenische Fortschritte gibt.

Beginnend mit einer Begriffsbestimmung, bei der bereits konfessionelle Nuancen im Verständnis von Ökumene sichtbar werden, wirft das Buch zunächst einen Blick in die biblischen Grundlagen, aus denen der ökumenische Imperativ unübersehbar deutlich wird. Der folgende konfessionskundliche Überblick ist sehr knapp gehalten, gibt aber eine gute Übersicht über die ökumenische Landschaft in Deutschland. Schließlich folgt ein Abriss zur Geschichte der ökumenischen Bewegung, die allerdings so stark auf den ÖRK und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) konzentriert ist, dass die regionale Zwischenebene der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) außen vor bleibt bzw. nur im Zusammenhang mit der ‚Charta Oecumenica' später erwähnt wird. Ein Schwerpunkt liegt sicher im 5. Kapitel „Wiederentdeckte Einheit", in welchem die Ergebnisse ökumenischer Dialoge in systematischer Weise nach Themen (Schrift und Tradition, Christologie und Pneumatologie, christliches Menschenbild, Verständnis der Sakramente – Taufe und Abendmahl, Verständnis der Kirche und des Amtes, sowie Marienfrömmigkeit und Heiligenverehrung), zusammengefasst sind. Ein weiteres Kapitel stellt „das gemeinsame Zeugnis der Christen" dar im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die Charta Oecumenica und „gemeinsames Engagement der Kirchen in ethischen und sozialen Fragen" sowie die Frage der Mission in Deutschland als einer säkularisierten Gesellschaft. Das siebte Kapitel widmet sich der „ökumenische(n) Zusammenarbeit vor Ort" und ruft zu Phantasie und Kreativität auf, um die weithin gängige Einstellung Ökumene sei eine zusätzliche Aufgabe zu überwinden und sie als „ganzheitlichen Auftrag" (147) zu betrachten und so zu entwickeln, dass sie zur gegenseitigen Entlastung beiträgt. Das Kapitel hebt die Bedeutung von konfessionsverbindenden Ehen als „Werkstätten der Einheit" (148) hervor und geht auf „die Bedeutung des ‚geistlichen Ökumenismus' ein. Auch die Frage der Eucharistiegemeinschaft als gemeinsames Ziel wird erörtert, deutlich mit dem Bestreben, die römisch-katholische Position zu vermitteln und verständlich zu machen. Es folgt ein Kapitel über „Ökumenische Zielvorstellungen", aus dem deutlich wird, dass es nicht um Uniformität geht, dass aber geklärt werden muss, wo die Grenzen der Vielfalt liegen. Das Buch endet mit einem „Rückblick und Ausblick", in dem die Einheit als Gabe und Aufgabe beschrieben wird.

Auch wenn mancher Kenner der ökumenischen Bewegung sich fragt,

weshalb im geschichtlichen Überblick zwar das Lima-Dokument zu „Taufe, Eucharistie und Amt" erwähnt wird, nicht aber ebenso erfolgreiche Kampagnen im praktischen Bereich (ich denke an das Programm zur Bekämpfung des Rassismus) oder warum in den letzten Jahren neu auftretende innerkirchliche und zwischenkirchliche Trennungslinien wie sie im Bereich ethischer und moralischer Fragen sich derzeit in den Vordergrund schieben, nicht behandelt werden, halten aufs Ganze gesehen die Leser mit diesem Buch einen gut fundierten Überblick über die wesentlichen Fragen der Ökumene in der Hand. Und obwohl an vielen Stellen die römisch-katholische Sicht des Autors deutlich hervortritt, ist das Buch nicht nur für katholisch interessierte Leser empfehlenswert, sondern gerade auch für Evangelische, die sich bemühen – und das sollte eine der ersten Aufgaben im ökumenischen Miteinander sein – die Sicht ihres Gesprächs- und Aktionspartners zu verstehen. Besonders hilfreich ist, dass es zu jedem Kapitel eine kleine Liste weiterführender Literatur gibt für Leser, die das Thema noch weiter vertiefen mögen.

Das bisher Erreichte lässt hoffen auf weitere Fortschritte – so kann man die Botschaft dieses Buches zusammenfassen. „Wir brauchen in der Ökumene weniger Empfindlichkeit und mehr Empfindsamkeit" (188) – so lautet der dringend notwendige Appell dieses Buches.

Dagmar Heller

Elfriede Dörr, Lernort Weltgebetstag. Zugänge zum ökumenischen Gebet durch den Weltgebetstag der Frauen. W. Kohlhammer, Stuttgart 2009. 308 Seiten. Kt. EUR 39,–.

Jeweils am ersten Freitag im März feiern christliche Frauen in über 180 Länder den ökumenischen Gottesdienst zum „Weltgebetstag der Frauen", der inzwischen auch gemeinsam mit Männern vorbereitet und gefeiert wird. Seinen Ursprung hat der „Weltgebetstag" in den USA, als 1884 die Presbyterianerin Darwin James zu einem Gebetstag für die „Innere Mission" aufrief. Drei Jahre später riefen zwei Baptistinnen, Lucy Peabody und Helen Barret Montgomery, zu einem Gebetstag der „Äußeren Mission" auf. Die von den Frauen initiierten Gebetstage wurden 1887 zu einem Gebetstag zusammengefügt, der sich bald auch in Europa und anderen Kontinenten ausbreitete. 1927 erhielt er den Namen „Weltgebetstag der Frauen", wobei damals erstmalig in Deutschland die methodistischen Frauen den „Weltgebetstag" durchführten. Bereits 1956 wurde das Gebet der Siouxindianer zum „Weltgebetstag der Frauen" in 134 Ländern gebetet. 1970 kam es schließlich auch zur Mitarbeit der römisch-katholischen Frauenverbände.

Jedes Jahr formulieren christliche Frauen eines bestimmten Landes ihren Lebensdank und ihre Lebensfreude wie auch ihre Lebensnot und ihre Überlebensmöglichkeiten, ihre ganz speziellen Alltagsschwierigkeiten in authentischen Gebetstexten und Liedern. Diese oft „hautnahen Gebetstexte" einer „landesspezifischen Gottesdienstordnung" werden von den einzelnen Landeskomitees in die jeweilige Landessprache übersetzt und von vielen Frauengruppen aufgenommen und mitgetragen.

Die vorliegende Veröffentlichung untersucht nicht ein spektakuläres Ereignis, wie es vor Jahren noch gesehen

wurde, sondern eine Lernbewegung, eine ökumenische Bewegung, die an jedem Ort der Welt eine „ökumenische Gemeinde" werden lässt, also neu entstehen, wachsen, gestalten und weiterleben lässt. Elfriede Dörr – eine erfahrene Insiderin der Bewegung – versucht, diesen Lernort und Lernprozess aus intensiven jahrelangen Sichtungen und Auswertungen von Weltgebetstagsmaterialien zu analysieren und den vielen ökumenischen, gemeindepädagogischen, katechetischen und vor allem liturgischen Überlegungen eine konkrete Gestalt zu geben. In den bibeltheologisch- wie landesspezifisch-orientierten Liturgien wie in dem solidarischen Verhalten spiegeln die Frauen mit ihren gottesdienstlichen Texten die Basis ihres Landes wider; es entsteht ein spezifischer „Lernort" wie eine spezifische „Lernzeit", die die Autorin in vielen Fallbeispielen beschreibt und analysiert (42ff, 145ff).

Aus diesen vielfältigen Vorbereitungen, Feiern, Nachbereitungen, aus den örtlichen wie auch persönlichen Erfahrungen eröffnen sich ein gewaltiger Lebens- und Entdeckungszusammenhang, aus dem sich nicht nur „neue Möglichkeiten gemeinsamen Glaubens und Handelns, gemeinsamen Lebens und Überlebens ergeben können" (U. Becker), sondern viele unterschiedliche, neue Lernorte, vor allem neue Praxisfelder gelebter Ökumene und neue ökumenische Lernprozesse vor Ort.

Diese Veröffentlichung ist nicht nur als eine plausible analytische Arbeit oder deskriptive, informative Weltgebetstagsgeschichte (15ff) zu sehen, sondern Elfriede Dörr kommt bald auf den eigentlichen Kernpunkt zu sprechen, nämlich auf die vielfältigen Fragen nach spezifischen Zugängen zum ökumenischen Gebet durch den Weltgebetstag (33ff) und damit auch zu dem, was sie als den „Lernort Weltgebetstag" bezeichnet. Von Anfang an haben die Gebete, Gebetsordnungen, Anliegen etc. in den unterschiedlichen Ausgangssituationen einer sichtbaren Frauengemeinschaft des jeweiligen Landes im Vordergrund gestanden, d.h. es standen Frauen mit ihrem „lex orandi als lex credendi" und ihrem landesspezifischen Thema im Vordergrund, die ihre Erfahrungen und ihre Anliegen den christlichen Frauen in der Welt als „gemeinsamen Gebetsprozess" weitergaben.

Die beteiligten Frauen spiegeln dabei die Basis ihres Landes wider und repräsentieren dabei die unterschiedlichen christlichen Konfessionen, aus denen sie kommen, wie die Autorin dies an der Fallstudie „Der Weltgebetstag der Frauen in Rumänien 2002" verdeutlicht, wenn sie den Prozess zur Erstellung einer Weltgebetstagsliturgie in dem multikonfessionellen und multiethnischen Bezug Rumäniens rezipiert und seine Bedeutung für den weltweiten Gottesdienst ausführlich in den Redaktionsphasen durchspielt und analysiert. Aus den Analysen der Textinterpretationen lassen sich in den einzelnen Ländern auch bestimmte Kategorien der Schriftinterpretationen ablesen, z. B. die Interpretation biblischer Texte als kreatives Sprachgeschehen, Frauengestalten als Identifikationsmodelle, die Erfahrung als entscheidendes Kriterium für Bibelauslegung. Die größte ökumenische Relevanz für den „Lernort Weltgebetstag" sieht sie in der grundlegenden Berechtigung und Begründung der Frauen in der Kirche als Trägerinnen des allgemeinen Priester-

tums. Während sich ursprünglich die Frauen aus ihrer ökumenischen Theorie des allgemeinen Priestertums legitimierten und ihre liturgischen und theologische Kompetenzen herausstellten, die sie befähigen, ökumenische Gottesdienste vorzubereiten und zu feiern, haben sich in den letzten Jahren durch die Öffnung für Männer wie die Umbenennung des ehemaligen „Weltgebetstages für Frauen" in „Weltgebetstag" Erweiterungen des Lernortes gegeben.

So kann die Autorin mit Recht auf die Weltgebetstagbewegung als Trägerin dieses ökumenischen Lernprozesses weisen (261ff); allerdings müssen dabei die theologischen, besonders liturgischen Redaktionsprozesse hinsichtlich einer ökumenischen Gottesdienstordnung wie auch die Aufgabenfelder, Herausforderungen und die Ansprüche des Herkunftslandes neu gesehen werden. Es genügt eben nicht, nur die Marginalien des Herkunftslandes zugänglich zu machen oder Männer in die Vorbereitung und in den von Frauen gestalteten Gottesdienst zu integrieren, was bisher noch nicht überall so richtig gelungen ist, sondern es muss wirklich ein Gottesdienst „beyond gender" gelingen. Die Umbenennung in „Weltgebetstag" wirkt noch etwas halbherzig, weil der Name des deutschen Trägervereins immer noch „Weltgebetstag der Frauen – Deutsches Komitee e.V." lautet und das „Internationale Weltgebetstagkomitee" definiert den „Weltgebetstag" noch immer ohne Erwähnung der Männer: „Der Weltgebetstag ist eine weltweite Bewegung christlicher Frauen aus vielen Traditionen, die jedes Jahr zum Feiern eines gemeinsamen Gebetstags zusammenkommen und die in vielen Ländern eine ständige Gemeinschaft des Gebets und des Dienstes verbindet."

Zweifelsohne hat der „Weltgebetstag" als Anfrage an die Kirchen viele neue Aspekte erhalten: Ökumenisches Verhalten wird eingeübt, Vorurteile werden abgebaut, Verständnisbereitschaft wird gefördert, der geistige Horizont wird erweitert, das Selbstbewusstsein der Frauen in einer z.T. von Männern dominierten Kirche wird gestärkt und die unzähligen Schattenseiten auf dieser Welt, die gerade Frauen erfahren, werden allen Frauen und Männern bewusster und bewahren sie vor mancher satten Selbstzufriedenheit.

Ausführlich wird dies in den Analysen der Liturgien von 1969–2006 (49ff) durchgespielt. Die redaktionellen Anmerkungen und Analysen zu den liturgischen Texten der einzelnen Weltgebetstage verdeutlichen in den Fallstudien, wie wichtig eine enge Verbundenheit mit den Frauen des jeweiligen Landes ist. Sie fühlen sich aus ihrer Gleichgültigkeit herausgeholt und sie stehen im Mittelpunkt von „Pray und Action", was einst die irischen Frauen zum Grundthema machten. Zum Beten gehört das Handeln, zum Handeln gehört das Mitteilen und schlichtweg das Teilen. Gerade diese Lernorte neuer Erfahrungen spielen tagtäglich eine Rolle.

Für die Arbeit vor Ort ist dieses Buch eine Art Kompass, der „die Welt im Gebet", wie es auch das Zeichen der irischen Frauen seit 1982 als internationales Symbol ausdrückt, immer wieder neu als „Lernort" sieht: im Zeichen des Kreuzes, in der stilisierten Figur eines knieenden Beters, in dem Weltkreis, der alle verbindet, und im Kreis der Vollkommenheit Gottes.

J. Georg Schütz

Joane Beuker MA, St.-Albert-Str. 91, 66113 Saarbrücken ▪ Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Château de Bossey, Postfach 1000, CH-1299 Crans-près-Céligny, Schweiz ▪ PD Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven, Institut für Theologie und Frieden, Herrengraben 4, 20459 Hamburg ▪ Dipl.theol. Marina Kiroudi, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main ▪ Bischof D. Dr. Christoph Klein, Landeskonsistorium der EKR und Bischofsamt, Str. General Magheru 4, RO-550185 Sibiu ▪ Dipl.päd. Johanna Linz, Ludwigkirchplatz 8, 10719 Berlin ▪ Prof. Dr. Otto Luchterhandt, Institut für Ostrecht, Universität Hamburg, Schlüterstraße 28, 20148 Hamburg ▪ Prof. Dr. Rudolf Prokschi, Institut für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien ▪ Hamideh Mohagheghi, Lehrbeauftragte für die Religion des Islam, Universität Paderborn, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn ▪ Dr. D. J. Georg Schütz, Amselweg 20, 63741 Aschaffenburg ▪ Dr. Marina Shishova, Interchurch Partnership Apostolic City – Nevskaya Perspetive, 191002 PO Box 31, St. Petersburg, Russland ▪ Prof. Dr. Stefan Tobler, Departamentul de Teologie Protestanta, B-dul Victoriei 40, RO-550024 Sibiu ▪ Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Ludwig-Maximilians-Universität München, Orthodoxe Theologie, Ludwigstraße 29, 80539 München ▪ Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen ▪ Oberkirchenrätin Inken Wöhlbrand, Amt der VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover ▪ Prof. Dr. Werner Wolbert, Universität Salzburg, Fachbereich Praktische Theologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat, Elstal) herausgegeben von Angela Berlis, Bern; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Genf; Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Rolf Koppe, Göttingen; Grigorios Larentzakis, Graz; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; 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; Athanasios Vletsis, München; Friedrich Weber, Wolfenbüttel; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main.

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: 36,– €, Studentenabonnement 25,– € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 10,– €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2010)

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



Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

spätestens seit Richard Dawkins provozierendem Buch „Der Gotteswahn" haben die öffentliche und besonders die christliche Wahrnehmung den so genannten „Neuen Atheismus" als Phänomen entdeckt. Mit überraschender Heftigkeit hat sich das Thema in der jüngeren Vergangenheit in die theologischen Diskurse gespielt, bzw. wurde es von der Theologie selbst in dieser Weise in den Blick gerückt. Ablesen lässt sich daran vor allem, dass diese spezifische Variante des Atheismus gegenüber der altbekannten Bestreitung des Gottesglaubens als andere, eben „neue" Herausforderung erlebt wird: Dies mag zum einen auf einen höheren Grad institutionalisierter, auch medialer Präsenz atheistischer Gruppierungen zurückzuführen sein, wie sie etwa die Giordano Bruno Stiftung demonstriert; zum anderen erscheint vielen auch der Ton gegenüber Gläubigen schärfer als bei der bloßen Konstatierung religiöser Unmusikalität. Die christlichen Kirchen und Theologien kommen nicht umhin, sich auf die Herausforderung einzulassen, die letztlich nicht weniger als die Infragestellung jeder glaubenden Identität bedeutet. Mit der nötigen Unaufgeregtheit und dem Wunsch nach konstruktiver Gesprächseröffnung wollen dies die zwei römisch-katholischen und zwei evangelischen Beiträge zum Schwerpunktthema dieses Heftes tun. Es eröffnet *Saskia Wendel* mit einem grundlegenden Überblick über die philosophischen und weltanschaulichen Ausrichtungen, die es im „Neuen Atheismus" gibt. Gegenüber gängigen Erwartungen stellt sie im Vergleich mit den Vorläufern der Bewegung und anhand einer Untersuchung der Welt- und Seinsdeutungen sowohl die Neuheit als auch den „Atheismus" des Phänomens in Frage. *Judith Könemann* geht den gesellschaftlichen Realitäten des Neuen Atheismus in Deutschland nach. Dazu greift sie sozial und medial propagierte Thesen auf, wie die von der Rückkehr der Religion oder von der stets wachsenden Säkularität, und weist auf deren implizite Theoriedesigns und Interessen hin. Wie sich die Theologie aus ökumenisch-katechetischem Selbstverständnis und Interesse heraus den Herausforderungen des Neuen Atheismus nähern kann, erhellt *Ulrike Link-Wieczorek*. Mit der Alternative einer weisheitlich ausgerichteten Theo-

logie wendet sie sich gegen die Formen eines christlichen „Gottprotzes". Ihre abschließende Forderung nach einer notwendig weiterzuführenden innerchristlichen Auseinandersetzung mit dem Verständnis des Glaubens nimmt der Beitrag von *Stefanie Schardien* auf. Er thematisiert die Probleme der aus christlicher Sicht bestehenden Spannung zwischen passiven und aktiven Momenten in der Entstehung von Glauben und unternimmt eine trinitätstheologisch gegründete Reflexion über Grenzen und Möglichkeiten, andere Menschen „glauben zu machen".

In der Reihe der Beiträge junger ÖkumenikerInnen wendet sich *Joane Beuker* dem Feld der Sexualethik zu, das die ökumenische Landschaft, etwa die anglikanische Gemeinschaft oder den Diskurs mit der Orthodoxie, in jüngerer Zeit in ernsthafte Konflikte geführt hat. Wie wichtig klärende wissenschaftliche Forschungen sind, demonstriert ihre ökumenische und kulturtheoretische Untersuchung zur Bedeutung von Kindern für die Ehe im deutschen und afrikanischen Kontext.

Auf ihrer Jahrestagung haben die Herausgeberinnen und Herausgeber der ÖR im Anschluss an den Vortrag von *Fritz Erich Anhelm* „Die Laien vernachlässigen, heißt nichts anderes, als den Frühling aus der Ökumene hinwegzunehmen" dessen Thesen bereits intensiv und kontrovers, aber nicht abschließend diskutiert. Dies wollen wir zum Anlass nehmen, den Beitrag in diesem Forum zur Diskussion zu stellen und sind gespannt auf Reaktionen.

Gleich mehrere wichtige ökumenische Ereignisse haben im Jahr 2010 stattgefunden, wovon viele *Berichte und Dokumentationen* in dieser Ausgabe zeugen. Vom 20. bis 27. Juli fand in Stuttgart die Elfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes statt: *Martin Junge*, aus Chile stammender Theologe, der vom Rat des Lutherischen Weltbundes im Oktober 2009 zum Generalsekretär gewählt wurde und am 1. November 2010 sein Amt angetreten hat, blickt unter dem Motto der Vollversammlung „Unser tägliches Brot gib uns heute" auf zentrale Themen und Ergebnisse der Versammlung zurück. Veröffentlicht wird zudem die abschließende „Botschaft", die sich ebenfalls im Anschluss an das biblische Leitwort aus dem Vaterunser dem notwendigen und guten Wechselverhältnis von Empfangen und Teilen widmet. Viel Aufmerksamkeit hat die Vollversammlung mit ihrem Schuldeingeständnis und der Bitte um Vergebung gegenüber den Täuferkirchen für die von Verfolgung und Ignoranz geprägte Geschichte erregt. Die ÖR dokumentiert sowohl die lutherische Erklärung wie auch

die von Präsident *Danisa Ndlovu* (Simbabwe) vorgetragene „Antwort der Mennonitischen Weltkonferenz".

Seit vielen Jahren vorbereitet, fiel die Hundertjahrfeier für die erste Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 in den Augen nicht weniger Ökumenikerinnen und Ökumeniker deutlich kleiner aus als erwartet oder erhofft. Die wichtigen Anliegen des gemeinsamen Aufrufs wollen wir – trotzdem oder gerade darum – an dieser Stelle publik machen und einem weiten Leserkreis zur Verfügung stellen. Dokumentiert wird zudem die Predigt über die „ökumenische Bewegung des Kreuzes", die der neue Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Olav Fykse Tveit*, im Gottesdienst zur Einführung in sein Amt gehalten hat. Zwei Berichte schließen die Rubrik ab: In einem so ungewöhnlichen wie erhellenden Vergleich mit dem Roman „Der Vorleser" setzt sich *Duncan Reid* mit den australischen Schulderfahrungen im Umgang mit den Aborigenes auseinander. Der kritischen Sicht eines profilierten Ökumenikers unterzieht *Walter Klaiber* schließlich das Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit zur „Apostolizität der Kirche".

Ein facettenreiches Heft, das zum Mit- und Nachdenken einlädt und für ökumenischen Gesprächsstoff sorgen soll! Anregende Lesestunden wünscht im Namen des Redaktionsteams

Ihre
Stefanie Schardien



Der „peinliche Vorfall" Religion

Positionen des „Neuen Atheismus"

VON SASKIA WENDEL[1]

Peinlicher Vorfall

Die Stimmung war gerührt. Das Fest nahte seinem Ende.
Da betrat der gefeierte Gott die Plattform, die den Künstlern gehört
Und erklärte mit lauter Stimme
Vor meinen schweißgebadeten Freunden und Schülern
Daß er soeben eine Erleuchtung erlitten habe und nunmehr
Religiös geworden sei und mit unziemlicher Hast
Setzte er sich herausfordernd einen mottenzerfressenen Pfaffenhut auf
Ging unzüchtig auf die Knie nieder und stimmte
Schamlos ein freches Kirchenlied an, so die irrreligiösen Gefühle
Seiner Zuhörer verletzend, unter denen
Jugendliche waren.
Seit drei Tagen
Habe ich nicht gewagt, meinen Freunden und Schülern
Unter die Augen zu treten, so
Schäme ich mich.

Bertolt Brecht

Bertolt Brecht schrieb dieses Gedicht 1943 nach der Feier zum 65. Geburtstag des Schriftstellers Alfred Döblin, auf der der jüdische Linksintellektuelle Döblin seine Wendung hin zum Christentum und speziell seine Konversion zum Katholizismus bekannt gegeben hatte. Diese Bekanntgabe führte zum Eklat, einige der Geburtstagsgäste verließen sogar früher das Fest. Diesem Gedicht eignet insofern Aktualität, als mittlerweile wieder verstärkt religionskritische Konzeptionen Aufmerksamkeit erlangt haben, die derzeit häufig unter dem Label „Neuer Atheismus" firmieren. Diese Konzeptionen stimmen darin überein, dass Religion zumindest eine unver-

[1] Saskia Wendel ist Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln.

nünftige, wenn nicht sogar gefährliche Form einer Selbst- und Weltbeschreibung darstellt. Im Folgenden werden die wichtigsten Positionen des so genannten „Neuen Atheismus" kurz skizziert und dabei auch deutlich gemacht, dass die Bezeichnung „Atheismus" genau besehen unzutreffend ist. Denn es handelt sich nicht allein um atheistische, sondern um generell religionskritische Positionen, die sich nicht allein gegen den Theismus wenden, sondern gegen Religion überhaupt, somit auch gegen nichttheistische Religionen.

Aktuelle Kritiken der Religion lassen sich in unterschiedliche Typen unterteilen: in (1) Kritiken, die im Rahmen elaborierter Naturalisierungsprogramme formuliert sind, für die jede nichtnaturalistische Selbst- und Weltbeschreibung unplausibel ist, insbesondere aber religiöse Deutungsmuster, in (2) Kritiken, die sich in erster Linie der potentiellen Gewaltförmigkeit von Religionen widmen, in (3) Kritiken, die sich als „neonietzscheanisch" bezeichnen lassen, und (4) nicht-militante Formen aktueller Kritik der Religion, deren Vertreter das Eigenrecht des Religiösen anerkennen, zugleich aber deutlich machen, weshalb sie selbst aus Vernunftgründen nicht religiös sein können, selbst wenn sie es wollten.

1. Kritiken der Religion im Kontext naturalistischer Selbst- und Weltbeschreibungen

Wichtige Vertreter dieser religionskritischen Positionen sind die naturalistischen Philosophen Richard Dawkins, Pascal Boyer und Daniel Dennett.

Richard Dawkins hat eine naturalistische Metaphysik, genauerhin einen eliminativen Materialismus formuliert, der auf evolutionsbiologischen Erkenntnissen basiert: Bewusstsein etwa ist Resultat neuronaler Prozesse, ist Ergebnis von Gehirnfunktionen. Auf ihnen basiert auch die Fähigkeit des Menschen, seine Existenz zu deuten, zu interpretieren – auch auf nichtnaturalistische Art und Weise, dies allerdings unter Ausblendung physikalischer wie biologischer Erkenntnisse. Das gesamte Verhalten und Erkennen des Menschen ist streng genommen biologisch gesteuert, gehorcht bestimmten Funktionen, die im evolutiven Prozess sich entwickelt haben. Zu diesen Deutungen gehört auch die Religion. Sie wurzelt Dawkins zufolge im Wunschdenken des Menschen nach eigener Unsterblichkeit. Religionen wurden, so Dawkins, deshalb entwickelt, weil sie unserem Drang nach einfachen Erklärungen entsprechen, weil sie dem Menschen Überlebenstechniken im Evolutionsprozess gesichert haben, ihm quasi

einen Selektionsvorteil gegeben haben im „survival of the fittest". Religionen sind so gesehen für Dawkins nichts anderes als ein evolutionäres Nebenprodukt, das sich aufgrund seines Erfolgs vererbt hat – nicht genetisch-biologisch, sondern als Einheit kultureller Vererbung, als „Mem", wie Dawkins diese Einheiten nennt. Dieses Nebenprodukt braucht es aber Dawkins zufolge in einer aufgeklärten Welt nicht mehr, die den Naturalismus als das einzig vernünftige Paradigma einer Selbst- und Weltbeschreibung anerkannt hat. Gläubige gelten Dawkins daher als unvernünftig, weil sie sich immer noch gegen Erkenntnisse sperren, die durch die Evolutionsbiologie erwiesen seien. Dawkins fordert daher, falsche Ideen wie den Glauben an Gott nicht mehr zu lehren, denn falsche Ideen weiter zu geben sei moralisch falsch. Dass der Glaube an Gott unvernünftig sei, ist für Dawkins dadurch erwiesen, dass der Glaube schlichtweg unwissenschaftlich sei, da empirisch weder widerlegbar noch belegbar. Dawkins hält den Glauben an Gott jedoch nicht allein für unvernünftig, sondern auch für unmoralisch, weil direkt zum Fundamentalismus führend. Glaube ist für ihn quasi gleichbedeutend mit Gewalttätigkeit, und deshalb dürfe man ihn auch nicht tolerieren.[2]

Ähnlich wie Dawkins argumentiert auch Pascal Boyer, der den Ursprung der Religion im menschlichen Gehirn verortet, allerdings nicht wie etwa die Neurowissenschaftler Eugene G. d'Aquili und Andrew B. Newberg oder Michael Persinger in einem konkreten Areal oder in konkreten neuronalen Prozessen, in denen ein Alleinheitserleben hergestellt wird, das dann von den so genannten „Neuro-Theologen" mit Religion bzw. mit mystischer Erfahrung gleichgesetzt wird. Gott ist für Boyer vielmehr so durch das Gehirn erschaffen, wie alle Weltdeutungen im Rückgriff auf bestimmte mentale Zustände und kognitiver Vorgänge durch das Gehirn hervorgebracht werden. Wenn alle Menschen die Funktionsweise des Gehirns begriffen haben, wenn sie über die Abhängigkeit der Religion von Prozessen im Gehirn aufgeklärt sind, dann, so Boyer, werde die Religion verschwinden. Konsequente Naturalisierung des Selbst- und Weltverständnisses bedeutet in dieser Perspektive also das Ende der Religion.[3]

Auch für Daniel Dennett ist Religion ein Produkt der Evolution und so als „natürliches Phänomen" erklärbar. Anders als Dawkins interpretiert

[2] Vgl. *Richard Dawkins*: Der Gotteswahn, Berlin 2007. Vgl. zu dessen naturalistischer Philosophie insgesamt etwa *ders.*: Das egoistische Gen, erg. u. überarb. Neuauflage, Heidelberg 1994.

[3] Vgl. *Pascal Boyer*: Und Mensch schuf Gott, Stuttgart 2004.

Dennett das Entstehen von Religion allerdings als Fehlleistung, als Defekt im evolutionären Prozess, grundgelegt im Hang, allem Akteurschaft – Annahmen, Wünsche, Willen etc. – zuzuschreiben. Dennett spricht von einem „hyperaktiven Akteurserkennungsapparat" des Menschen, in ihm wurzele die Religion: „Die Fehlalarme, ausgelöst von unserer übereifrigen Neigung, überall, wo etwas passiert, nach Akteuren zu suchen, sind die Irritationen, um die herum die Perlen der Religion wachsen."[4] Religionen, gründend in Fehlleistungen, hatten jedoch zunächst eine evolutionsbiologische Funktion. Sie nützten dem Menschen im Überlebenskampf, lieferten ihm einen selektiven Vorteil etwa in einer stabilisierenden, sichernden Funktion. Deshalb wurden sie von Generation zu Generation weitergegeben – bis dahin, dass irgendwann das Interesse aufgekommen ist, die Religion selbst zu stabilisieren, abzusichern – etwa in der Immunisierung gegen Religionskritik: „Je mehr man in seine Religion investiert hat, desto größer ist die Motivation, diese Investition abzusichern."[5] Mittlerweile jedoch habe die Religion ihre Funktion eingebüßt, auch deshalb, weil man inzwischen ihre evolutionären Ursachen entdeckt habe. Dadurch sei sie entzaubert worden und könne daher auch ihre stabilisierende Funktion gar nicht mehr erfüllen. Religion ist im Evolutionsprozess selbst überflüssig geworden, hat sich überholt. Religiöse Überzeugungen, Glauben, all das ist laut Dennett irrational, widervernünftig, da den Fakten widersprechend und somit empirisch widerlegt.

Diese durchaus militante Kritik der Religion als unvernünftige Form einer Selbst- und Weltdeutung, die sich quasi bei fortschreitender Naturalisierung eben jener Selbst- und Weltdeutung von selbst erledige, wird vor allem von Sam Harris, Michel Onfray und Christopher Hitchens um den Aspekt des Gewaltvorwurfs gegen alle Religionen erweitert.

2. Die Kritik der Religion aufgrund ihrer angeblichen Gewaltförmigkeit

Die Meinung, dass Religion per se gewaltförmig sei, findet sich wie gesehen schon bei Dawkins; ausführlich entfaltet wird dieser Vorwurf gegen die Religion von Sam Harris.[6] Harris geht im Anschluss an die

---

[4] *Daniel Dennett*: Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, Frankfurt am Main 2008, 151.

[5] A. a. O., 243.

[6] Vgl. *Sam Harris*: Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007. Vgl. auch *ders.*: Brief an ein christliches Land. Eine Abrechnung mit dem religiösen Fundamentalismus, München 2008.

„Unvernünftigkeitsthese" davon aus, dass es eines Tages einfach nur peinlich sein werde, an Gott zu glauben, weil der Erklärungsdruck zu groß werde. Stattdessen würde sich eine Religion der Vernunft etablieren, und man würde sich rationaler Mittel bedienen, das menschliche Glück zu maximieren. Doch Religion ist für Harris ebenso nicht nur unvernünftig, da nicht auf der Höhe der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern sie ist auch gefährlich. Den Religionen ist die Gewalt Harris zufolge notwendig zu eigen, dies belegten etwa der islamistische Terrorismus, die Inquisition und die Shoa, die Harris als notwendige Folge des Christentums deutet. Die Religion, so Harris, ist der Feind des aufgeklärten Menschen, und als solche muss sie mit allen Mitteln bekämpft werden.

Diese Polemik im Verbund mit einem pauschalen Gewaltverdacht gegen alle Religionen führt Michel Onfray weiter und spitzt sie gegen die monotheistischen Religionen zu: Onfray spricht nicht allein von der generellen Gewaltförmigkeit jeder Religion und ihrer Unvernünftigkeit, die sich etwa auch in der Widersprüchlichkeit der „Heiligen Schriften" zeige, sondern er wirft insbesondere den monotheistischen Religionen Leib- und Sexualitätsfeindlichkeit vor, ebenso Frauenfeindlichkeit. Deshalb sei es besser, sich von allen Religionen, insbesondere aber den monotheistischen Religionen, zu verabschieden.[7] In ähnliche Richtung formuliert Christopher Hitchens[8]: Religionen entstammen ihm zufolge einer unaufgeklärten Zeit, der „Kindheit der Menschheit", sie sind unplausibel und überflüssig geworden, sind irrationale Weltbilder, Residuen von Mythen. Religion, so Hitchens, vergiftet die Welt, sei das verkehrte Bewusstsein einer verkehrten Welt.

3. Noch einmal Nietzsche: Peter Sloterdijks Kritik der Religion

Eine Kritik der Religion, die starke Bezüge zu Friedrich Nietzsche aufweist, hat Peter Sloterdijk vorgelegt. Sloterdijks Kritik der Religion hat mehrere Facetten: Zunächst ist sie durch eine Kritik der Gewaltförmigkeit aller monotheistischen Religionen bestimmt, die Sloterdijk bereits in seinem Essay „Tau von den Bermudas" (2001) vorgelegt hatte. Sloterdijk thematisiert hier unterschiedliche Formen und Stadien der Entstehung von

[7] Vgl. *Michel Onfray*: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss, München ²2006.

[8] *Christopher Hitchens*: Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München ²2007.

Weltbildern, von Weltdeutungen, beginnend mit dem antiken Mythos, endend mit der Beschreibung einer verarmten, auf das Mediale reduzierten, vermarkteten Welt. Die Wurzel allen Übels ist für Sloterdijk der Monotheismus. Denn er gilt ihm als das Paradebeispiel der Durchführung des Programms einer binären Logik, und dies mittels der Unterscheidung von „wahr" und „falsch". Aus dieser Logik folge die Unterteilung der Welt in Subjekte und Objekte unter dem Primat des Subjekts. Der Gedanke der Subjektivität koinzidiere mit dem der unbeschränkten Macht, und Gott werde als „Hypersubjekt" verstanden. Der Gottesglaube entspreche somit dem Kaiserprinzip, der Mensch sei der Vasall, der „Subjekt-Vikar" des himmlischen Hypersubjekts, wie Sloterdijk formuliert. Menschliche Subjektivität sei ihrem Wesen nach vasallisch, „eingebunden in einen metaphysischen Instanzenzug, der von der höchsten Spitze über die Geisterwelt zu den menschlichen Dienstgraden absteigt – oder sie gerät rebellisch und hierarchiefeindlich und wird folgerichtig diabolisch und originell".[9] Der Glaube an Gott sei einem „Seins-Beamtentum" vergleichbar: „Es ist ihres Amtes, zu denken, wie der Dienstherr denkt, und der wiederum hat durch die Offenbarung wie durch das philosophische Denken jeden Zweifel daran ausgelöscht, dass er nur als der Eine, der Höchste, als der Herr der Optima begriffen werden darf."[10] Demzufolge dominiere den Monotheismus die Furcht vor Abweichung.

Auch wenn sich Sloterdijk auf die epistemologischen Aspekte des Monotheismus konzentriert, wird deutlich, dass seine Kritik an der binären Logik weniger epistemologisch, sondern vielmehr moralisch-praktisch und ästhetisch motiviert ist. Der Monotheismus vernichtet die Individualität und die Freiheit, macht den Menschen zum Untertan eines allmächtigen, eifersüchtigen Gottes. Und er vernichtet die Kraft der Phantasie, weil er als strikter Monotheismus mit dem Bilderverbot, dem Kultbildverbot, verbunden ist: Kein Gott außer mir – Du sollst dir kein Bildnis machen. Monotheismus führt zu ästhetischer Verarmung, so könnte man Sloterdijk interpretieren, da die Bilder von Gott, etwa die Visionen der Mystikerinnen und Mystiker immer schon Zugaben des Teufels, Resultat der Versuchung, sein könnten. Wer sich Bilder von Gott macht, wer die Einbildungskraft anstrengt, auch wenn es um das Göttliche geht, wer seine Erfahrung spielen lässt, der wird schon zum Rebellen, der schert aus dem Vasallentum aus – Mystik ist sub-

[9] *Peter Sloterdijk*: Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft, Frankfurt am Main 2001, 23.

[10] Ebd.

versiv, ist gefährlich, da individuell in ihrem Anspruch der Gottunmittelbarkeit, und sie ist zutiefst phantasiemächtig und gehorcht damit nicht mehr dem Bilderverbot.

In seiner späteren Publikation, „Gottes Eifer" (2006), vertieft Sloterdijk diese Kritik an der Gewaltförmigkeit der Religionen etwa mit dem Hinweis darauf, dass der Zorn Gottes von „Gotteseiferern", „Gottes-Zeloten" übernommen werde; die „Seins-Beamten" machen sich zu Komplizen des zornigen Gottes und haben so Anteil an Gottes Macht. Hinzu kommt nun jedoch noch das Nietzscheanische Moment der Entlarvung des Glaubens als (notwendige) Illusion, wobei sich hier auch Motive der Philosophie Michel Foucaults einstellen, so etwa Foucaults Überlegungen zur Leerstelle des Diskurses, die in der Religion metaphysisch aufgeladen werde. Dabei stellt Sloterdijk unter anderem heraus, dass die Religion um eine Leerstelle, um ein unerreichbar Anderes, um Unverfügbares kreise, welches zu einem transzendenten Gegenüber hypostasiert, aufgespreizt werde – die Verwechslung einer notwendigen Leerstelle der Kommunikation und des Diskurses mit einem transzendenten Wesen. Diese Konstruktion hatte lange eine kulturelle Funktion, eine zivilisatorische Bedeutung, etwa in der moralischen Bedeutung der Anerkennung der Unverfügbarkeit des Anderen. Dennoch aber geht diese Konstruktion quasi fehl, weil sie ihren eigenen illusionären Charakter vergessen hat, weil sie – mit Nietzsche gesprochen – noch immer an die Grammatik glaubt. Zur Illusion gesellt sich die Projektion hinzu, die aber durch das Label „Offenbarung" dem Zweifel zu entziehen versucht werde. Des Weiteren kritisiert Sloterdijk überhaupt die Annahme eines Unendlichen, eines Absoluten als Negierung menschlicher Endlichkeit bis hin zur geglaubten Überwindung des Todes und der damit verbundenen permanenten Verschiebung der Grenze der eigenen Existenz.[11]

In seinem neuesten Buch „Du musst dein Leben ändern!" (2009) erweitert Sloterdijk seine religionskritischen Invektiven um einen weiteren Punkt. Hier definiert er Religion als ein spirituelles Übungssystem, welches im Dienst der Selbstvervollkommnung, man könnte auch sagen: Selbstkonstruktion des Menschen steht.[12] Sloterdijk schließt hier an seine alten Überlegungen zu den „Anthropotechniken" an, zu denen er auch Bereiche der Lebenswissenschaften zählt, also Körperpraxen bis hin zu

[11] *Peter Sloterdijk*: Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt am Main 2007.

[12] *Peter Sloterdijk*: Du musst dein Leben ändern! Über Religion, Artistik und Anthropotechnik, Frankfurt am Main 2009.

Körperkonstruktionen, ja auch pränatalen Konstruktionen durch Bio- und Gentechnik (Klonen etc.). Sloterdijk folgt hier einer Perspektive Michel Foucaults, der bereits in „Sexualität und Wahrheit" eine Archäologie von Leib- und Körperpraxen vorgelegt hatte und diese als „Techniken des Selbst" bestimmt hatte, als Teil der „Arbeit am Selbst", an der Konstruktion einer eigenen, auch sexuellen Identität. Zeitgenössische „gender"-Theorien schließen teilweise hier an. Foucault hatte sich im Rahmen seiner „Archäologie der Techniken des Selbst" auch mit der Mystik und anderen Formen von Spiritualität beschäftigt, insbesondere mit bestimmten asketischen Praxen, und diese ebenso als „Techniken des Selbst" gekennzeichnet; dabei hatte er sich u. a. auch auf die „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola bezogen. Foucault hatte aber auch betont, dass diese religiösen Selbsttechniken um eine Transzendenz kreisten, um eine Leerstelle des Diskurses, um ein im Diskurs Verdrängtes, dem man den Namen „Gott" oder „Absolutes" gegeben habe. Für Foucault existiert dieses Absolute nicht, es besitzt allein eine Funktion im Diskurs – eben als Imagination eines „Außerhalb" und einer Grenze des Diskurses, die es aber eigentlich gar nicht gibt. Das Selbst gerät ekstatisch außer sich, doch dabei stößt es keineswegs im „Über sich hinaus" auf ein Absolutes – „Transzendieren ohne Transzendenz". Genau besehen stehe das Selbst und seine Konstruktion im Zentrum, welches sich aber in eben jener Selbstkonstruktion auf das imaginäre „Außerhalb" beziehe – dem „Realen" bei Jacques Lacan vergleichbar, welches zur eigenen Identitätskonstruktion dient, selbst aber keine Bedeutung besitzt. Sloterdijks Bezeichnung der Religion als „spirituelles Übungssystem" steht in eben jener Tradition, doch anders als etwa Foucault, der den spirituellen Techniken noch keineswegs ihr Eigenrecht abgesprochen hatte, geht Sloterdijk an diesem Punkt weiter: Er sieht die Zeit des Übungssystems „Religion" definitiv an ihr Ende gekommen, die Rede von der angeblichen Wiederkehr der Religion suche dies nur zu verkleistern. Ans Ende gekommen ist die Religion deshalb, weil es nicht mehr an die Erfahrungen des heutigen Menschen anschließe und sein Wissen um sich selbst, gewonnen aus den Lebenswissenschaften. Sein Leben ändern muss man beständig; man muss ständig an sich selbst arbeiten, dies aber im Modus der unablässigen Wiederholung, da es kein Anfang und kein Ende dieses Prozesses gäbe, keinen absoluten Grund und Ursprung, kein definitives Ziel – Nietzsches Paradigma der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird hier aufgegriffen. Die Selbsttechniken könnten sich daher, so Sloterdijk, weder auf eine Transzendenz beziehen noch auf ein Absolutes.

Wenn auch manche Formen spiritueller Übungssysteme in säkularisierter Form weiterhin Bedeutung besitzen, so doch nicht deren Inhalte und Bezugspunkte. Deshalb kehre auch nicht die Religion wieder, sondern nur bestimmte Formen ihrer Techniken und Praxen, auch asketischer Praxen, so etwa im Sport oder in anderen Bereichen, in denen Höchstleistungen erbracht werden müssten. Religion verschwindet somit Sloterdijk zufolge in der Transformation ihrer selbst – nicht einfach Säkularisation findet hier statt, schon gar nicht Individualisierung oder Pluralisierung von Religion, sondern Transformation.

4. Nicht-militante Formen neuer Religionskritik: Spiritualität ohne Gott und „frommer Atheismus"

Neben diesen Formen einer kämpferischen Kritik der Religion hat etwa der französische Philosoph André Comte-Sponville eine vergleichsweise elegante Variante der Religionskritik vorgelegt. Zwar kritisiert er Religion und Gottesglaube, sucht aber zugleich nach der Möglichkeit einer „Spiritualität ohne Gott".[13] Comte-Sponville betont, dass die Menschen nicht ohne gemeinsame, geteilte Werte auskommen, an denen sie ihr Handeln orientieren, und dass viele dieser Werte auch von den großen Welt- und Naturreligionen vertreten werden. So zeugt etwa der Dekalog von solchen Werten, die auch heute noch Geltung haben. Aber für Comte-Sponville ist klar, dass es kein Unbedingtes gibt im Sinne eines unbedingten Seins; er ist davon überzeugt, dass Gott nicht existiert. Und dies aus mehreren Gründen: Erstens widerspreche jede empirische Erfahrung dem Glauben an solch ein Unbedingtes, weil es lediglich Endliches, Bedingtes gebe; die Existenz eines Unbedingten dagegen sei unbeweisbar. Zweitens: Wäre der Mensch unfrei, gäbe es einen allmächtigen Gott. Drittens stellt sich die Frage, warum Gott etwa christlicher Überzeugung gemäß seinen Sohn grausam am Kreuz sterben lasse, ihn im Stich lasse. Viertens ist zu fragen, weshalb Gott den Menschen, sein Bild, so unvollkommen geschaffen hat, wenn er doch allmächtig ist. Und letztlich führt der „neue Religionskritiker" ein altbekanntes Argument an: den Projektionsverdacht bzw. den Anthropomorphismus: Wenn Dreiecke an einen Gott glauben, so Comte-Sponville, dann wäre Gott eben ein Dreieick. Folglich habe der Mensch Gott nach seinen eigenen Vorstellungen, Projektionen, Wünschen, geschaffen. Nicht der Mensch sei Ebenbild Gottes, sondern Gott das verabsolutierte, hypostasierte Bild des Menschen.

[13] *André Comte-Sponville*: Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich 2009.

Ebenso vergleichsweise elegant hat Herbert Schnädelbach eine Form der Kritik der Religion vorgelegt, die anders als noch in seiner Polemik „Fluch des Christentums" alles andere als militant formuliert ist. Schnädelbach kennzeichnet sich selbst als „frommen Atheisten", der jedoch nicht in die Struktur des Freund-Feind-Schemas des bekennenden, solcherart „konfessionellen" Atheisten eingepresst ist, sondern der das Eigenrecht des Religiösen anerkennt, ohne selbst religiös sein zu können. Er anerkennt den kulturellen Reichtum, der durch die Religion entstanden ist, gerade auf dem Feld der Kunst, der Musik, der Literatur – als Beispiel nennt er Bachs Passionswerk oder Mendelssohns Oratorium „Elias" – kann aber selbst nicht religiös empfinden, bleibt religiös unmusikalisch. Dies kann der fromme Atheist durchaus als Mangel empfinden, ohne in die Religion springen zu müssen: „Was sich da einstellt, ist eine Mischung aus Trauer und Wut, dass das alles nicht wahr ist. Der Ausweg einer vollständigen Ästhetisierung solcher Werke ist ihm verschlossen, und weil er hier nicht nur seufzen kann ‚Wie schön!', verzichtet er lieber darauf, sie überhaupt anzuhören."[14]

Der fromme Atheist Schnädelbach ist genau besehen ein Melancholiker, der um den Verlust des Glaubens trauert, der aber standhaft bleibt in seinem Schmerz und der Versuchung des Sprungs in den Glauben (Kierkegaard) angesichts des Schmerzes gerade nicht erliegt, ja erliegen kann, weil ihn Religionen nicht (mehr) zu überzeugen vermögen, sodass er schlichtweg nicht zu glauben vermag: „Der fromme Atheist gibt zu, dass er ihn [den Glauben] nicht hat. Er kann sich nicht dazu entschließen, ihn zu haben, denn er weiß, dass er ihn dann auch nicht hätte. Ihm fehlt die offenbar alles verändernde Erfahrung, die die Gläubigen ‚Offenbarung' nennen und als die unabweisbare Evidenz von etwas Göttlichem verstehen. Das bedeutet nicht, dass er unempfindlich wäre für das Religiöse; er ist hier nicht einfach ‚unmusikalisch', denn sonst wäre er nicht fromm. Er kann sich vorstellen, was Glauben wäre, sei es theistisch oder nicht, aber er kann nicht glauben."[15]

5. Das „Alte" im so genannten „Neuen" aktueller Kritiken der Religion

Während Comte-Sponville und Schnädelbach für die Anerkennung ihrer Positionen werben, ohne religiöse Menschen pauschal als unvernünftig oder gar als potentielle Gewalttäter zu kritisieren, eignet den anderen For-

[14] *Herbert Schnädelbach*: Der fromme Atheist, in: *Ders.*: Religion in der modernen Welt. Vorträge – Abhandlungen – Streitschriften, Frankfurt am Main 2009, 78–85, hier: 80.
[15] A. a. O., 85.

men zeitgenössischer Religionskritik eine explizite Militanz sowohl im Auftreten als auch im Inhalt: Letztlich verstricken sie sich in genau dasjenige „Freund-Feind"-Schema, das sie der Religion vorwerfen, und sie nehmen für ihre eigene religionskritische Position genau jene Religionsfreiheit – hier: die Freiheit von der Religion – in Anspruch, die sie den Religiösen – dort allerdings als Freiheit zur Religion – absprechen. Damit geraten die Kritiker der Religion aber in eine fundamentalistische Drift, ja in eine potentielle Gewalttätigkeit den religiösen Menschen gegenüber, denn was nicht nur als unvernünftig, sondern sogar als gefährlich angesehen wird, das muss bekämpft werden, notfalls mit allen Mitteln; die Kritik der Religion schlägt somit auf die Kritiker zurück. Sie sind nicht die Verteidiger des liberalen und pluralen Gemeinwesens, als die sie sich selbst bezeichnen, sondern sie sind Antiliberale, die Andersdenkenden, in diesem Fall Religiösen, ihre Achtung und ihre Toleranz verweigern und so gegen die Prinzipien der liberalen und pluralen Gesellschaft handeln. Anders dagegen Schnädelbach, der gerade aus der Anerkennung der Freiheit heraus auch für sich die Freiheit in Anspruch nimmt, nicht glauben zu können, nicht religiös zu sein – und so auf überzeugende Art und Weise die „religiös Musikalischen" vor der hybriden und die Freiheit missachtenden Annahme warnt, dass im Grunde doch jeder Mensch schon religiös sei, und so überzeugende Argumente gegen die ebenso beliebte wie problematische These von der Religiosität als anthropologischer Grundkonstante liefert, die auch der Religiöse ernst zu nehmen hat, insbesondere dann, wenn er sich dem Freiheitsprinzip verpflichtet weiß.

Zudem ist anzumerken, dass die „Neuen Atheisten" weder Atheisten noch neu sind: Atheisten sind sie nicht, weil sie nicht allein den Monotheismus bzw. theistische Religionen kritisieren, sondern überhaupt jede religiöse Selbst- und Weltdeutung. Und so neu wie behauptet sind sie nicht, weil ihre Thesen zum großen Teil schon in den klassischen Kritiken der Religion formuliert wurden: Der Einwand des Wunschdenkens begegnet bereits bei Feuerbach und Freud, und den Einwand, dass Religion unvernünftig und unwissenschaftlich sei, da ihre Gehalte weder verifizierbar noch falsifizierbar seien, haben schon Philosophen wie Alfred Ayer oder Hans Albert pointiert vorgestellt. Auch der Vorwurf der Gewalttätigkeit der Religionen gehört zum bekannten Repertoire der Religionskritik, neu sind hier lediglich die aktuellen Bezüge etwa auf den islamistischen Terrorismus. Mit all jenen Einwänden hat sich die Systematische Theologie in der Vergangenheit schon mit Bezug auf die „Klassiker der Religionskritik"

fundiert auseinandergesetzt. Neu ist allerdings auch die explizite Einbettung der Religionskritik in ein elaboriertes Naturalisierungsprogramm mit Bezug auf Ergebnisse der Neurowissenschaften, das sich nicht nur auf die Religion erstreckt, sondern auch auf die Anthropologie, und das nicht nur religiöse Gehalte zur Disposition stellt, sondern auch Begriffe wie „Freiheit" oder „Subjektivität". Diese Einbettung in ein System naturalistischer Metaphysik ist denn auch die einzig wirkliche Herausforderung, die von den so genannten „Neuen Atheisten" ergeht, dies jedoch weniger in Form der Kritiken Dawkins' und Dennetts, sondern vielmehr durch Peter Sloterdijks kritische Anmerkungen zur Religion. Denn diese verdanken sich in weiten Teilen der Philosophie Friedrich Nietzsches und damit auch Nietzsches Religionskritik und bezieht diese auf aktuelle kulturelle und gesellschaftliche Entwicklungen und Phänomene. Diese Analyse ist teilweise bestechend, und die Referenz auf Nietzsche erweist sich dabei auch als deutlich radikaler als all die militant-polemischen Pauschal-Attacken von Dawkins, Harris und anderen. Radikal deshalb, weil Nietzsches Kritik als die radikalste zu gelten hat: Eine religiöse Selbst- und Weltbeschreibung ist illusionär wie jede andere auch, weil unsere Vernunft sich prinzipiell täuscht. Wer sich also mit den „Neuen Atheisten" auseinandersetzen möchte, der muss sich letztlich zum einen mit Nietzsche auseinandersetzen und mit dem Naturalisierungsprogramm, das dieser selbst schon formuliert hatte. Und er muss sich zum anderen mit eben jenen naturalistischen Metaphysiken auseinandersetzen, deren Teil die Kritik der Religion ist, also mit deren Prämissen. Das aber sprengt den Rahmen des „Neuen Atheismus", sprengt auch die Diskussion um die Kritik der Religion und verweist auf einen nicht minder aktuellen philosophischen Disput zwischen Naturalisten und Nichtnaturalisten um eine treffende Metaphysik, sprich: um eine treffende Selbst- und Weltbeschreibung. Der Abweis einer sich u. a. auch Nietzsche verpflichtenden Kritik der Religion ist dann im Kontext der Rechtfertigung solch einer nichtnaturalistischen Metaphysik zu leisten. In letzter Konsequenz sind dann aber „alte" philosophische Schwergewichte wie Bruno, Spinoza und eben Nietzsche diejenigen, mit denen die Verteidiger der religiösen Selbst- und Weltbeschreibung, somit auch die Theologinnen und Theologen, in den Ring steigen (müssen), nicht aber allzu häufig – auch von ihren Gegnern überschätzte – „neue" philosophische Leichtgewichte wie Dawkins und Co.



Neuer Atheismus – intellektuelles Spiel oder gesellschaftliche Realität?

VON JUDITH KÖNEMANN[1]

Im Jahr 2009 machte die Giordano Bruno Stiftung (Stiftung zur Förderung des evolutionären Humanismus) mit der so genannten „Buskampagne" auf sich aufmerksam. 20 Tage lang fuhr ein roter Doppeldeckerbus durch Deutschland, der mit der (Werbe-)Aufschrift versehen war: „Es gibt (mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit) keinen Gott." Ein Untertitel lautete: „Glaubst Du noch oder denkst Du schon?" In verschiedenen Städten hielt der Bus, um mit Passanten über atheistische, religionslose Positionen ins Gespräch zu kommen. Initiiert wurde die Idee in England, wo eine Engländerin gegen die Sichtbarkeit von Religion in der Öffentlichkeit ein deutliches Zeichen für religionslose, atheistische Positionen setzen wollte. Von England aus wurde die Kampagne in mehreren europäischen Ländern, so auch in Deutschland übernommen. Die Vertreter des so genannten „Neuen Atheismus" wollten mit dieser Aktion darauf aufmerksam machen, dass es Religionslosigkeit gibt und dass diese ihrer Meinung nach viel zu wenig öffentlich wahrgenommen wird und zu wenig öffentlichen Raum erhält. Hinter diesem zunächst neutral wirkenden Anliegen, dass neben aller Rede von der Religion auch Religionslosigkeit einen berechtigten Platz in einem weltanschaulich neutralen Staat beanspruchen kann, liegt jedoch – so machen es mindestens Presseaufnahmen und Videos von Gesprächen während der Kampagne deutlich – ein klar missionarisches Ziel: Menschen davon zu überzeugen, dass ein auf Transzendenz ausgerichteter Glaube ein unsinniges Unterfangen ist, dass Religion letztlich

[1] Judith Könemann ist Professorin für Religionspädagogik (Didaktik religiöser Bildungsprozesse) am Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

absurd ist und sie eine viel zu große Rolle und Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit erhält.

Die Buskampagne kann auch als ein öffentlich in der Bevölkerung sichtbares Resultat einer seit ca. fünf bis sechs Jahren, von Vertretern des neuen Atheismus teilweise äußerst polemisch geführten akademischen Debatte um theistische Positionen und die Bedeutung von Religion als Ganzes betrachtet werden. Diese nahm ihre Anfänge im angelsächsischen Raum, vor allem in den USA, aber auch in Großbritannien, inzwischen sind auch einige Publikationen im europäischen Raum und in Deutschland erfolgt. Dabei handelt es sich vor allem um eine in der Philosophie geführte Auseinandersetzung, die darum kreist, inwieweit Gotteskonzepte und Religion an sich überhaupt eine Berechtigung haben oder nicht schon prinzipiell der Absurdität preisgegeben sind. Seitens der Vertreter des Neuen Atheismus wird demgegenüber der Versuch gemacht, Gotteskonzepte in einem naturalistischen Paradigma zu erklären.[2] Ihren Widerpart findet diese Positionierung in der Religionsphilosophie und der Theologie.

Ist diese Debatte nun eine reine intellektuelle, in der Philosophen, Religionsphilosophen und Theologen das Florett und häufig genug auch den Säbel und das Schwert kreuzen? Oder hat diese Debatte auch einen empirischen Bezug, der sich z. B. darin zeigen könnte, dass atheistische Positionen in der Bevölkerung zunehmen, dass die Bevölkerung in Europa und Deutschland religionsloser wird? Oder dass Religion wirklich zu hohe Aufmerksamkeit zukommt, wie die ‚neuen Atheisten' behaupten?

Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei werde ich zunächst Anliegen und Hintergrund der Debatte skizzieren, um dann im zweiten Schritt nach der empirischen Realität der Debatte zu fragen. Die gesellschaftliche Bedeutung von Religion, die bereits als wesentlicher Kritikpunkt der neuen Atheisten angesprochen wurde, schwingt in der Auseinandersetzung mit, wird jedoch nicht explizit weiterverfolgt.

1. Anliegen und Hintergrund der Debatte um einen ‚Neuen Atheismus'

Es wundert nicht, dass die Debatte ihren Ursprung in den USA hat, von da aus ihren Weg nach Europa fand und mindestens in intellektuellen Kreisen ihre Wellen schlägt. Betrachtet man zunächst die Anliegen, so lassen sich zwei eng miteinander zusammenhängende Interessen feststellen: Zunächst ein eher intellektuell geleitetes Interesse, jegliche auf ein Unend-

[2] Vgl. den Beitrag von Saskia Wendel in diesem Heft (S. 468 ff).

liches oder Unbedingtes gerichteten Glaubenskonzepte ad absurdum zu führen. Nimmt die intellektuelle Debatte auch ihren Ausgangspunkt bei der Kritik an den monotheistischen Gottesvorstellungen, so ist die hier vorzufindende Form des Atheismus jedoch keine Ablehnung von Theismus, sondern von Religion insgesamt. Im Mittelpunkt steht also die Ablösung von Religion durch naturalistische Konzepte. Das zweite Anliegen richtet sich dann gegen die Präsenz von Religion in der Öffentlichkeit bei gleichzeitiger Forderung einer deutlicheren Wahrnehmung und Respektierung von Atheismus/Religionslosigkeit. Betrachtet man die us-amerikanische Gesellschaft, so liegt hierin – auch nach eigener Aussage von Vertretern – eine Reaktion auf die in den USA seit den 70er Jahren erstarkten ‚religiösen Rechten'. Es ist auch eine Reaktion auf die verstärkte öffentliche Präsenz von Religion seit den 90er Jahren, sowohl hinsichtlich eines wieder öffentlich Werdens individueller Religiosität/Spiritualität als auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Dimension von Religion kulminierend in der gesellschaftlichen wie medialen Aufmerksamkeit nach den Ereignissen des 11. September 2001. Beide Bewegungen finden ihren Niederschlag in der These von der Renaissance der Religion, die von Vertretern des neuen Atheismus heftig bestritten wird. So wundert es nicht, wenn seitens des neuen Atheismus vor allem auf die Gewaltförmigkeit von Religion abgehoben und diese als Ursache wesentlicher gesellschaftlicher Konflikte ausgemacht wird, die verhindert werden könnten, würde Religion abgeschafft oder in ihrem Sinne in naturalistische Konzepte überführt. Seit ihrem Aufkommen im angelsächsischen Raum erlangt die Debatte auch in Europa und in Deutschland an Bedeutung sowohl in intellektueller Hinsicht als auch im Versuch einer breiteren Wahrnehmung.[3] Allerdings können zumindest in Deutschland bisher nur wenige ‚eigene' Akzente festgestellt werden. Betrachtet man die Homepage der Giordano Bruno Stiftung, so sind

[3] Vgl. die einschlägigen Abhandlungen zu diesem Thema bei *Gregor Maria Hoff*: „Es gibt keinen Gott und wir sind seine Propheten". Atheismen im 21. Jahrhundert, in: Lebendige Seelsorge 60 (2009), 380–387; *Ders.*: Nach den „neuen Atheismen". Eine theologische Bestandsaufnahme, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 158 (2010), 20–29; *Ders.*: Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Kevelaer 2009; *Klaus Müller*: Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen, in: Herder Korrespondenz 61 (2007), 552–557; *Thomas Schärtl*: Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), 147–161; *Heiko Schulz*: Alter Wein in neuen Schläuchen oder der Siegeszug des Trivialen. Zur sogenannten Kritik des Neuen Atheismus, in: Theologische Literaturzeitung 135 (2010), 3–20; *Saskia Wendel*: Extremistenbeschluss für Gläubige? Kleine Polemik gegen fundamentalistische Nichtgläubige, in: Herder Korrespondenz 62 (2008), 359–364.

die Referenzpunkte und „Säulenheilige" die einschlägigen Autoren aus den USA, mit denen geworben wird, auch das Netzwerk „The Brights", ein Netzwerk von Personen, die sich in ihrer Weltanschauung dem Naturalismus angeschlossen haben, wurde in den USA 2003 im Rahmen der Konferenz der Atheist Alliance International (AAI) gegründet und ist inzwischen auch in Deutschland vertreten (www.brights-deutschland.de). In Deutschland wird der so genannte ‚neue Atheismus' insbesondere durch die Giordano Bruno Stiftung vertreten, die zugleich Gruppen in Österreich und der Schweiz unterhält.[4] Für Vertreter dieser weltanschaulichen Richtung haben institutionalisierte Religionen wie die christlichen Kirchen durch Kirchgebäude, die mediale Berichterstattung über kirchliche Ereignisse (Bischofsweihen, Papstbesuch etc.) oder die Vertretung religiös-kirchlicher Positionen zu gesellschaftspolitischen Themen eine viel zu große öffentliche Präsenz, die zudem durch ihre rechtliche Stellung als Körperschaft des öffentlichen Rechts und den damit einhergehenden Privilegien wie bekenntnisgebundenen Religionsunterricht oder das Kirchensteuersystem gestützt werden. Religionsgemeinschaften sollten nach Meinung der Atheisten nicht nur privatrechtlich organisiert sein (wie dies in den USA ja der Fall ist), sondern insgesamt ihre Berechtigung nur im privaten Bereich haben. Entsprechend ihrer Position und Haltung gegenüber Religion sprechen sie sich somit gegen jegliches Einbringen religiöser Überzeugungen in öffentliche Diskurse aus, eine Debatte, die seit einigen Jahren vor allem in den USA geführt wird.[5] Religiöse Überzeugungen hätten in der Öffentlichkeit keinen Platz, weil Religion als solche gewaltfördernd sei und insgesamt ein unsinniges Unterfangen. Dies macht auch noch einmal der 2008 in den USA erschienene Film mit dem Titel „Religulous" deutlich, dessen Titel eine Mischung aus den Worten Religion und ‚lächerlich' (ridiculous) ist und der sich dem Thema Religion auf satirische Weise widmet. Für ihre Positionen berufen sich nun z. B. Vertreter der Giordano Bruno Stiftung auf ein Drittel in der Bevölkerung, die konfessionslos, in ihrer Terminologie konfessionsfrei, seien und als deutlich starke Bevölkerungsgruppe nicht entsprechend wahrgenommen würden.

Ist die Diskussion nun nur ein intellektuelles Spiel und die Angelegenheit einiger Weniger? Kann auf eine solch breite Basis religionsloser athe-

[4] Vgl. URL: http://www.giordano-bruno-stiftung.de. Interessanterweise gibt es auf den Homepages der genannten Bewegungen keine wechselseitigen Verweise aufeinander.

[5] *Robert Audi*: Religious Commitment and Secular Reason, Cambridge 2000; *Richard Rorty*: Religion as Conversation-Stopper, in: *Ders.*: Philosophy and Social Hope, London u. a. 1999, 168–174.

istischer Personen in der Bevölkerung zurückgegriffen werden, wie die Giordano Bruno Stiftung für Deutschland behauptet? Wie verhält es sich mit den (religiösen) Weltanschauungen in der deutschen Bevölkerung? Darauf soll nun ein etwas genauerer Blick gerichtet werden.

2. Atheismus eine gesellschaftliche Realität?

Die Frage allein mag verwundern, sind wir es doch in der Tat in den letzten Jahren eher gewohnt, von einer Renaissance der Religion und vor allem des Religiösen in den Medien und Feuilletons zu lesen. Neben den Debatten um die gesellschaftliche Bedeutung von Religion und ihre Berechtigung im öffentlichen Raum (Religionsunterricht, Kirchgebäude, Moscheebauten, Integration Angehöriger anderer Kulturen und Religionen) durchdringt das Religiöse – so zumindest die These des Religionssoziologen Hubert Knoblauch[6] – immer stärker die populäre Kultur und wird so zu einer populären Religion, die ihren Ausdruck in vielfältigen Formen, vor allem im alternativen Gesundheitsbereich, im Sport, in der Werbung etc. findet. Dabei unterliege die Religion allerdings auch einer Transformation, insofern die klassische Unterscheidung zwischen sakral und profan aufgehoben sei und Religion zum einen der Popularisierung und zum anderen einer Subjektivierung unterliege. In dieser Popularisierung sieht nun der Religionsphilosoph Thomas Schärtl[7] keine Transformation von Religion oder deren Popularisierung, sondern vielmehr ein Phänomen, das er kulturellen Atheismus nennt. Es werde darin nämlich versucht, das Christentum als kulturprägende Kraft zu vertreiben bzw. zu ersetzen, indem es zum musealen Reservoir kultureller Versatzstücke herabgestuft wird, aus dem sich z. B. die Werbung nach Belieben bedient. So etwa, wenn ein Modekonzern christlich-religiöse Symbole aus der Kunst zum Sujet einer Modewerbung macht und dabei die ursprüngliche Aussage extrem verzerrt bzw. in ihr Gegenteil verkehrt.[8] Der eigentliche atheistische Impetus liegt für Schärtl nun vor allem in der Verkehrung der ursprünglichen religiösen

---

[6] *Hubert Knoblauch*: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2007.

[7] *Schärtl*, Neuer Atheismus (s. Anm. 3), 150–152.

[8] Werbung des Modekonzerns Marithé und Francois: In Anlehnung an die Abendmahlsdarstellung von Leonardo da Vinci umringen zwölf extrem modisch kostümierte und teilweise sehr aufreizend posierende Models eine weibliche Zentralfigur, die die Position Christi eingenommen hat; hier übernommen von *Schärtl*, Neuer Atheismus (s. Anm. 3), 150.

Grundaussage: „Aus der christlichen Hingabe an das Leben wird die hedonistische Hingabe reiner Leiblichkeit, die sich in die Schönheitsversessenheit der Gegenwartskultur vollkommen eingefügt hat."[9]

Ob es sich nun um einen kulturellen Atheismus handelt oder um eine populäre Religion, die aber auch nur noch wenige Entsprechungen zur „alten" hat, womit die christliche gemeint ist, wie Knoblauch konstatiert, hängt nun entscheidend an der Frage, was denn als Religion gefasst wird und was noch als religiös gilt und wie Religiosität empirisch erfasst werden kann. Spätestens seit Thomas Luckmanns Kritik an der kirchensoziologischen Forschung als viel zu sehr auf die christliche Religion und ihre Gehalte und Ausdrucksformen bezogen, hat die empirische Sozialforschung im Rahmen der Religionssoziologie sowohl ihr methodisches Instrumentarium als auch den inhaltlichen Rahmen ihrer Befragungen erweitert. So gehört es inzwischen zum Standard empirischer Sozialforschung, die klassische Frage nach dem Glauben nicht mehr ausschließlich auf das christliche Gottesverständnis zu beziehen, sondern außerchristliche Vorstellungen mit einzubeziehen und zwischen Weltanschauungen (transzendenten, z. B. Theismus, Deismus, und immanenten, z. B. Naturalismus, Existentialismus) und einem Agnostizismus zu unterscheiden.

Betrachten wir die religiöse Lage in Deutschland anhand der Zugehörigkeitsdimension sowie einiger Aspekte im Hinblick auf Glaubensvorstellungen: Laut Allbus 2006 lag der Anteil der Konfessionslosen an der Bevölkerung im Westen Deutschlands bei 17 %; dabei stellen die Männer mit 21 % einen etwas größeren Anteil als Frauen mit 13 %. Im Osten Deutschlands liegt der Anteil der Konfessionslosen bei insgesamt 68 %; wiederum ist die Quote dabei unter den Männern etwas höher (75 %) als unter den Frauen (63 %). Die Konfessionslosigkeit ist damit immer noch recht eindeutig zwischen West- und Ostdeutschland verteilt, ca. ein Sechstel im Westen und Dreiviertel der Bevölkerung im Osten sind konfessionslos. Die Kirchenaustrittszahlen übertreffen seit langem die Kircheneintrittszahlen, für die Jahre 2009 und 2010 sind – bedingt durch die Finanzkrise und den Missbrauchsskandal in der katholischen Kirche – deutlich höhere Kirchenaustrittszahlen zu erwarten. So kann man davon ausgehen, dass die Zahl der Konfessionslosen zugenommen, die evangelische Kirche evtl. auch eine erhöhte Zahl von Eintritten durch Konfessionswechsel zu verzeichnen hat. Konfessionslosigkeit ist nun jedoch nicht gleich Religionslosigkeit, also die Abkehr von jeglicher religiösen, auf Transzendenz bezogenen

[9] A. a. O., 151.

Selbst- und Weltinterpretation, so dass diese Zahlen noch nichts über das Phänomen Atheismus aussagen. Zur Erfassung der religiösen Vorstellungen wird nach wie vor auf den Indikator Glauben, die Zustimmung bzw. Ablehnung ihm gegenüber zurückgegriffen, bei allen Säkularisierungstendenzen stellt dabei der Glaube an Gott nach wie vor ein wesentliches Moment dar. So sagen im International Social Survey Programme on Religion (ISSP) im Jahr 2008[10] 28,3 % der gesamtdeutschen Bevölkerung, dass sie nicht an Gott glauben und auch nie geglaubt haben, 15,2 % der Deutschen sagen, sie würden heute nicht mehr an Gott glauben, hätten dies früher aber getan, dem stehen 8,5 % gegenüber, die heute an Gott glauben, dies aber früher nicht getan haben und 47,9 % sagen jedoch auch heute noch von sich, dass sie an Gott glauben und dieses immer getan haben. Damit geben insgesamt 56,4 % an, dass sie an Gott glauben, wenn auch ein Teil davon dieses nicht immer getan hat, demgegenüber 43,5 %, die von sich sagen, dass sie heute nicht an Gott glauben, auch wenn sie es früher vielleicht einmal getan haben. Nun korrespondiert einerseits der Glaube an Gott nicht mit Konfessionszugehörigkeit, auch Konfessionslose mögen an Gott glauben und die Tatsache, nicht an Gott zu glauben, sagt noch nicht, dass gar nichts geglaubt wird. So geben auch 15,1 % an, sie glaubten nicht an einen personalen Gott, sondern an eine höhere Macht. 12,4 % nehmen eher eine agnostische Haltung ein und sagen, sie wüssten nicht, ob es einen Gott gäbe, und es gäbe auch keine Möglichkeit, dieses herauszufinden. Immerhin 10,5 % sagen von sich, dass sie manchmal an Gott glauben und manchmal nicht; und 17,1 % sagen, in Situationen, in denen sie Zweifel hätten, würden sie an Gott glauben. Die hier erfragten religiösen Vorstellungen erfassen in ihrer Ausrichtung auf Gott vor allem theistische, evtl. auch deistische Weltanschauungen. Die Pluralisierung religiöser Vorstellungen führt jedoch auch zu anderen in der Studie erfragten religiösen Vorstellungen, wie Glaube an das Nirwana (9,0 % glauben daran oder halten es für wahrscheinlich; 91 % auf keinen Fall bzw. eher nicht). In der Öffentlichkeit und den Feuilletons wird immer wieder davon geredet, dass ein Reinkarnationsglaube verbreitet sei. Die Daten des neuen ISSP machen deutlich, dass insgesamt 21,7 % an die Reinkarnation glauben, davon sind

[10] International Social Survey Programme on Religion III 2008 (ISSP). Die aktuellen Daten des Surveys von 2008 werden zurzeit in einem Forschungsprojekt zur Religiosität in der Schweiz im Rahmen des Forschungsprojekts „Religion in der Moderne. Konstruktionsformen, Bedingungen und sozialer Wandel. Eine qualitative und quantitative Studie zu individueller Religiosität in der Schweiz" unter der Leitung von Jörg Stolz und mir ausgewertet.

sich 6,8 % sicher und 14,9 % halten sie für wahrscheinlich, 78,3 % halten dies jedoch für nicht wahrscheinlich (29.2 %) bzw. glauben definitiv nicht daran (49,1 %). An diesen beiden Beispielen wird deutlich, dass religiöse Vorstellungen aus den östlichen Religionen, mindestens wenn sie sich auf Jenseitsvorstellungen richten, weniger verbreitet sind, als öffentlich manchmal angenommen wird.

Diese wenigen Zahlen machen schon deutlich, dass die Frage danach, wie verbreitet Atheismus ist, trotz hoher Konfessionslosigkeit gerade in Ostdeutschland, nicht leicht zu beantworten ist. Konfessionslosigkeit sagt eben noch nicht zwingend etwas über atheistische Haltungen aus und religiöse Vorstellungen haben sich eindeutig pluralisiert, auch wenn die wenigen gerade präsentierten Zahlen schon deutlich machen, dass in Deutschland letztlich doch klassische Vorstellungen wie Glaube an Gott – auch wenn sie in den letzten Jahren rückläufig sind – nach wie vor eine deutlich höhere Zustimmung für sich in Anspruch nehmen können als religiöse Vorstellungen wie z. B. der östlichen Religionen. Trotz der noch recht hohen Zustimmungsraten zu religiösen Vorstellungen oder Weltsichten ist jedoch das Phänomen Religionslosigkeit in den Blick zu nehmen und darauf machen die so genannten neuen Atheisten aufmerksam.

Etwa ein Drittel der Bevölkerung in Deutschland ist konfessionslos. Das bedeutet nicht, dass es gleichzeitig auch religionslos ist, aber es wird davon ausgegangen, dass von diesem Drittel etwa Zweidrittel religionslos sind. Das zeigt auch der 2008 erschienene Religionsmonitor,[11] der u. a. die Zentralität misst, die Religiosität im Selbstkonzept eines Menschen einnimmt und aufgrund dieses Indexes zwischen Hochreligiösen (Religion hat eine hohe Bedeutung im Selbstkonzept und Lebenspraxis), Religiösen (mittlere Bedeutung von Religion im Selbstkonzept/Lebenspraxis) und kaum oder nicht-religiösen Personen (geringe oder keine Bedeutung von Religion im Selbstkonzept/Lebenspraxis) unterscheidet. Die für Deutschland ermittelten Zentralitätswerte liegen bei 18 % Hochreligiösen, 52 % Religiösen und dementsprechend bei 30 %, bei denen Religion, religiöse Vorstellungen nur eine geringe Intensität bzw. Zentralität im Selbstkonzept einnehmen.[12] Das bedeutet, sie teilen keine oder kaum religiöse Überzeugungen

[11] Vgl. *Bertelsmann Stiftung* (Hg.): Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007; *Dies.*: Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009.

[12] Da der Religionsmonitor konzeptionell bei einem substanziellen Religionsbegriff ansetzt, kann und kommt die nicht-religiöse Haltung ‚nur' in einer negativen Abgrenzung als sehr geringe Intensität bzw. Zentralität in den Blick.

(Glaube an Gott, Leben nach dem Tod), haben kaum oder keine religiöse Praxis, und machen auch keine oder kaum Erfahrungen, die sie als religiös oder spirituell bezeichnen würden.[13]

Religionslosigkeit als das wahrzunehmen, was sie ist, nämlich Selbst- und Weltdeutung ohne Rückgriff auf ein außerhalb jeglicher Immanenz liegendes Sinn- und Weltdeutungssystem vorzunehmen, ist nur möglich, wenn in der Bestimmung von Religion und Religiosität solche transzendenten Deutungen nicht als anthropologisches Existential oder so genannte Grundkonstante vorausgesetzt werden, wie dies in manchen anthropologischen oder auch theologischen Ansätzen der Fall ist. Die Fähigkeit, über sich hinaus denken zu können und Sinn- und Weltdeutung außerhalb seiner selbst zu suchen, macht nicht schon Religion oder Religiosität aus. Damit bedeutet Religionslosigkeit aber gerade nicht, nicht an etwas zu glauben. Auch Religionslose „glauben", aber dieses „glauben" verbleibt ganz und gar im Rahmen innerweltlicher, eben immanenter Konzepte der Selbst- und Weltdeutung. Eben eine solche Selbst- und Weltdeutung wird von den ‚neuen Atheisten' vertreten, indem sie sich auf einen ausgeprägten Naturalismus beziehen, der den Menschen als Teil der natürlichen Evolution begreift. Der Sinn, den jeder Mensch in irgendeiner Form seinem Leben geben muss, wird hier jenseits der Person begriffen, aber gleichzeitig mit der Natur als streng immanent verortet, man könnte auch kurz sagen, die Natur ist die immanente Transzendenz. Damit ist der Begriff ‚Atheismus' im Grunde irreführend, geht es doch vielmehr um eine radikale Religionslosigkeit.[14]

Der hier von den ‚Atheisten' vertretene Naturalismus, der sie im Grunde keine Atheisten sein lässt, ist eine Weltanschauung, die bereits in früheren Untersuchungen zu erfassen versucht wurde.[15] Konzeptionell stellt den Ausgangspunkt die Beantwortung der so genannten ‚religiösen Frage' dar, d. h. die Antwort auf die Frage nach dem: Wer bin ich? Woher komme ich? Wohin gehe ich? Diese existentiellen Fragen versuchen verschiedene Welt-

[13] Vgl. *Monika Wohlrab-Sahr*: Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Deutschland, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), Woran glaubt die Welt? (s. Anm. 11), 151–168, hier: 154.

[14] Vgl. auch den Beitrag von Saskia Wendel in diesem Heft, S. 468 ff.

[15] Vgl. *Heiner Meulemann*: Existentialismus, Naturalismus und Christentum. Religiöse Weltbilder in Deutschland 1982–2007, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), Religionsmonitor 2008 (s. Anm. 11), 104–112. Vgl. auch *Ders.*: Säkularisierung oder religiöse Erneuerung, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), Woran glaubt die Welt? (s. Anm. 11), 691–723, hier: 695. Mit Weltanschauungen arbeitete auch die vierte Mitgliedschaftsstudie der EKD 2006, vgl. *Wolfgang Huber / Johannes Friedrich / Peter Steinacker* (Hg.): Kirche in der Vielfalt ihrer Lebensbezüge, Gütersloh 2006.

anschauungen zu beantworten. Sie reichen von religiös bis säkular bzw. lassen sich auch in die Unterscheidung „transzendente versus immanente Sinndeutungssysteme" einordnen.

Zu den transzendenten gehören theistische und deistische Welt- und Sinndeutungssysteme, zu den eher säkularen Naturalismus und Existentialismus.[16] Agnostizismus wird als eigene Form gefasst. So hat der Soziologe Heiner Meulemann diese Weltanschauungen in Westdeutschland zwischen 1982–2007 mehrfach empirisch getestet und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass das Christentum als die Religion des Abendlandes von den modernen Formationen, dem Naturalismus und dem Existentialismus überlagert würde.[17] Dabei hätten die säkularen Weltanschauungen nicht etwa die christlichen im Laufe der Zeit überholt, sondern lägen schon 1982, dem ersten Untersuchungszeitpunkt, vor den christlichen. Damit sei das Christentum in Westdeutschland nicht mehr die vorherrschende religiöse Weltdeutung. Wie leicht zu vermuten ist, zeigt sich in Ostdeutschland die gleiche Tendenz; allerdings ist dort der Abstand zwischen christlichen und immanenten Weltanschauungen noch viel ausgeprägter. Auch der Religionsmonitor 2008 versucht, Weltanschauungen zu erfassen, und nimmt die gleiche Unterscheidung vor. Meulemann kommt auf Grundlage des Datenmaterials des Religionsmonitors auch hier für die westeuropäischen Gesellschaften, zu dem tendenziell gleichen Ergebnis: Die Verbreitung der Weltanschauungen sind quantitativ in der Reihenfolge Existentialismus, Naturalismus, Theismus, Deismus und schließlich Agnostizismus in den Bevölkerungen vertreten und die säkularen Weltanschauungen liegen auch quantitativ zudem sehr dicht beieinander. Der ‚implizite' Glaube in diesen explizit christlichen Gesellschaften sei nicht christlich, nicht einmal transzendent, sondern säkular.[18] Folgt man diesen Untersuchungen, sind die säkularen Weltanschauungen entschieden auf dem Vormarsch. Allerdings verweisen die Daten des ISSP und anderer Untersuchungen (World Values Survey, European Value Studies, etc.) in den vergangenen Erhebungswellen bei allem Rückgang klassisch theistischer Vorstellungen auch nach wie vor auf hohe Zahlen transzendenter, wenn auch nicht mehr eindeutig christ-

[16] Auf eine Diskussion der einzelnen Anschauungen, insbesondere die berechtigte Anfrage, inwieweit Existentialismus als ein immanentes Weltbild gelten kann, wird hier bewusst verzichtet. Entsprechende Erläuterungen finden sich auch bei *Meulemann*, Existentialismus, Naturalismus und Christentum (s. Anm. 15); *Ders.*: Säkularisierung oder religiöse Erneuerung (s. Anm. 15).

[17] Vgl. *Meulemann*, Existentialismus, Naturalismus und Christentum (s. Anm. 15), 107.

[18] Vgl. *Meulemann*, Säkularisierung oder religiöse Erneuerung, (s. Anm. 15), 702.

licher Weltbilder und stellen die Situation etwas anders dar. Auch der Religionsmonitor zeichnet ja eher das Bild von deutlich religiösen Gesellschaften mit 80 % religiösen und hochreligiösen Menschen in Deutschland. Damit zeigt sich erneut, wie komplex das Feld der empirischen Untersuchungen zu Religion ist und wie entscheidend es ist, die jeweiligen theoretischen Konzeptionen der Untersuchungen in den Blick zu nehmen. Dennoch machen uns diese Ergebnisse auf das wichtige Faktum aufmerksam, dass es Religionslosigkeit gibt und dass sie kein Phänomen ist, das nur bei einzelnen auftritt, sondern eine ernst zu nehmende Größe in der Diskussion um Religion und Religiosität und in der Diskussion um den öffentlichen Ort von Religion in der Gesellschaft darstellt.

3. Naturalismus versus Atheismus

Ein solcher Befund lädt nicht zuletzt innerhalb der Theologie zum Nachdenken ein. Auf akademischer Ebene erfolgt bereits eine lebhafte Diskussion mit den Thesen des neuen Atheismus, in der auch die Desiderate der Theologie nicht ungenannt bleiben. Betrachtet man die Auseinandersetzungen um den neuen Atheismus, die vornehmlich auf wissenschaftlicher Ebene stattfinden, so könnte man der These von Meulemann, der Naturalismus sei die eigentliche Konkurrenz oder Herausforderung der Theologie und der Kirchen, Recht geben. Zu nah liegen – so die These Meulemanns – beide Deutungssysteme zusammen.[19]

Ob es nun die geeignete Form ist, mit einem Bus durch verschiedene deutsche Städte zu fahren, auf dem man bekannt gibt, es gäbe mit großer an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit keinen Gott, und dessen Slogan Menschen unterstellt, wenn sie glaubten, könnten sie nicht denken – ob dies nun die richtige Form ist, um sein Anliegen vorzustellen und zur Auseinandersetzung mit diesem einzuladen, mag dahin gestellt sein. Auch ist die sehr berechtigte Frage zu stellen, wie sehr sich die ca. 30 % Konfessionslosen und die sich als religionslos bezeichnenden Menschen in Deutschland von einer Giordano Bruno Stiftung vertreten fühlen, oder überhaupt meinen, sie müssten vertreten werden! Handelt es sich nicht eher um eine kleinere Gruppe, die entschieden, in fraglichem Stil manchmal, auf sich und ihre Anliegen aufmerksam macht, das Gros der deutschen und westeuropäischen Gesellschaften aber ganz unabhängig von ihrer Weltan-

[19] Vgl. *Meulemann*, Existentialismus, Naturalismus und Christentum (s. Anm. 15), 110.

schauung eher nach dem Motto reagiert: „Wen interessiert denn so etwas?“[20] Neben einem neuen Atheismus, der an manchen Stellen berechtigt auf die Frage aufmerksam macht, inwieweit manche Privilegien, die die Kirchen in der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat genießen angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen in allen Punkten noch passend sind, liegt die eigentliche Herausforderung in den westeuropäischen Gesellschaften meines Erachtens nicht in neuen Formen von Atheismus und auch nicht von Fundamentalismus, sondern in einer religiösen und weltanschaulichen Indifferenz.

[20] Dieses Zitat wurde hier übernommen von Eberhard Tiefensee, der einen Aufsatz mit dem gleichnamigen Titel veröffentlicht hat; vgl. *Eberhard Tiefensee*: Wen interessiert denn so etwas? Der Streit zwischen dem „alten Glauben“ und dem „neuen Atheismus“ angesichts religiöser Indifferenz, in: Lebendige Seelsorge 60 (2009), 414–418.



Wider den „Gottprotz“:

Der „Neue Atheismus“ als Herausforderung für eine ökumenische katechetische Theologie

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK[1]

„Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches Ihnen etwas sagen oder zeigen will?“ „Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in Ihr Leben eingreift?“ So lauten die beiden Fragen, mit denen der Bertelsmann Religionsmonitor die „Intensität religiöser Du-Erfahrungen“ ermitteln will. In der Auswertung der Antworten kam bei 51 Prozent der Befragten eine niedrige „Intensität“ heraus. Dieser Block teilt sich auf in 81 Prozent der konfessionslosen, 41 Prozent der katholischen und 46 Prozent der evangelischen Befragten.[2]

Auf den ersten Blick legen die Ergebnisse der Befragung den Schluss nahe, sowohl evangelische als auch katholische Kirchenglieder hätten nicht viel zu sagen zur Dimension der Gotteserfahrung in ihrem Leben. Dass der Prozentsatz einer niedrigen Erfahrungsintensität bei den Konfessionslosen doppelt so hoch und somit mit 81 Prozent fast bei Null zu liegen kommt, ist dabei sicher nur ein schwacher Trost.

Der zweite Blick jedoch stimmt skeptischer gegenüber dieser Interpretation. Lässt sich Gotteserfahrung wirklich in dieser Weise direkt empirisch als Niederschlag im „Gefühl“ messen? Hätte ich diese Fragen beantworten sollen, so hätte ich wahrscheinlich auch Material für die Kolumne der nied-

[1] Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

[2] Vgl. *Stefan Huber und Constantin Klein*: Kurzbericht zu ersten Ergebnissen des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung, S. 19, publiziert im Internet unter www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_23407_23408_2.pdf; vgl. auch *Stefan Huber*: Der Religiositäts-Struktur-Test (RST): Systematik und operationale Konstrukte, in: *Wilhelm Gräb, Lars Charbonnier* (Hg.): Individualisierung – Spiritualität – Religion, Münster 2008, 137–171, hier 156f.

rigen Gotteserfahrungsintensität liefern müssen. Nicht ohne Grund sprechen wir offenbar theologisch häufig von „Glaube", wenn nicht theologisch Geschulte von „Erfahrung" sprechen. Allerdings gerät bekanntlich auch der Glaubensbegriff auf die Bahn des Missverständnisses, wenn er als Gegenpol zum Begriff des Wissens im Sinne eines Für-wahr-Haltens von empirischen Absonderlichkeiten verstanden wird. In theologischer Sicht ist der Bezug von Glaube und Erfahrung komplexer als es Anforderungen an eine empirische Mess- und Beobachtbarkeit erlauben.[3]

Mit diesem Problembereich wäre bereits ein großer Teil des Diskussionsfeldes umschrieben, das mit der harschen Polemik gegen den Gottesglauben von Seiten der Vertreterinnen und Vertreter des so genannten „Neuen Atheismus" betreten wird.[4] Denn obwohl nicht ausdrücklich lediglich gegen die monotheistische Form der Religion zu Felde gezogen wird, ist mit dem Vorwurf, dem „Gotteswahn" verfallen zu sein, doch vornehmlich diese, von den Beispielen her auch darunter vornehmlich die christliche Religion, gemeint. Die Vorwürfe gegen den Gottesglauben konzentrieren sich auf drei Hauptpunkte:[5]

1. Er sei unnötig und irreführend, um das Leben in seinen Vollzügen zu erklären: Dafür sei die Evolutionstheorie mit ihrem Wissen von den Vollzügen der Entwicklung des Lebendigen und Geistigen ausreichend und plausibler als eine metaphysische Konstruktion von einer geistigen Kraft

[3] Vgl. *Eberhard Jüngels* vielzitierte Formulierung, Erfahrung sei „Erfahrung mit der Erfahrung", in: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen ^{8}2010, 40 inkl. des Hinweises auf *Gerhard Ebeling*: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 3–27.

[4] Zum Überblick über die Publikationen vgl. die übrigen Beiträge dieses Heftes und folgende Sammelrezensionen: *Heiko Schulz*: Alter Wein in neuen Schläuchen oder der Siegeszug des Trivialen. Zur Kritik des sogenannten Neuen Atheismus, in: ThLZ 135, 2010, Heft 1, 3–20 (Lit.), *Magnus Striet* (Hg.): Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg u. a. 2008, *Uwe Swarat*: Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem. Der „Neue Atheismus" und seine Kritiker, in: Theologische Rundschau 2011 (im Druck).

[5] Die wichtigsten inzwischen ins Deutsche übersetzten Werke des sogenannten „Neuen Atheismus" sind sich in diesen Kritikpunkten einig, vgl. *Richard Dawkins*: Der Gotteswahn, Berlin 2007; *Daniel C. Dennett*: Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, Frankfurt a.M. 2008; *Christopher Hitchens*: Der Herr ist kein Hirte. Wie die Religion die Welt vergiftet, München 2007, TB-Ausgabe München 2009; *Sam Harris*: Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007. Zu den folgenden Thesen werde ich Belege aus dem Buch „Gotteswahn" von Richard Dawkins angeben.

jenseits des evolutionär Entwickelten.[6] Weder der Glaube an einen Schöpfergott noch ein Lebenskonzept, das von einer besonderen Verantwortung des Geschöpfes Mensch ausgehe, sei notwendig oder einleuchtend. Dieser Argumentationsgang verbindet eine grobe Nachzeichnung klassischer antitheistischer Religionskritik des 19. Jahrhunderts (ohne auf sie zu verweisen) mit einem selbstzufrieden wirkenden Naturalismus, der die Konsequenz eines weltanschaulichen und ethischen Indifferentismus für eine Befreiung von religiöser moralischer Bevormundung hält.[7]

2. Der Gottesglaube berge einen strukturellen Zwang zu Exklusivismus und Gewalt, so dass man letztlich sagen müsse, dass Religion überhaupt keine humanisierende Kraft habe.[8] Nun ist ja das Thema der Gewalt im religiösen Umfeld zweifellos der Diskussion und Analysearbeit wert. Die hier vorgebrachten Thesen verwehren sich jedoch so beharrlich jeglicher differenzierender Wahrnehmung und echter Analyse der Phänomene, dass sie sich auf eine reflektierte Diskussion gar nicht einlassen wollen. Allerdings wird den Leserinnen und Lesern in deutlich triumphierend schnoddrigen Nacherzählungen biblischer Gewalt-Passagen durchaus ein Stoff geboten, der in den Bibelwochen der Kirchengemeinden wahrscheinlich nicht thematisiert wird.[9]

3. Der Gottesglaube verfestige in religiöser Erziehung und Praxis eine kritiklose Gehorsamsmentalität.[10] Der Grund für diese These wird nicht mehr eigens genannt, sondern erschließt sich aus der Wahrnehmung von Religion als irrationalem Wahnsinn: Glaube als Antipode zu wissenschaftlich nachweisbarem Wissen kann nicht anders als durch psychischen Zwang verinnerlicht werden. Mit beliebig zusammengetragenen empirischen Beispielen von Höllenangst und kreationistischer Weltsicht – Dawkins zitiert weitgehend aus der Korrespondenz mit seinen Leserinnen und Lesern – muss das jetzt lediglich illustriert werden. Der Sinn dieser Beispiele soll offensichtlich gerade darin bestehen, religiöse Perspektiven gerade nicht zu differenzieren und den Gottesglauben für jeglichen beobachtbaren Freiheitsentzug verantwortlich zu machen.

Betrachtet man diese drei Schwerpunkte der neu-atheistischen Religionskritik, so könnte man sie alle drei unter eine Oberthese stellen: Die so genannten neuen Atheisten wehren sich gegen ein Gottesbild, dass Gott in

[6] Vgl. *Dawkins*, Gotteswahn, a. a. O., Kap. 4 und 5, 155–290.
[7] Vgl. *Dawkins*, Gotteswahn, a. a. O., Kap. 6 und 7, 291–326.
[8] Vgl. *Dawkins*, Gotteswahn, a. a. O., Kap. 8, 389–430.
[9] Vgl. *Dawkins*, Gotteswahn, a. a. O., 328–356 und passim.
[10] Vgl. *Dawkins*, Gotteswahn, a. a. O., 431–478.

der Weise des unangefochtenen Generals auf dem Hügel gegen jegliche selbstbestimmende Tendenzen in die Welt und somit um deren bedingungslose Unterwerfung kämpft. Einen solchen Gott für real zu halten, heißt in den Augen der neuen Atheisten, ihn in unangefochtenem schlichten Empirismus für wahr zu halten, denn einen anderen vernünftigen Begriff von Realität gibt es ihrer Meinung nach nicht. Das aber sei pathologisch und führe unweigerlich zu Masochismus, Unterdrückung und Gewalt – jedenfalls nicht zu einem humanen, lebenswerten Leben. Dass es einen Gottesglauben geben könne, der nicht von diesem Gottesbild ausgehe, wird qua definitione nicht für möglich gehalten. Jan-Heiner Tück beobachtet hier ein Spiegelbild-Phänomen, wenn die so genannten neuen Atheisten sich „ähnlich kämpferisch (gerieren) wie frühere Apologeten des Christentums, die den neuzeitlichen Atheismus lediglich als pathologisches Phänomen wahrzunehmen vermochten, ohne ein Organ für die existentiellen Nöte der Nicht(mehr)gläubigen zu haben und in der eigenen Unglaubwürdigkeit auch nur *eine* der Ursachen für den Akzeptanzversuch des Glaubens zu sehen".[11] In der Tat wird dieser Spieß jetzt umgedreht. Man mag sich wundern, dass das zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch geschieht. Aber man muss um der Rezipienten willen ernst nehmen, dass der christliche Glaube hier als ein nicht zu diskutierender Positionalismus als „unglaubwürdig" empfunden und bekämpft wird. Vielleicht finden die Autoren ihre Leser, weil Kirche und Theologie noch immer eine „allzu forsche und aufdringliche Rede von Gott" führen, die, so Jan-Heiner Tück, „als abstoßend empfunden wird". Schon Elias Canetti habe „vor einer auftrumpfenden Gottes-Rhetorik gewarnt", vor dem „Gottprotz".[12] Die folgenden Überlegungen wollen diese Warnung aufnehmen und die Herausforderung durch das Phänomen des so genannten „Neuen Atheismus" für eine ökumenische katechetische Theologie bedenken. Dafür soll zunächst das Plädoyer für den Verzicht auf Sinnfragen und das Verständnis von Säkularität nachgezeichnet werden, um dann Konturen einer ökumenisch-theologischen Bildungsarbeit zu entwickeln, die „wider den Gottprotz" wirken kann.

[11] *Jan-Heiner Tück*: Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können – Anmerkungen zu Merciers ‚Nachtzug nach Lissabon', in: *Magnus Striet* (Hg.): Wiederkehr des Atheismus, a. a. O., 119–138, hier 120.

[12] Vgl. *Tück*, Rebellion, a. a. O., 121 unter Verweis auf *Elias Canetti*: Der Ohrenzeuge. Fünfzig Charaktere, Frankfurt a.M. 1977, 86.

In kritischen Reaktionen auf Publikationen der Bewegung des so genannten Neuen Atheismus wird mit Recht darauf hingewiesen, dass eine rein naturalistische Lebensdeutung, die hier offensichtlich angestrebt wird, auf ein Leben ohne einen Ort für die großen Fragen der menschlichen Existenz – Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Gibt es einen Sinn des Lebens? Wie sollen wir es gestalten? – hinausläuft.[13] Weder für Klage noch für Dank, weder für Bitte noch für Fürbitte, weder für einen bündelnden Rückblick in das eigene Leben noch für einen hoffenden Ausblick gäbe es Raum. Die Melancholie des Philosophen, der nicht (mehr) glauben kann, weiß sehr genau um den Verlust.[14] Diese Melancholie trennt diejenigen, die wissen, was sie mit dem Glauben verlieren bzw. um was sie ringen, wenn sie um ihn ringen, von denjenigen, die diese Fragen gar nicht (mehr) stellen (wollen).[15] Man könnte die Situation von Gleichgültigkeit und Indifferentismus mit den Worten der Punk-Band „Die toten Hosen" auch „der Hölle Wiedergeburt" nennen.[16] In gewisser Weise könnte eine solche Bewertung sogar für ökumenisch konsensfähig gehalten werden. Denn Christen und Christinnen aller Konfessionen gehen davon aus, dass ein Leben ohne diese Fragen sogar ohne die christlichen Antworten ein leidvolles Leben sei, dem es durchaus in ihrem ganz persönlichen Gesendetsein durch jede und jeden an seinem und ihrem Ort und Kairos entgegenzutreten gelte. Gegen die kulturelle Selbstverständlichkeit dieser Lebensdeutung ziehen die Neuen Atheisten jetzt in einer Art Kulturkampf massiv zu Felde. Sie brauchen kein, so Burkhard Müller, „Bollwerk gegen die absolute Nichtigkeit".[17] Gar nicht so anders als die Anhänger einer spirituell-hedonistischen Event-

[13] Vgl. dazu *Schulz*, Alter Wein in neuen Schläuchen, a. a. O., 14–17; *Tück*, Rebellion, a. a. O., 121–122, *Hans Kessler*: „Das Konzept Gott – Warum wir es nicht brauchen"? Zu Burkard Müllers respektablem Atheismus, in: *Striet*, Wiederkehr des Atheismus, a. a. O., 57–76, hier 59, 63, 71–74.

[14] Dafür stehen die Philosophen Herbert Schnädelbach und Peter Bieri (Pascal Mercier), vgl. *Herbert Schnädelbach*: Der fromme Atheist, in: *Striet* (Hg.), Wiederkehr des Atheismus, a. a. O., 11–20, *Pascal Mercier*: Nachtzug nach Lissabon, München – Wien, 23. Aufl. 2007, hier bes. 198f (Schulabschluss-Rede des 17-jährigen Prado); vgl. auch *Tück*, Rebellion, a. a. O.

[15] Vgl. dazu den Beitrag von Judith Könemann in diesem Heft, S. 480ff. Für eine bewusste Verteidigung nihilistischer Positionen s. *B. Müller*: Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen, in: Merkur 61, 2007, Heft 2, 93–102. Zur Auseinandersetzung damit s. *Hans Kessler*, „Das Konzept Gott …", a. a. O.

[16] Vgl. den Song der Gruppe „Ich will nicht ins Paradies".

[17] *Müller*, Das Konzept Gott, a. a. O., 99.

Kultur wehren sie sich dagegen, jemandem oder etwas anderem Rechenschaft ablegen zu sollen als sich selbst und den Menschen, die sie als Glieder ihrer Lebenswelt selbst ausgesucht haben bzw. akzeptieren. Ohne sich darum zu kümmern, wie intensiv und mit welchen klingenden Namen verbunden religionskritische Positionen in der Geistesgeschichte bereits diskutiert worden sind, verkünden die Missionare des so genannten Neuen Atheismus ihre Botschaft, dass ein Leben ohne über-individuelle Sinn-Fragen, in dem Begriffe wie Metaphysik und Transzendenz unsinnig werden, eine Befreiung von unsinniger psychischer Last bedeuten, die ein Gottesglaube bzw. Religion Menschen abverlange in den Bereichen von Ethik, Erziehung und nicht zuletzt generell im Denken durch einen beständigen Zwang zum sacrificium intellectus.

Von der Unschuld „säkularer" Ideologien

Allenfalls in zweiter Linie scheint es dabei um Kritik an Papst, Kirche, religiös motivierter Ethik, Gewaltpotenzialen des Monotheismus, Religionsunterricht oder familiärer religiöser Erziehung zu gehen. Die Argumentationen zu diesen Themen, die auf den Web-Seiten der Humanismus-Gesellschaften geführt werden, erwecken ob ihrer Kurzatmigkeit schnell den Eindruck von Stellvertreter-Kriegen. Als Beispiel mag die Internet-Debatte um den angeblichen „Nazi-Vergleich" Papst Benedikts XVI. während seines Großbritannien-Besuches im September 2010 dienen, als dieser darauf hinwies, dass gerade in einer atheistischen, das Christentum ablehnenden Ideologie wie dem Nationalsozialismus extrem lebensverneinende Strukturen entwickelt werden konnten.[18] Während der Papst in diesem Argument auf die Möglichkeit der Unheils-kritischen bzw. -entlarvenden Funktion eines heteronomen „theistischen" Wirklichkeitsverständnisses aufmerksam machte, bestreiten sich zu Wort meldende Befürworter eines Neuen Atheismus erstaunlicherweise, dass der Nationalsozialismus eine atheistische Ideologie verfolgt habe. In dieser zunächst verwirrend unkonzise wirkenden Argumentationsstrategie zeigt sich schließlich, dass unter „Atheismus" nicht ein Gegenstück zu „Theismus", auch nicht einfach im breiteren Sinne eine bewusst intendierte generelle „A-Religiosität" verstanden wird, sondern dass mit diesem Begriff jegliches in irgendeiner

[18] Vgl. z. B. den im Internet publizierten und zu Kommentaren einladenden Artikel von *Arik Platzek*: Papst vergleicht säkulare Bewegung mit Nazi-Tyrannei, www.wissenrockt.de/2010/09/16/papst-vergleicht-sakulare-bewegung-mit-nazi-zeit/.

Weise auf universalisierende Werte zielende Denksystem abgelehnt wird. Für diesen Aussageinhalt wird dann das Adjektiv „säkular" synonym mit „nichtreligiös" verwendet. Nur so wird die These verständlich, dass weder die nationalsozialistische noch die kommunistische Ideologie „säkular" seien.[19] Die Intention für die Religionskritik des so genannten Neuen Atheismus ist also der Einsatz für eine Wirklichkeitssicht, die das Leben allenfalls im Rahmen von sozio-biologisch erfassbaren Bedingungen wahrnimmt, es in dieser Perspektive für (evolutionstheoretisch) ausreichend erklärbar hält und menschliche, rationale Verantwortlichkeit allein in diesem Rahmen für realistisch und möglich, offensichtlich aber auch nur so für notwendig hält. Auch eine in dieser Perspektive ebenfalls „metaphysische" Vorstellung wie die der Menschenwürde müsste sich innerhalb dieser Grenzen entzaubern lassen.

Öffentliche Relevanz der Bewegung und religiöses Bildungsdefizit

Es ist sicher schwer bis unmöglich, empirisch nachzuweisen, wie viele Menschen etwa in Deutschland diese Weltsicht teilen.[20] Dass sehr viele Menschen mit ihr spielen und sich den Anstrengungen eines Lebens im nachmodernen Pluralismus nicht im weltanschaulichen oder religiösen Fundamentalismus, sondern im Indifferentismus zu entziehen suchen, darf jedoch vorausgesetzt werden. Schon allein deshalb muss man sie vor allem im Kontext der neuen technischen medialen Kommunikationsmittel und ihrer Diskursmethoden im Internet als eine nicht zu überhörende Stimme ernst nehmen. Das gilt auch angesichts der Verkaufszahlen der einschlägigen Bücher. Das gilt aber vor allem angesichts der zunehmenden religiösen und auch philosophischen Enttraditionalisierung der Bevölkerung, in der nicht wenige Menschen sich in der Situation fühlen mögen, tatsäch-

[19] Vgl. *Platzek*, Papst, Web-Site a. a. O.: „Unbestreitbar ist dabei die Tatsache, dass die Diktatur des Nationalsozialismus tatsächlich teilweise antikirchlich eingestellt war. Aber weder die Herrschaft der Nazis noch die ebenso gern im Kontext von atheistischen und säkularen Bewegungen genannten kommunistischen Diktaturen waren säkular oder gar nichtreligiös. Weder werden die atheistischen Elemente der Nazi-Ideologie heute als maßgeblich für die Schreckensherrschaft betrachtet, noch lag den entsprechenden Gesellschaften und ihren Ideen eine nichtreligiöse Philosophie zugrunde. Joseph Ratzinger müsste es besser wissen." Die Argumentation folgt Richard Dawkins auf dem Fuße, vgl. seinen Abschnitt mit der Überschrift: „Und was ist mit Hitler und Stalin? Waren das nicht Atheisten?", Gotteswahn, a. a. O., 378–388, bes. 387: „Einzelne Atheisten können scheußliche Dinge tun, aber nicht im Namen des Atheismus."

[20] Vgl. dazu den Beitrag von Judith Könemann in diesem Heft.

lich zu einem sacrificium intellectus gezwungen zu werden, wenn sie noch jenseits des naturalistisch Erklärbaren nach tragfähigen Lebenskonzepten suchen.

Wer sich heute über Fragen christlichen Bekenntnisses neu zu orientieren versucht, findet sich in einem Gemisch von charismatischen, religiös-fundamentalistischen, evangelikalen, pfingstlerischen, frei- und volkskirchlichen Strömungen, in dem man sich ohne eine christliche Grundbildung kaum orientieren kann. Gleichzeitig nimmt eben diese Grundbildung selbst in den Kerngemeinden massiv ab. Ebenso kommen klassische Formen katechetischer Gemeindebildung hier schnell an ihre Grenzen. Selbst in protestantischen Gemeinden, in denen noch am meisten auf eine konfessionelle Mentalität gebaut werden kann, deren Kern durch eine hohe Diskursfreudigkeit geprägt ist, gibt es noch keine neu entwickelten Strukturen der Erwachsenenbildung, die angesichts des gegenwärtigen Bedarfs an religiöser Grundbildung greifen könnten. Es ist sicher gut und höchste Zeit, dass die Kirchen in dieser Situation endlich den schulischen Religionsunterricht wieder entdecken. Aber die Erwachsenen dürfen darüber nicht vergessen werden. Die klassischen Kasualien wie Taufe, Hochzeit, Krankenseelsorge und nicht zuletzt das Trauergespräch werden als Anknüpfungsanlässe für längerfristige theologische Bildungsangebote ernster genommen werden müssen. Vor allem aber müsste es Strukturen von Elternarbeit im Zusammenhang von Schule und Kommunions-/Konfirmanden-/Firmungs- und Taufunterricht geben, in denen religiöse Fragen der Gegenwart aufgenommen und gemeinsam mit Religionslehrern, Diakonen und Diakoninnen, Gemeindereferenten, Pastoralreferentinnen, Pastoren, Pastorinnen und Priestern bearbeitet werden können.

Herausforderung für eine „Ökumene des dritten Weges"

Es gibt keine Konfession, die sich durch die öffentliche Debatte um und durch den „Neuen Atheismus" in besonderem Maße herausgefordert fühlen müsste, und gerade das macht sie zu einer ökumenischen Aufgabe. Denn es kann keine Frage sein, dass in der Notwendigkeit eines griffigen Angebots an theologischer Erwachsenenbildung, die über die Kerngemeinden hinauszureichen in der Lage ist, eine Herausforderung für die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen besteht. Denn jeweils vor Ort muss diese Form von Erwachsenenkatechese organisiert werden, vor Ort, wo konfessionslose und konfessionsverschiedene Familien leben, wo konfes-

sionslose Eltern oder Alleinerziehende oder deren Kinder den Kontakt zur Kirche noch nicht völlig abgebrochen haben oder ihn neu suchen. Ohne sofort an die sensiblen Fragen der Ekklesiologie und Sakramentenlehre zu geraten, wäre hier eine interkonfessionelle Zusammenarbeit schon allein aus organisatorischen Gründen zu empfehlen. Aber nicht nur das: auch die theologische Vielfalt der Traditionen wird für eine entsprechende Erwachsenenbildungsarbeit hilfreich sein. Sie kann sogar in der gemeinsamen Erschließung theologischer Gegenwartsfragen zu einer bleibenden Sensibilität für die Katholizität der Kirche führen und somit weit über das Organisatorische hinaus wertvoll werden. Hier liegt neben der Dialogökumene und der sozialethischen Gerechtigkeitsökumene ein „dritter Weg" der Ökumene, den es gegenwärtig auszubauen gilt. Als Ursprung und Intention dieser „Ökumene des dritten Weges" ist zweifellos der eine der drei traditionellen „Quellflüsse" der Ökumene, die Mission, zu erkennen.[21] Theologische Erwachsenenbildung als Reaktion auf die Debatten des „Neuen Atheismus" wäre somit als eine gegenwärtig notwendige Form der missionarischen Ökumene zu entdecken und auszubauen. Wie sich jedoch in der klassischen Mission das theologische Konzept und Selbstverständnis in der Zeit zwischen Edinburgh 1910 und 2010 durchaus verändert hat, so müsste auch in Bezug auf die missionarische Ökumene im aktuellen Diskurszusammenhang in Deutschland überlegt werden, in welchem theologisch konzeptionellen Rahmen sie verstanden und weiterentwickelt werden sollte. Der entscheidende Wandel in der klassischen weltweiten Mission seit Edinburgh 1910 besteht in einer Horizontverschiebung: Während man 1910 noch meinte, in dem beginnenden Jahrhundert die gesamte Mensch-

[21] Ausführlicher zum Thema „Ökumene des dritten Weges" vgl. zuletzt: *Ulrike Link-Wieczorek*: Transkonfessionelle Dogmatik? Zur Ökumene des dritten Weges im 21. Jahrhundert, in: *Fernando Enns, Martin Hailer, Ulrike Link-Wieczorek* (Hg.): Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches. Festschrift für Dietrich Ritschl zum 80. Geburtstag, Frankfurt a.M. 2009 (Beiheft zur ÖR 84), 21–47. Als Projekte in diese Richtung vgl. jedoch auch: Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a.M. und Paderborn 1991, [3]1993; Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381, hg. von *Wolfgang Bienert* als Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) sowie schließlich auch das in intensivem ökumenischen Diskurs entstandene Lehrbuch für Universitäts- und Gemeindearbeit: *Ulrike Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink, Dorothea Sattler, Michael Haspel, Uwe Swarat, Heinrich Bedford-Strohm*: Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloh / Freiburg 2004.

heit zum Christentum bekehren zu können, ist heute die Vorstellung, es werde irgendwann einmal nur eine (christliche) Religion geben, längst keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern eher eine Sondermeinung. Stattdessen hat sich in der Missionstheologie eine starke Konzentration auf das prophetische Element des Christentums herausgebildet, mit dem die Kraft des Evangeliums, zur Veränderung menschenfeindlicher Verhältnisse zu ermutigen, als missionarische Dynamik in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerät.[22] Verena Grüter weist darauf hin, dass „sowohl die Bewegung der französischen Arbeiterpriester als auch der Christliche Studentenweltbund" Konzepte der Konvivenz im Kontext entwickelt hätten, um „die Transzendenz des Evangeliums gegenüber allen gesellschaftlichen Faktoren zur Geltung zu bringen". Entscheidend sei dabei, dass Kirche das Evangelium in seiner zum Leben befreienden Botschaft nicht (mehr) in einem expansorischen und belehrenden Habitus an die Menschen herantrage, sondern es aus dem gemeinsamen Leben heraus entdeckbar zu machen suche.[23]

Daraus lässt sich für die theologische Bildungsarbeit im deutschen bzw. europäischen Kontext lernen. Auch hier empfiehlt sich ein Ansatz, der davon ausgeht, dass sich Gott auch in der gemeinsamen Suche nach einem tragbaren Lebenskonzept finden lassen kann. Es fragt sich, ob systematisch-theologische Konzepte, die mit guten Gründen darauf hinweisen, dass es die Glaubensperspektive sei, die Gott im Leben erkennbar werden lasse, in direkter Weise die Reihenfolge für ein empirisches katechetisches theologisches Bildungsprogramm bestimmen lassen sollten. Ist nicht der Glaube, auch wenn er, wie in der reformatorischen Theologie betont wird, „Geschenk" des Heiligen Geistes ist, ein stets neu zu empfangendes und wider alle Anfechtung in Gottesdienst und Gebet, aber auch in Reflexion und Kommunikation zu pflegendes Geschenk?[24] Bilden Vollzüge des Erlernens des Glaubens im Hineinwachsen in die christliche Tradition und des Entdeckens von Gott im eigenen Leben und dem anderer nicht eher einen ständigen Kreislauf, vielleicht auch eine Spirale, aber nicht eine festge-

[22] Vgl. *Dietrich Werner*: Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz, Rothenburg 1993.

[23] *Verena Grüter*: Missionarische Präsenz im Kontext, in: Mission 1910–2010. Herausforderung von Edinburgh 1910 für ein heutiges Missionsverständnis. Beiträge aus der Theologischen Kommission des EMW, 6–10, hier 7, www.emw-d.de/fix/files/Beitr%E4ge%20aus%20der%20Theologischen%20Kommission%20des%20EMW.pdf (4.10.2010).

[24] Vgl. dazu *Ingrid Schoberth*: Glauben-lernen. Grundlegung einer katechetischen Theologie, Stuttgart 1998, sowie *dies.*: Diskursive Religionspädagogik, Göttingen 2008.

legte, lineare Reihenfolge? Somit wäre die Erfahrung aus der kirchlichen wie gesellschaftlichen Erwachsenenbildungsarbeit nicht verwunderlich, dass die Grenze der an einer ökumenischen Katechese Interessierten nicht geradewegs zwischen Getauften und nicht Getauften hindurch verläuft. Aber Christen und Christinnen werden sich wohl gerade in einer Zeit der Atheismus-Debatten in Feuilletons, Internet-Blogs und missionierenden Reisebussen in besonderer Weise selbst fragen und von Menschen am Rande der Kirche angefragt fühlen müssen, wie sie im Zusammenhang ihres Lebens plausibel machen können, warum sie an der Gott-Perspektive festhalten bzw. sich um sie bemühen wollen. Sie müssen selbst entdecken und anderen deutlich machen können, dass sie nicht dem Gottprotz hinterherlaufen.

Gesucht ist also eine lebensweltlich orientierte Theologie, die sich auf den Prozess einlässt, Gott zunächst implizit vorauszusetzen und ihn im Nachdenken über die Schönheiten und tragenden Regelmäßigkeiten, aber auch über die Ambivalenzen und die Gefährdungen des Lebens zu entdecken. Im Blick auf biblisch-theologische Kategorien kann man sagen: Es gilt, über den Zusammenhang von Weisheits- und Geschichtstheologie bzw. von Schöpfung und Erlösung nachzudenken. Dogmatisch-theologisch taucht diese Differenz als Differenz von Erfahrungs- und Offenbarungstheologie auf, ökumenisch-theologisch auch als Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie.

Es ist bezeichnend, dass die theologische Konferenz im Jahr 2006, die von der EKD und der Church of England im Zuge des in der Meissener Erklärung vereinbarten Annäherungsprozesses gemeinsam organisiert wurde, zu dem Thema „Theologie als Lebensweisheit" stattfand.[25] Eine weisheitlich intendierte Theologie könnte die – wenn auch polemische – Kritik der Autoren des „Neuen Atheismus" konstruktiv aufzunehmen versuchen, indem sie aufzeigte, warum die Lebensbezogenheit der christlichen Wirklichkeitsperspektive nicht darin aufgeht, eine kausale „Erklärung" der Entstehung naturwissenschaftlich beschreibbarer Lebensvollzüge zu liefern oder auch nur zu suchen.

[25] Nähere Informationen s. unter http://www.ekd.de/presse/pm26_2006_abschluss_konsultation_ekd_cofe.html (4.10.2010). Der Einführungsvortrag von Dietrich Ritschl ist publiziert als: After the Model of the Rabbis? The Wisdom of God and the offer of Wisdom for Life, in: *Dietrich Ritschl*: Bildersprache und Argumente. Theologische Aufsätze, Neukirchen 2008, 213–226. Ebenfalls publiziert ist der Beitrag von *Christine Axt-Piscalar*: Theologie – Dogma – Bekenntnis. Überlegungen aus evangelischer Sicht zu ihrer Bedeutung und Funktion, in: ÖR 57/ 2008, 3–21.

In einem weisheitlichen Verständnis von Theologie wird versucht, auf Erfahrung bezogenes und daraus erwachsendes „Lebenswissen" in das Nachdenken über Gott, Mensch und Welt mit einzubringen. Das können Erfahrungen sein mit der Ordnung der Welt, mit den lebensermöglichenden Regelmäßigkeiten von Tag und Nacht, wie sie Karl Barth in der „Lichterlehre" nahebringt,[26] Erfahrungen mit tröstender und ermutigender Wirkung der Schönheit von Bildern und Tönen, Landschaften und Körpern, Gärten und Gebäuden oder auch Erfahrungen der Ambivalenz des Lebens, das Scheitern im Bemühen um Versöhnung etwa oder das Schuldigwerden in Gleichgültigkeit, tragischer Verstrickung und Irrtum. An diesen reflektierten Lebenserfahrungen hat sich die Plausibilität des christlichen Credos zu erweisen. Bevor nach Gott gefragt wird, wird hier nach Phänomenen des Lebens und seiner Gestaltung gefragt. Eine verstärkte Sensibilisierung für die Wahrnehmung und Reflexion solcher Phänomene kann nicht nur kirchenfernen Menschen helfen, eine erfahrungsbezogene Logik – Weisheit – biblischer Bildwelten zu erschließen.[27] Deutlich ist hier Leben als ein komplexerer Zusammenhang im Blick als in einem natürlichen Empirismus der neuen Atheisten. Und wenn sich erweisen sollte, dass es sinnvoll ist, angesichts dieser Phänomene des Lebens auch vom Gott christlicher Lebensdeutung zu sprechen – bestätigend, korrigierend oder prophetisch widersprechend –, so wird dies möglicherweise auch eine Ahnung davon verschaffen, dass mit Gott hier mehr gemeint ist als eine kausale Entwicklungsdynamik ins Irgendwo. Dennoch wäre die Rede von Gott deutlich bescheidener als eine heilsgeschichtlich triumphierende Gottesrede, wie sie noch die alte Missionstheologie steuerte.

Das alles soll jedoch nicht heißen, dass eine derartig weisheitlich-lebensweltliche Theologie theologische Kernsätze aus der eigenen Lebenserfahrung oder aus der Naturbeobachtung extrahieren könne, wie es in einer schlecht verstandenen natürlichen Theologie gesehen würde.[28] Ein weisheitlich-theologisches Konzept in der Katechese einer missionarischen

[26] *Karl Barth*, KD IV, 3,1, 155–170.

[27] Vgl. dazu meinen Versuch in diese Richtung: Unwiderruflich und schwarz? Nachdenken über das Wort Gottes als Metapher, in: *Norbert Clemens Baumgart, Gerhard Ringshausen* (Hg.): Philosophisch-theologische Anstöße zur Urteilsbildung. FS für Werner Brändle, Münster 2007, 175–185.

[28] Vgl. *Michael Kappes*: Natürliche Theologie als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen E. Jüngel und W. Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag, in: Catholica 49, 1995, 276–309.

Ökumene müsste eine Praxis der Wechselwirkung von biblisch-theologischer Perspektive, kirchlicher Tradition und Deutung von Lebenserfahrung realisieren und das eine mit dem anderen immer wieder ins Gespräch bringen.

In einem Symposium zum Gedenken des 100. Geburtstags von Gerhard von Rad an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg im Jahr 2001 konnte man spüren, wie sehr die Zeiten vorbei sind, in denen man meinte, Weisheitsliteratur spiele im biblischen Zeugnis nur eine periphere Rolle.[29] Martin Hailer und Wolfgang Schoberth formulieren die theologische Konsequenz: „Die Alltagsrationalität der Spruchweisheit des Alten Testaments ist im Rahmen einer Theologie der Geschöpflichkeit zur Geltung zu bringen, und die christologische Adaption weisheitlicher Denkformen im Neuen Testament erweist die Frage nach dem Verhältnis von lebensweltlichem Wissen und Gottes Offenbarung als fundamentaltheologische Aufgabe."[30] Es geht darum, die Perspektiven von Schöpfung und Erlösung miteinander zu verbinden.

Für die theologische Zurüstung einer Ökumene des dritten Weges, die sich anschickt, in der Situation kirchlicher und kultureller Enttraditionalisierung die Diskurs-Herausforderungen des Neuen Atheismus anzunehmen, wäre es interessant, die Spuren biblischer Weisheitstheologie erneut zu verfolgen. Sie kann als eine Weise der Gottesrede entdeckt werden, in der nicht direkt von Gott gesprochen wird. Er ist ein „verborgener Gott", aber er wird für erschließbar gehalten durch das übrige Wissen über religiöse Praxis und Wirklichkeitsdeutung.[31] Nicht in erster Linie dogmatische Thesen reflektierten „Glaubenswissens" fungieren hier als Schlüssel der lebensweltlichen Gotteserkenntnis, sondern gedeutete Lebenserfahrung im Licht der Narrationen von Gott, wie es scheint in der Pflege von Erinnerung und Erwartung in Liturgie und Kult, Gotteslob, Klage und Gebet. In diesem Kontext impliziert Erkenntnis der Welt Gotteserkenntnis. Hermann Spieckermann beschreibt die alttestamentliche Weisheitstradition als auf den Vorgang „noetischer Durchdringung" von häufig diffuser und verwir-

[29] Die Vorträge des Symposiums vom 18.-21.Oktober 2001 sind in zwei Aufsatzbänden veröffentlicht: *Manfred Oeming, Konrad Schmidt, Michael Welker* (Hg.): Das Alte Testament und die Kultur der Moderne, Münster 2004 sowie *Paul Hanson, Bernd Janowski, Michael Welker* (Hg.): Biblische Theologie, Münster 2005. Ich verdanke den Hinweis auf dieses Symposium Dietrich Ritschl.

[30] *Wolfgang Schoberth / Martin Hailer*: Art. Weisheit / Weisheitsliteratur V. Systematisch-theologisch, in: TRE 35, 515–520, hier 515.

[31] Vgl. *Ritschl*, After the Model, a. a. O., 219.

render Lebenserfahrung konzentriert: Es wird „verglichen, geglichen, entschlüsselt, enträtselt, geordnet, bewertet und dadurch Erkenntnissen zugeführt".[32] Dürfen wir nicht die Tatsache, dass die biblische Weisheitstradition neben der Geschichtstheologie in den biblischen Kanon Eingang gefunden hat, als einen Hinweis darauf verstehen, dass es einen vor-dogmatischen Zugang gibt zur Gotteserkenntnis?[33] Dieses Zusammenspiel von weisheitlicher und geschichtstheologischer Gottesrede ermöglicht eine lebensweltlich verankerte Suchbewegung, in der der konkrete Sinn des Gottesglaubens entdeckt zu werden erhofft wird. Mit Gerhard von Rad sieht Christoph Schwöbel hier einen Begriff von „‚vernehmender' Vernunft" leitend: „Weisheitserkenntnis ist keine aktiv Gewissheit *produzierende* Erkenntnis, sondern eine Einsicht, der auf dem Weg der Suche nach Erkenntnis Einsicht *gewährt* wird, indem sie für sie *erschlossen* wird."[34] Nach Hermann Spieckermann ist der „Weg (...) Schlüsselmetapher der Weisheit": „Er ist Metapher für Leben, das theologisch den Namen verdient."[35] Eine Einübung in die weisheitliche Gottsuche in multikonfessionellen Gesprächsgemeinschaften in der Ökumene des dritten Weges bietet insofern Anlass zur Hoffnung, dass sich in der Erfahrung der gewährten Erkenntnis eine Form von lebensbezogener Rationalität erschließt, in der das christliche Credo nicht auf eine (natur)wissenschaftliche Vernunft reduziert wird. „Im Kontext philosophischer Debatten", so Martin Hailer und Wolfgang Schoberth, „erscheint Weisheit als eine Form von Rationalität, die von anderen, etwa wissenschaftlichen, zu unterscheiden ist."[36] Wie in der Medizin ist auch in der Theologie nicht alles Wissenschaft,[37] und doch brauchen die weisheitlichen Elemente wissenschaftliche Klärung und Verantwortung, wenn sie verstanden und kommuniziert werden sollen. In der christ-

[32] *Hermann Spieckermann*: Gott im Gleichnis der Welt. Die Stellung der Weisheit in der Theologie des Alten Testaments, in: *Oeming, Schmid, Welker* (Hg.), Das Alte Testament und die Kultur der Moderne, a. a. O., 99–115, hier 103.

[33] Vgl. *Link-Wieczorek*, Transkonfessionelle Dogmatik?, a. a. O.

[34] *Christoph Schwöbel*: Der Gott der Geschichte und der Gott der Weisheit. Systematisch-theologische Erwägungen im Anschluss an Gerhard von Rad, in: *Hanson, Janowski, Welker* (Hg.), Biblische Theologie, a. a. O., 139–153, hier 148.

[35] *Spieckermann*, Gott im Gleichnis der Welt, a. a. O., 105.

[36] *Schoberth / Hailer*, Weisheit, a. a. O., 515.

[37] Vgl. dazu *Dietrich Ritschl*: Zur Logik der Theologie, München 1984, 339–345; *Martin Hailer*: Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1997, *Ulrike Link-Wieczorek*: Salz der Wissenschaft oder Perle der Weisheit? Zur Rolle der Theologie an der Universität, in: *Ulrike Link-Wieczorek* (Hg.): Polnische Impressionen. Ökumenisch-theologische Fragen im Europa nach der Wende, (Beiheft zur ÖR 69) Frankfurt a.M. 2000, 192–211.

lichen Tradition brauchen sie sie aber auch, um sich selbst weiterzuentwickeln. Für beide Zwecke entwickelte sich hier die Universitätstheologie. Eine Besinnung auf die biblische Weisheitstradition kann dazu ermutigen, Glaubensreflexion als eine lebensweltliche Praktik der Ökumene zu erschließen, die Anspruch hat auf hilfreiche Zuarbeit durch eine wissenschaftlich verantwortete akademische Theologie.

Die „Bringschuld der Theologie"

Zurück zum Anlass dieser Überlegungen: zur Debatte um den „Neuen Atheismus". Welche inhaltlichen theologischen Weichenstellungen gilt es nun (neu) zu reflektieren, um „wider den Gottprotz" zu wirken?[38] Klaus Müller spricht von einer „Bringschuld der Theologie", die seiner Meinung nach an dem Erfolg der Publikationen des „Neuen Atheismus" nicht unbeteiligt ist: Sie habe entscheidende Hausaufgaben nicht gemacht, und zwar zum einen solche zur Hermeneutik biblischer Texte, zum andern die Aufarbeitung philosophischer Kritik am klassischen Theismus.[39] Man kann darüber streiten, ob es wirklich berechtigt ist, zu sagen, „die Theologie" habe sich nicht mit diesen Fragen beschäftigt. Sicher jedoch kann man sagen, dass eine solche Beschäftigung noch nicht dazu geführt hat, dass die Bearbeitung dieser Fragen Niederschlag gefunden hätte in der theologischen Bildung auch nur der kirchennahen, aber nicht akademisch-theologisch gebildeten Menschen – geschweige denn bei den „Gebildeten unter ihren Verächtern". Und so gesehen kann man sehr wohl sagen, dass die bisherige Beschäftigung wohl noch nicht ausreichend war. Das „Zusammenspiel von Historie und Fiktionalität" im Verständnis der biblischen Texte und die Frage, wie daraus „wahrheitsfähige Sprechakte" entstehen,[40] bilden – trotz ökumenischer Bibelwochen – ein weites Feld der Unsicherheit, die auch auf das zweite von Müller benannte Problem, der Arbeit am

[38] Zum hier ausgeklammerten und bereits vielfach behandelten Thema des Verhältnisses von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften sei aus der Fülle der Titel hingewiesen auf: *Heiko Schulz*, Alter Wein in neuen Schläuchen, a. a. O.; *Hans Kessler*: Evolution and Creation, in: *Klaus Müller / Norbert Sachser* (Hg.): Theology Meets Biology. Anthropolocical Perspectives on Animals and Human Beings. Regensburg 2008, 63–101; *John Lennox*: Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen, Wuppertal 8. erw. und völlig neu bearbeitete Aufl. 2009.

[39] *Klaus Müller*: Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema – und was Theologie daraus lernen kann, in: *Striet* (Hg.), Wiederkehr des Atheismus, a. a. O., 29–56, hier 48–50.

[40] Ebd., 49.

Gottesbild, Auswirkungen haben mag. Hier wären vor allem Konzepte wirksam aufzuarbeiten und in einen breiten theologischen Diskurs zu führen, die sich mit dem Handeln Gottes beschäftigen. Schon bei der Neuentdeckung der Weisheitstheologie als eines ernst zu nehmenden Zweiges biblischer Theologie war aufgefallen, dass diese eine Alternative zur Vorstellung von den „mächtigen Taten Gottes" der Geschichtstheologie bietet, die in das Gottesbild integriert werden will.[41] Christoph Schwöbel schlägt vor, als christliche Theoriebildung für die Verklammerung von Weisheits- und Geschichtstheologie die Trinitätslehre zu verstehen.[42] Die Arbeit am Gottesbild wäre jedoch als Konsequenz noch weiter zu leisten. Das kann konkret in praktischer ökumenischer Bildungsarbeit geschehen, aber die akademische Theologie muss hilfreiche Zuarbeit leisten und Entwürfe aufarbeiten, diskutieren und weiterentwickeln, in denen die Intersubjektivität, Emergenz, Reziprozität und eschatologische Dynamik des Wirkens Gottes in Vater, Sohn und Heiligem Geist für die theologische Kommunikation greifbar werden können. Schwöbel selbst weist darauf hin, dass sich das Vertrauen in Gott als „alles bestimmende Wirklichkeit (...) eben nicht direkt empirisch verifizieren", sondern gerade aus der Einsicht im Aushalten dieser Differenz erwachse.[43] Ist nicht aber ein Prozess der Einsicht doch eine empirische Verifikation? Wird nicht eher das Handeln Gottes dabei als „indirekt" verstanden, weil es seinen konkreten Ort im Verstehen des Menschen hat?[44]

Für den Diskurs mit dem sogenannten Neuen Atheismus machen diese fragenden Reflexionen deutlich, dass die christlich-theologische Gottesrede die Grenzen von linearen kausalmechanistischen und auch historischen Begründungsstrukturen sprengt – gerade dann, wenn von Gottes Handeln die Rede ist. Dennoch bleiben sie sicher als Formung von Spitzen-

[41] Vgl. *Ritschl*, After the Model, a. a. O., 219, sowie *Spieckermann*, Gott im Gleichnis der Welt, a. a. O., 102.

[42] *Schwöbel*, Der Gott der Geschichte, a. a. O., 152.

[43] Ebd., 149.

[44] Vgl. dazu den sehr anregenden Entwurf einer nicht-abstrakten Gottesrede von *Ralf Miggelbrink*: Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg u. a. 2009. Eine Rezension von Otto-Hermann Pesch wird 2011 in der ÖR erscheinen. Zum Vorschlag, Gottes Handeln primär als Gabe von Interpretationen zu verstehen vgl. *Dietrich Ritschl*: Sinn und Grenzen der theologischen Kategorie der Vorsehung, in: *Ritschl*, Bildersprache, a. a. O., 195–212, hier 211–212. Als einen Entwurf zum Handeln Gottes könnte auch die Arbeit von *Magdalene L. Frettlöh* noch einmal neu gelesen werden: Theologie des Segens. Biblische und Dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 1998.

aussagen in Liturgie und summierter christlicher Lehre unverzichtbar. Auch hier mag der Beitrag einer weisheitlichen Perspektive mit ihrem Verzicht auf Heilsgeschichtliches und Prophetisches anregend sein: Heilsgeschichtliche Traditionen entstehen erst „im ruinösen Sog der Unheilsgeschichte" Israels, bemerkt Hermann Spieckermann.[45] Auch biographisch mag man sie wohl in Unheilssituationen, während des Aushaltens der Differenz von Heilszusage und konkreter Erfahrung, von dem Schwöbel spricht, am ehesten entschlüsseln. Wäre das nicht auch eine hilfreiche Erklärung zur theologischen Deutung der Überlieferung des Kreuzestodes Jesu? Das würde bedeuten, dass der Unterschied von Weisheits- und Geschichtstheologie uns auch dazu anregen könnte, Alltags- und Notfall-Theologie zu unterscheiden, ohne diese beiden Aspekte von Gottes Präsenz im Leben als einander ausschließend zu verstehen.

Zweifellos kann sich an den „theologischen Hausaufgaben" zur Entwicklung von Diskursfähigkeit im Neuen Atheismusstreit auch die Theologie der Dialogökumene beteiligen. Sie hätte zu prüfen, inwiefern die unterschiedlichen Traditionen der Konfessionen sowie ihre Dispute oder auch Annäherungen im ökumenischen Dialog zeigen können, dass das Gottesbild vom General auf dem Hügel nicht alles ist, was die christliche Tradition zu bieten hat. Sie könnte aber auch zeigen – ja, sogar erleben lassen –, wie gerade im gemeinsamen Ringen um eine positive Beschreibung einer Alternative angesichts der Komplexität der Sache sich immer wieder die bekannten Alternativen der Tradition als Leitplanken und Warnschilder anbieten, mithilfe derer und zwischen denen der jeweils akute Prozess des Durchdenkens der Problematik des Handelns Gottes erfolgt. Dorothea Sattler zeigt das sehr einleuchtend am Beispiel des konfessionellen Disputs um die Freiheitsfähigkeit des Menschen, eines Themas, das zu den „Dauerbrennern" im ökumenischen Dialog gehört, das aber ebenfalls in den Kern des Atheismus-Diskurses hineinführt.[46] Sie weist darauf hin, dass die katholische „optimistische" (U.L.-W.) Position, die dem Menschen die Freiheit zum Glauben zuspricht, auch zur Entwicklung einer spezifischen institutionellen Struktur von kirchlichen Meinungsbildungsprozessen führte.[47] Die neuen Atheisten könnten darin eine Aufforderung

[45] *Spieckermann*, Gott im Gleichnis der Welt, a. a. O., 102, vgl. auch 114.

[46] *Dorothea Sattler*: Libertas caritate formata. Ökumenische Wege der Erkundung göttlicher und menschlicher Freiheit, in: *Michael Böhnke* u. a.: Freiheit Gottes und der Menschen. FS für Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 81–106.

[47] Ebd., 94–99; bes. 94: „Es liegt in der Konsequenz dieser römisch-katholischen Lehrtradition, wenn Zuwiderhandlungen gegen kirchliche Lehrmeinungen in ethischen Fragen dem

zum „freiwilligen blinden Gehorsam“ (U.L.-W.) hören und ihre Thesen über die verderbliche Natur religiöser Erziehung bestätigt sehen. Nicht viel anders ergeht es ihnen wahrscheinlich, wenn sie die lutherische Position hören, der Glaube werde „mere passive“ als Geschenk des Heiligen Geistes empfangen, in der Ablehnung jedoch durchaus aktiv – und schuldhaft – zurückgewiesen. Hier tun sich Widersprüche im Reden von Gott auf, von denen man vermuten darf, dass sie weit über die Ränder der Kirchen hinaus im kulturellen Gedächtnis europäischer Menschen verunsichernd gären.[48] Nicht nur für den interkonfessionellen Dialog ist es also notwendig, hier theologisch mit den von Klaus Müller geforderten hermeneutischen und sprachphilosophischen Klärungsversuchen am Ball zu bleiben. Der Freiheits-Diskurs verdeutlicht darüber hinaus, wie unklar noch immer in der theologisch-kirchlichen Kommunikation über das Phänomen „Glauben“ gesprochen und gedacht wird. Auch dieses Thema wäre zu behandeln im Zuge der ökumenischen Herausforderungen durch den so genannten Neuen Atheismus.

einzelnen Menschen stärker angelastet werden als in Traditionen, die angesichts der Verdorbenheit der menschlichen Natur durch die Sünde weniger zuversichtlich sind im Hinblick auf die Freiheit des Menschen, das göttliche Gesetz im Handeln anzuerkennen.“

[48] Magnus Striet schlägt zur Lösung eine prozesstheologische Weichenstellung vor: „Gott wirkt nicht, sondern wirbt um die Freiheit des Menschen – mit allen Risiken.“ Vgl. *Magnus Striet*: Sorgen mit dem lieben Gott. Die Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht, in: *Striet* (Hg.), Wiederkehr des Atheismus, a. a. O., 99–118, hier 116.



Was nicht sein kann und doch sein soll

Christliche Einwürfe zur Machbarkeit des Glaubens

VON STEFANIE SCHARDIEN[1]

So sehr die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein Gottes den Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzung mit dem Atheismus markiert – eine Auseinandersetzung, die sich dann etwa in ethische oder gesellschaftspolitische Konflikte hin ausdifferenziert –, so sehr steht im Subtext der Kommunikation zwischen den religiösen und den weltanschaulichen Positionen nicht selten auch die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Glaubensentstehung. Denn der missionarische Impuls und Auftrag, der dem christlichen Glauben wesentlich eignet und der auf Weitergabe drängt, lässt sich gerade aus dem Diskurs mit den sich als nicht-gläubig oder atheistisch bezeichnenden Menschen bei aller gebotenen Differenzsensibilität nicht ausklammern. Will und kann der christliche Glaube also in der Kommunikation auf seine Vermehrung zielen? Oder kurz gefasst: Lässt sich der Glaube „machen"? Keineswegs sind diese Fragen exklusiv für die Diskussion mit dem Atheismus notwendig; auch in beispielsweise religionspädagogischen Settings oder interreligiösen Diskursen haben sie ihre Bewandtnis. In der Auseinandersetzung mit den Vertretern des Atheismus, dessen unterschiedliche Ausprägungen bereits an anderer Stelle nachgezeichnet wurden, kann die Frage nach der menschlichen Beteiligung an der Glaubensentstehung insofern lohnend sein, als dort die Positionen mit am unversöhnlichsten aufeinander treffen. Unterschwellige Selbst- oder Fremdeinschätzungen über die Prämissen oder möglichen Zielsetzungen solcher Diskurse (Geht es um rein rationale Überzeugungsarbeit oder eifernde Mission?) können das Gespräch entweder inhaltlich übermäßig aufladen oder ebenso auch verflachen lassen. Zum Abstecken des Kommunikations-

[1] Stefanie Schardien ist Junior-Professorin für Systematische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Universität Hildesheim.

raums dürfen sowohl die Glaubenden als auch die nicht-glaubenden Diskursteilnehmer ein Interesse daran haben, die wechselseitig aneinander gerichteten Erwartungen wie Ansprüche transparent zu machen und diese auf ihre Realisierungsbedingungen hin zu überprüfen. Mithin ist für die christliche Position zu eruieren, ob der Wunsch, jemanden – umgangssprachlich formuliert – „glauben machen" zu wollen, überhaupt ein aus theologischer Sicht begründeter, und wenn ja, in welcher Weise ein redlicher ist.

Die folgenden Überlegungen werden unter der Voraussetzung eines Glaubensbegriffs angestellt, der sich im *theologischen* Sinn nicht darauf reduzieren lässt, dass jede und jeder irgendwie und irgendwann einmal an etwas glaubt. Mit letzterer Stoßrichtung fragte die Osterausgabe 2010 der ZEIT: „Und was glauben Sie?"[2]. Mit diesem Titel redete sie der schon fast in die Jahre gekommenen These von der Rückkehr der Religion das Wort, die sich auf die Beobachtung eines Anstiegs religiöser Symbolik, Semantik und Sinnsuche in den westlichen Gesellschaften stützt. Ließe sich so ein grundsätzliches Vorhandensein *eines* Glaubens schlicht konstatieren, erschiene das Nachdenken über die Dynamik seines „Machens" letztlich redundant. Nun ist die These von der zurückgekehrten Religion natürlich umstritten: Ob die Gesellschaft wirklich wieder im religiösen Sinne „glaubt" oder ob es sich allein um quasi-religiöse Symbolik oder esoterische Semantik handelt, entscheiden Philosophen, Religionssoziologinnen und Theologen für sich unterschiedlich.[3] Für unsere Diskussion ist zumindest zu konstatieren, dass sich der Glaube im engeren christlichen Sinn, der sich im Mindesten zum trinitarischen Gott, dem Schöpfer, Sohn und Heiligen Geist bekennt, zweifellos nicht einfach überall entdecken lässt. Schon aus Gründen der Sensibilität für und des Respekts vor dem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus wäre es geradezu problematisch, jede religiöse Glaubensäußerung oder religoide umfassende Sinnzuschreibung im Sinne eines „anonymen Christentums", so der von Karl Rahner geprägte Begriff,[4] letztlich für die eigene Glaubensgemeinschaft zu vereinnahmen. Ist also davon auszugehen, dass es Menschen gibt, die weder explizit religiös sind noch im christlichen Sinne glauben, dann ruft diese Einsicht

[2] *Die ZEIT*, Nr. 14 vom 31.03.2010, 1.

[3] Aus theologischer Sicht kritisch dazu *Ulrich H. J. Körtner*: Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006. Mittlerweile moderatere Kritik übt *Herbert Schnädelbach*: Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften. Frankfurt a. M. 2009.

[4] *Karl Rahner*: Schriften zur Theologie (Bd. 6), Einsiedeln 1965, 545–554.

Theologie und Kirche umso mehr in die Rechenschaftspflicht, ob, resp. wie sich Glaube hervorrufen, ja, machen lässt.

Überraschend direkte und selbstbewusste Anleitungen gibt es hierzu in der bunten Vielfalt der religiös motivierten Web-Landschaft zu entdecken. So bieten bspw. die Mormonen ihrem Nachwuchs ein Zertifikat „Glaube an Gott" an.[5] Kinder und Jugendliche können diese Auszeichnung nach einem einjährigen Programm erwerben. Zahlreiche Anweisungen zum nach Meinung der Mormonen rechten, gottgefälligen Leben können abgearbeitet und auf einem Berichtsblatt als geleistet vermerkt werden. Am Ende wird kontrolliert und im günstigen Fall das Zertifikat verliehen: Der „Glaube an Gott" ist erworben. Mit anderem Design, aber letztlich ähnlicher Botschaft meldete sich im Frühjahr 2010 auch die Online-Ausgabe der Bild-Zeitung zu Wort. Allen Interessierten bot sie an, sie zum rechten Beten anzuleiten und so in zehn Schritten eine gelingende Gottesbeziehung aufzubauen, v.a. aber zur Reinigung der Psychohygiene und zur Entspannung beizutragen.[6]

Vor dem Forum christlicher Theologie kann eine solch schlichte Glaubensmethodik mit ihren zertifizierbaren Punkteprogrammen oder heilsversprechenden Gebetsanleitungen kaum bestehen. Menschliche Versuche dieser Art, sich oder andere auf solchem Wege zum Glauben zu bringen, werden sich vom zunächst vielleicht noch hoffnungsfrohen zum mit großer Wahrscheinlichkeit zunehmend enttäuschenden Unterfangen entwickeln, dem von Grunde auf kein Erfolg beschieden sein kann. Über das Bedauern dieser bloßen Vergeblichkeit hinaus scheint es folglich geboten, aus theologischer und kirchlicher Sicht aktiv vor solch behaupteten Möglichkeiten einer Glaubensproduktion auf menschlichem Wege zu warnen. Dies gilt zumindest dann, wenn mit den Prophezeiungen falsche tiefe Hoffnungen geweckt werden, wenn die Erfahrung des Scheiterns bewusst provoziert wird. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen würde die Vermutung nahe liegen, dass die Hoffnung, den Nicht-Glaubenden „glauben machen" zu wollen, keine menschliche Möglichkeit darstellt.

---

[5] URL: http://www.kirche-jesu-christi.org/fileadmin/content/curriculum/kinder/GlaubeAnGottJungen.pdf (29.09.2010).

[6] URL: http://www.bild.de/BILD/ratgeber/ratgeber/2010/04/02/beten/fuer-anfaenger-in-zehn-schritten-naeher-zu-gott-vaterunser-rosenkranz-buecher.html (29.09.2010).

Klarer und kräftiger als Martin Luther kann man die grundlegende Botschaft kaum ausdrücken. Im Kleinen Katechismus, der bekanntlich eine einfache theologische Unterweisung sein sollte, schreibt er zum dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses:

> „Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus meinen Herren glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet und im rechten Glauben geheiligt und erhalten."

Weder rationale noch seelische Anstrengungen, weder psychische noch physische Prädispositionen bringen demnach den Gottesglauben zustande. Für Luther kann der Mensch den Glauben lediglich wie ein Geschenk empfangen, sich davon erfüllen und leiten lassen. Dieses *mere passive* reiht sich ein in die Liste all desjenigen, was ebenfalls nicht in menschlicher Hand geglaubt wird: Leib und Leben, Rechtfertigung, Segen. Der Empfang all dessen begründet sich nicht im Vermögen des Menschen selbst, sondern ist Ausdruck der Verdanktheit des menschlichen Seins in seinen körperlichen, geistigen und seelischen Dimensionen. Luthers Worte lassen sich im Einklang mit der reformatorischen Absage an die Werke als hinreichende Gründe gerechtfertigten oder gesegneten Lebens und an die hybride Versuchung, am immanenten Glaubenswirken selig zu werden, lesen.

Indem Luther auch die „eigene Vernunft" zur unzureichenden Glaubensbedingung erklärt, weitet er bereits früh die Diskursebene, die von den Vertretern des so genannten „neuen Atheismus" so oft auf genau die Rationalität verjüngt wird. Im Sinne der altprotestantischen, auf Augustin rekurrierenden Formel[7] sind fides qua und fides quae zu differenzieren. Möglichkeit und Akt des Glaubens verlangen für Luther mehr und vor allem anderes als die Wissensaneignung. Menschlicher Glaube ist intrinsisch an Gottes Wirken gebunden. Entsprechend garantiert auch die bloße Einordnung in generationelle oder familiäre Traditionen nicht die Entstehung des Glaubens, sondern auch hier bedarf es des göttlichen Handelns: Es ist Gott, der, wie es anschaulich der Prophet Maleachi in seinen Überlegungen zum Umgang mit der Gottlosigkeit beschreibt, „das Herz der Eltern wieder den Kindern und das Herz der Kinder wieder den Eltern zuwenden"[8] wird. Ohne dieses vermittelnde Handeln Gottes bleibt nach

[7] *Augustin*: De Trinitate XIII,2,5.

[8] Mal 3,24 in der gegenüber Luthers Übersetzung des Verbs mit „bekehren" nüchterneren Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache.

weit verbreiteter christlicher Überzeugung jede Glaubenserziehung eine abstrakte Maßnahme. „Glaube ist kein Programm" formuliert Bernd Vogel, und der Mensch sei „nicht auf Glauben hin programmierbar".[9] So wenig der Glaube im Wissen aufgehen kann, so wenig lässt er sich aus ihm allein hervorbringen. Die Taufe von Säuglingen symbolisiert in der kultursprachlichen Praktik der christlichen Volkskirchen sinnfällig die Überzeugung, dass die Beziehung zu Gott von anderer Qualität als ein für den Glauben vorauszusetzendes rationales Wissen ist und es nicht voraussetzt. Gerade im Zuge des gegenwärtigen Höhenfluges der empirischen Wissenschaften und ihrer „Gewissheiten", haben der Religionssoziologe Peter L. Berger und der Kultursoziologe Anton Zijderfeld in ihrer Beschreibung des Glaubens zum „Lob des Zweifels" angehoben. Den Klappentext ziert Hermann Hesses Diktum: „Wo nie gezweifelt wird, da wird auch nicht richtig geglaubt."[10] Der bloße Rekurs auf die Vernunft, auf die Überzeugungskraft eines traditionalistischen „Das haben wir schon immer so gemacht" oder auf die hard facts des gewissen Wissens soll sich also als unzulänglich für die Glaubensentstehung erweisen.

Karl Barth warnte demgegenüber noch viel mehr vor der anderen, nicht weniger starken und heute umso populäreren Versuchung, den Glauben an das Gefühl zu binden und ihn von dort her zu erklären, wie es Friedrich D. E. Schleiermacher getan hatte und darum von Barth „vorläufig für keinen guten theologischen Lehrer"[11] gehalten wurde. Indem Schleiermacher religiöse Kenntnisse über Gott und Christentum für die fundamentale Glaubenserfahrung für nicht konstitutiv erklärte und stattdessen ganz das Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit"[12] ins Zentrum gerückt hatte, erkannte er dem Glauben seine eigene Provinz zu, aus der heraus dann – aber eben erst in zweiter Linie – der Gläubige auch moralische, gestaltende Kräfte entwickelte. Für Barth ein nicht ungefährlicher Zugang, denn das Gefühl könne den Glauben auch vorspielen. Aus Sicht Barths kann allein die an das Wort Gottes gebundene Offenbarung die notwendige

[9] *Bernd Vogel*: Glauben lernen. Auf Spurensuche bei Dietrich Bonhoeffer, Neukirchen-Vluyn 2006, 14.

[10] *Peter L. Berger / Anton Zijderveld*: Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht, Freiburg 2010.

[11] *Karl Barth*: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), neu abgedruckt in: *Wilfried Härle* (Hg.): Grundtexte der neueren evangelischen Theologie, Leipzig 2007, 102–119, hier 108.

[12] *Friedrich D. E. Schleiermacher*: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (Bd. 1), 7. Aufl. (1830/31), hg. v. *Martin Redeker*, Berlin 1960, 23–30.

Glaubensgewissheit generieren, die freilich radikal vom Begriff empirischer Gewissheit zu unterscheiden ist. Dem Menschen und seinen Gefühlen eigne diese Glaubensgewissheit nicht. Das Gefühl sei jederzeit fragwürdig und gefährdet:

> „Wo Händefalten ist und Gefühl von Gottesnähe, Reden und Schreiben von göttlichen Dingen, [...], da, gerade da geht es, wenn das Wunder der Vergebung nicht eintritt [...] ohne Sünde nicht ab."[13] „Und sollte etwa [...] das wogende Meer meiner Gefühle, der Hexenkessel meiner unterbewußten Leistungen Ersatz bieten für das, was mir offenbar bewußterweise mangelt? An den Ewigkeitswert ihrer Gefühle glauben nur die Unverbesserlichen."[14]

Barths Einwurf lässt sich auch heute wieder und nochmals mehr als Infragestellung, sozusagen als „Kritik des reinen Gefühls" hören, dessen Macht nicht selten auch in Abgrenzung vom atheistischen Bestehen auf rationaler Begründbarkeit beschworen wird. Barths Theologie richtet sich wohltuend bodenständig, oder besser ist hier von „wort-ständig" zu reden, gegen methodische Gefühlsduseleien, die über die mehr oder weniger artifizielle Produktion von Emotionen den Zugang zum Gottesglauben in Aussicht stellen.

Wurde der Halbsatz „Was nicht sein kann" im Blick auf die Machbarkeit des Glaubens bisher im Sinne von „Was nicht möglich ist" entfaltet, gesellt sich eine zweite Lesart hinzu, die ihre neudeutsche Entsprechung in der immer leicht vorwurfsvoll vorgetragenen Formulierung „Das geht *gar* nicht" findet und damit meint, etwas *dürfe* es so nicht geben. „Was nicht sein kann" lässt sich also auch im prohibitiven Sinn des „Was nicht sein darf" begreifen.

Die Formulierung, „jemanden etwas glauben machen" zu wollen, kann sich vom Unterton der Scharlatanerie, die Illusionen für wahr verkaufen möchte, nicht ganz befreien. Auch der christliche Glaube oder die Kirchen werden von den plakativ schlichten unter den atheistischen Kritiken dessen bezichtigt. Diesen Eindruck wollen Theologie und Kirche umgekehrt keinesfalls von ihren Reflexionen und ihrem Handeln entstehen lassen. Die Annahme, sie wollten Menschen glauben machen, es gebe eine Transzendenz, von deren Nicht-Existenz oder immanenter Erklärbarkeit sie selbst, sozusagen aus der besser informierten Beobachterperspektive, schon wüssten, unterliefe die eigene Existenzgrundlage und führte zur Selbstabschaffung. Was auf der Bühne beim Zaubern oder beim Maskenspiel im Theater seinen Reiz und seine Berechtigung hat, nämlich die Zuschauer in ihre

[13] *Karl Barth*: Der Römerbrief (1922), 15. Aufl., Zürich 1989, 122.
[14] A. a. O., 265.

Phantasie zu entführen, das wäre als Versuch in den Bereichen der Religion, in denen es um Leben und Tod und damit ums Ganze geht, zynisch.

Jenseits des eben bemühten Konjunktivs potenziell unredlicher Szenarien müssen sich Theologie und Kirche mit jenen lebensfeindlichen Versuchen, Menschen zum Glauben zu bringen, auseinandersetzen, die in den Kirchengeschichtsbüchern unter dem Kapitel „Mission" dunkel verzeichnet sind. Nicht immer, aber auch verknüpfte sich die exportierte soziale Unterstützung, wie die Einrichtung von Krankenstationen oder Schulen, mit religionspädagogischem Zwang. Dazu unterstützte die unheilige Allianz von Mission und Kolonialismus die vermeintlich so natürlichen Strukturen von Dominanz und Unterwerfung. So wurde das Evangelium von Freiheit und Liebe immer wieder bis zur Unkenntlichkeit entstellt im fundamentalistisch verengten Blick eines religiösen Übereifers. Natürlich ist das Bild vielfältiger zu zeichnen: Zahlreiche historische Berichte schildern auch redliche Interessen, von alle Beteiligten verändernden Missionsbegegnungen, die von inkulturierenden und transkulturierenden Prozessen zeugen.[15] Trotz der intensiven Anstrengungen zur geschichtlichen Aufarbeitung durch die Missionswissenschaften und -gesellschaften und trotz des stark gewandelten Missionsverständnisses haften dem Missionsbegriff zumindest im deutschsprachigen Kontext wesentlich diese historischen Unrechtserfahrungen an. Nicht nur aus der Sicht der engagierten Atheisten, sondern auch bei vielen Kirchendistanzierten prägen die tatsächlichen oder vermuteten Missionsbilder oftmals sehr dominant die Vorstellung davon, wie Kirche mit Nicht-Glaubenden bzw. Andersgläubigen umgegangen ist. In der Konsequenz dieser Zuschreibungen sollten Theologie und Kirche zum einen möglichst schon dem Anschein wehren, Menschen ihren Glauben aufzwingen zu wollen, und sich zum anderen auch in innerchristlichen Diskursen, etwa gegenüber fundamentalistischen Gruppierungen, aktiv gegen derartige Tendenzen einsetzen. Denn: Stimmen die zuvor zitierten Worte Luthers, dann ist die zwangsweise, menschlich verordnete Konversion zum Christentum keinesfalls identisch mit dem Glauben, der sich allein dem Wirken Gottes verdankt. Glaube, dessen Entstehung in den Bereich menschlicher Verfügbarkeit gestellt wäre, machte sich anfällig für Missbrauch.

[15] Vgl. *Christina Kayales*: Die Wahrnehmung des Fremden in der Missionswissenschaft, in *Andrea Schultze / Rudolf v. Sinner / Wolfram Stierle*: Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Religions- und Missionswissenschaft (Ökumenische Studien 16), Münster 2002, 67–77.

Könnte es eine theologische Untersuchung zu den Entstehungsbedingungen des Glaubens an dieser Stelle mit diesem Ergebnis bewenden lassen, so wäre dieser Schluss zwar dogmatisch-theologisch betrachtet nicht einmal ganz falsch, aber eben auch nicht richtig, mangelt es ihm doch an lebensweltlicher Konkretheit. Übersehen wären neben biblisch-jesuanischen Aufträgen die vielfältigen Beispiele aus der Praxis christlichen Glaubens, die belegen, dass sich Theologie und Kirche sehr wohl auch um diejenigen bemühen, die nicht, nicht mehr oder noch nicht glauben.

Die Kirchen geben ihrem Wunsch, dass doch mehr Menschen glauben mögen, seit einigen Jahren wieder sehr pointiert und vernehmlich Ausdruck. In Teilen darf dieses Engagement auch auf ganz profane Ursachen zurückgeführt werden: zum einen auf die Austrittswelle, die nach der deutschen Wiedervereinigung einsetzte (z. B. traten aus der evangelischen Kirche im Jahr 1990 144.143 Menschen aus, im Folgejahr mit 361.256 dagegen mehr als doppelt so viele), die sich im neuen Jahrtausend etwas beruhigte, um aktuell motiviert durch die Wirtschaftskrise, den demografischen Wandel und eine undifferenzierte Wahrnehmung der gegenwärtigen kirchlichen Skandale wieder leicht ansteigt).[16] Zum anderen haben sich auch die Kirchen, die evangelische vielleicht etwas intensiver als die katholische, der Entwicklung angeschlossen, die in nahezu alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, von der Gesundheitsversorgung bis zur Bildung, unter dem Begriff des Qualitätsmanagements vorgerückt ist. Zweifellos haben sich die Kirchen, ihre Gemeinden und Mitarbeiter bis vor wenigen Jahren kaum um ihre Außenwahrnehmung gesorgt und ihre Aufmerksamkeit zu selten auf die Kongruenz von Botschaft und Darstellung gerichtet, die schon Nietzsches Zarathustra zur Glaubensbedingung machte: *„Bessere Lieder müßten sie mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müßten mir seine Jünger aussehen!“*[17] Daneben belebte zudem neue Konkurrenz das Geschäft, denn – zumindest der ersten Wahrnehmung nach – hat sich das religiöse und weltanschauliche Sinnangebot verbreitert und korreliert damit einem ebenso zumindest dem Anschein nach gestiegenen Interesse an Religionen, Gott, Traditionen und Werten. Da liegt der Wunsch, Menschen für den eigenen Glauben zu gewinnen, nicht fern. Im

[16] Quelle: *Kirchenamt der EKD*, Referat Statistik; URL: http://www.kirchenaustritt.de/statistik.

[17] *Friedrich W. Nietzsche*: Also sprach Zarathustra, in: *ders.*: Werke in drei Bänden (Bd. 2), München 1954, 348–351, hier 350.

Zusammenklang der beschriebenen gesellschaftlichen Entwicklung und der Überzeugung, ein gutes Angebot für die Bedürfnisse bereitzuhalten, auf Fragen nicht unbedingt einfache, aber mögliche Antworten geben zu können, hofft so manche christliche Gemeinde und manch kirchlicher Verantwortungsträger auf eine wachsende Zahl an Gläubigen. Sichtbar werden diese Bedürfnisorientierung und Hoffnung gleichermaßen an den mittlerweile verbreiteten Glaubenskursen, an der Zahl gefeierter Thomasmessen – konsequent benannt nach dem angeblich „Ungläubigen" – und an der Suche nach niederschwelligen Angeboten wie Gospelprojekten oder Kapellen im Stadion. Die auf diese Weise angebotenen „Probeaufenthalte in religiösen Welten"[18], zeugt vom kirchlichen Willen, präsent zu sein, der Kirche ein Gesicht zu geben und Profil zu zeigen. Der moderne und aufgeklärte christliche, allzumal der evangelische Glaube hat es sich zum gegenwärtigen Ziel gesetzt, einladend und überzeugend zu sein. Zugleich hat der evangelische Reformprozess und das ihn symbolisierende, 2006 veröffentlichte Impulspapier der EKD „Kirche der Freiheit", das solche werbenden Initiativen nachdrücklich unterstützt, nicht unerheblich für theologischen und innerkirchlichen Aufruhr gesorgt. Gerade in seiner aus der Wirtschaft übernommenen Orientierung an Qualitätsstandards und (vielleicht erst noch zu schaffenden) Bedürfnissen ging er doch vielen zu weit. Die Kritik kumulierte nicht zuletzt in der schon sprachlichen Anpassung an das ökonomische Vokabular, so dass der Begriff der zu erhöhenden „Taufquote" als größter Fauxpas empfunden wurde. Dazu erklärt das Papier:

> „Diese anspruchsvollen Ziele signalisieren den Willen der evangelischen Kirche, gegen den Trend zu wachsen und die eigenen Mitglieder wie Menschen, die noch außerhalb der evangelischen Kirche stehen, durch die Qualität ihrer Kernangebote zu überzeugen."[19]

Der fortlaufende Reformprozess der evangelischen Kirche „Kirche im Aufbruch" geht diesen eingeschlagenen Weg nun bei aller Kritik zielstrebig mit unterschiedlichen Initiativen weiter: eine davon ist das neu gegründete EKD-Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst in Hildesheim, das sich zum Ziel setzt, „die Ausstrahlungskraft des evangelischen

[18] So spezifisch bezogen auf den Religionsunterricht *Tanja Schmidt*: Die Bibel als Medium religiöser Bildung. Kulturwissenschaftliche und religionspädagogische Perspektiven (Arbeiten zur Religionspädagogik 34), Göttingen 2008, 215; vgl. auch *Johannes Zimmermann*: Missionarische Bildung? Überlegungen zum Verhältnis von Bildung und Mission, in: Pastoraltheologie mit Göttinger Predigtmeditationen 99 (2010), 84–101.

[19] *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.): Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, 52.

Gottesdienstes zu stützen und zu stärken".[20] Die „Ausstrahlungskraft der evangelischen Kirche"[21] insgesamt will das parallel eröffnete Zentrum für „Mission in der Region" mit Standorten in Stuttgart, Dortmund und Greifswald wachsen sehen. Bei aller notwendigen internen Selbstbeobachtung und Reflexion geht es an diesen Orten diesen Selbstdarstellungen zufolge somit *auch* darum, jene Menschen zu gewinnen, die sich bisher als nichtchristlich oder im weiteren Sinn auch als nicht-glaubend verstehen.

Wenn die EKD-Zentren letztlich ein solches Interesse in ihren Darstellungen nicht explizit benennen, lädt dies zu der Vermutung ein, dass die zu Beginn diskutierten theologischen, möglicherweise auch gewisse kommunikativ-emotionalen Vorbehalte gegen das „Glauben machen" auch die Selbstwahrnehmung dieser Initiativen prägen. Demgegenüber weit weniger sprachlich sensibel liest sich der so genannte biblische Missionsbefehl, den es notwendig in die Untersuchung einzubeziehen gilt. Denn hinter dem Wunsch nach Verbreitung des Glaubens, nach dem „Was doch sein soll", stehen ja nicht vorrangig die beschriebenen pragmatischen Überlegungen einer latent schrumpfenden gesellschaftlichen Institution, die um Mitglieder wirbt. Vermutlich hätten die zahlreichen Frustrationserfahrungen in diesem Fall längst dazu geführt, sich lieber einer erfolgreicheren Institution an- und das Kirchenkapitel abzuschließen. Das beschriebene Bemühen sieht sich, und auch „Kirche der Freiheit" ist aller Kritik entgegen darin sehr deutlich, zurückgebunden an einen Sendungsauftrag, den sich die christliche Gemeinde aus ihrem Verständnis heraus nicht selbst gegeben hat. Den Worten des Matthäusevangeliums zufolge spricht der auferstandene Jesus zu seinen Jüngern:

> „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker. Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" (Mt 28,18–20).

Die einzelnen Forderungen, andere Menschen in den Kreis der Jesus nachfolgenden Menschen zu holen, sie zum rechten Lebensstil zu bringen und sie zu taufen, ließe sich zweifellos mit den Worten „Macht sie glauben!" übersetzen. Mit diesem Auftrag an Menschen stellt sich der Sohn Gottes der matthäischen Tradition herausfordernd der zu Beginn entfalteten theologischen These entgegen, dass das Hervorbringen des Gottesglaubens gerade *nicht* im Wirkungsbereich menschlicher Macht stehen könne und dürfe.

---

[20] URL: http://www.michaeliskloster.de/qualitaetsentwicklung (29.09.2010).
[21] URL: http://www.zmir.de/?page_id=6 (29.09.2010).

Um dem sacrificium intellectuus zu entkommen, diese unbefriedigende Widersprüchlichkeit zwischen der Unmöglichkeit des „Glauben-Machens" einerseits und der gleichzeitigen Forderung danach andererseits als Ausdruck theologischer Komplexität unaufgelöst zu lassen, sind m.E. zwei Denkansätze zu verfolgen: ein gängiger und ein neuerer.

3. Zugangsversuche

Den Glauben wahrscheinlich, zumindest nicht unwahrscheinlich machen

Auf der Ebene schwacher Begründungen agieren die ersten, eher defensiven Zugangsversuche zu dem Dilemma. Im Unterschied zu Isolde Karle, die einen Artikel mit „Den Glauben wahrscheinlich machen" betitelt, zielen viele der beschriebenen aktuellen Unternehmungen darauf ab, den Glauben zumindest „nicht unwahrscheinlich" zu machen, um ihn dann in zweiter Linie auch wahrscheinlich zu machen. Dasjenige, was Glauben verhindern könnte, soll abgewendet werden. Mit diesem Anliegen begründet sich z.B. das Einüben der Pfarrerinnen und Pfarrer in „Liturgische Präsenz",[22] durch die die gottesdienstliche Gemeinde nicht durch verunglückte Liturgien, im pastoralen Singsang geleierte Predigten oder kontraintuitiv missmutig zugesprochenen Segen abgelenkt wird vom Wort Gottes oder vom Abendmahlsgeschehen, usw. Ähnlich erlebt sich auch die gegenwärtige Religionspädagogik angesichts des konstatierten familiären Traditionsabbruchs dazu aufgefordert, vielen Kindern und Jugendlichen ganz fundamental eine Möglichkeit zu geben, sich mit christlichen Themen, vielmehr noch theologischen Fragen überhaupt auseinandersetzen zu können. Denn obwohl zu Beginn festgehalten wurde, dass Wissen allein keinen Glauben schaffen kann, gilt doch umgekehrt genauso, dass die rein statistische Wahrscheinlichkeit des Glaubens abnimmt, wo jeder Kontakt mit bestimmten Inhalten, Erzählungen, überzeugenden Antworten, wo die fides quae also fehlt. Ohne alles Wissen bleibt er „dumpfes Gefühl, gefährdet für Missbrauch und eine allzu private und einsame Angelegenheit"[23]. Michael Herbst unterscheidet entsprechend in seinen Studien zur Evangelisation zwischen dem Notwendigen und Hinreichenden in der Glaubensent-

[22] Vgl. Werkbuch Liturgische Präsenz nach Thomas Kabel, hg. v. *Helmut Wöllenstein*, Gütersloh 2002.

[23] *Bernd Vogel*: Glauben lernen. Auf Spurensuche bei Dietrich Bonhoeffer, Neukirchen-Vluyn 2006, 15.

stehung: *Notwendig* sei es, Menschen mit dem Zeugnis des Christentums in Kontakt zu bringen, sie damit herauszufordern, ihnen Räume anzubieten und Wegbegleiter zu sein. *Hinreichend* aber sei, wie zuvor beschrieben, allein das Wirken Gottes durch den Heiligen Geist.[24] Als „notwendig" darf man aus theologischer Sicht diese Einbeziehung von Wissen und bestimmten Erfahrungen (das Kennenlernen von Gebet, das Verständnis für bestimmte Eckdaten christlicher Ethik, die Bedeutung der christlichen Feste, etc.) nicht je für sich bezeichnen, sondern allein, weil sich – zumindest nach einer eher offenbarungstheologisch orientierten Tradition – Gott selbst nicht über dieses menschliche Sein hinwegsetzt, nicht hinwegsetzen *will*. Vernunft, Gefühl, Freiheit, Ästhetik und Praxis als zutiefst menschliche Konditionen lassen sich nicht „jenseits" des Glaubens denken. Glaube ist nicht anders vorstellbar, als dass er sich unter den Bedingungen menschlicher Möglichkeiten ereignet. Gottes Selbsterschließung, so die christliche Botschaft im Gefolge der geglaubten Menschwerdung Gottes, geht nicht am Menschen vorbei. Gegenteiliges zu behaupten würde, zu Ende gedacht, verlangen, die gute Schöpfung zu verleugnen und die an Zeit, Raum und in Jesus Christus vor allem auch an das menschliche Sein gebundene Offenbarung Gottes zu missachten. Es ist folglich zu konstatieren, dass das Werden des Glaubens nicht an Mensch und Welt vorbeigedacht werden kann. Umgekehrt dürfen sich diese Versuche der Würdigung des menschlichen Geschehens und Wirkens im Unerklärlichen des Glaubens nicht verabsolutieren oder zur quasi zwanghaft verfolgten Methodik verhärten. Das Bestreben, Menschen über Glaubenskurse das Christentum plausibel zu machen oder in Form und Inhalt kongruente Gottesdienste zu halten, muss sich nach christlichem Selbstverständnis immer rückgebunden an und angewiesen auf das Wirken Gottes wissen.

Diesem schwachen Argument des menschlichen Wirkens im Sinne eines „Wahrscheinlich-Machen" des Glaubens lässt sich ein zweites, starkes an die Seite stellen. Dieser zweite Zugang formuliert nochmals dringlicher die Frage nach der Möglichkeit einer direkten menschlichen Beteiligung an der Glaubensentstehung. Er begründet sich in der trinitätstheologischen Überzeugung, dass sich Gott nicht aus der Welt zurückgezogen, sondern bleibend an die christliche Gemeinde gebunden hat.

[24] *Michael Herbst*: „Erwachsen glauben" – Theologische Weggabelungen im Missionsland Deutschland. Mission, Bildung, Gemeindeentwicklung, Vortrag auf der Zukunftswerkstatt Kassel 2009, 10.

Aus dem matthäischen Missionsbefehl muss nochmals in den Blick gerückt werden, dass der Auferstandene zum einen die Jünger bereits als kleine *Gemeinschaft* aussendet und auf das Werden größerer Gemeinschaft zielt und dass der Befehl zum anderen mit dem jesuanischen Versprechen, bis an der Welt Ende *bei der Gemeinschaft zu bleiben*. Eine Entsprechung erfährt diese Aussage im paulinischen Bild von der Gemeinde als *Leib Christi* (1. Kor 12), wie es das gemeindliche Selbstverständnis bis heute prägt. Seinen innigsten Ausdruck findet das Bild vom Leib Christi in der Abendmahlsgemeinschaft und der darin geglaubten Gegenwart Christi. Die theologische Überzeugung von der bleibenden Bindung Gottes an die Christengemeinden verstärkt sich nochmals mit dem Pfingstbericht:

> „Und als der Pfingsttag gekommen war, waren sie alle an einem Ort beieinander. Und es geschah plötzlich ein Brausen vom Himmel wie von einem gewaltigen Wind und erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen. Und es erschienen ihnen Zungen zerteilt, wie von Feuer, und er setzte sich auf einen jeden von ihnen, und sie wurden alle erfüllt von dem heiligen Geist …" (Apg 2,2–4).

Von der so beschriebenen Nähe Gottes bei seiner Gemeinde, theologisch formuliert: „vom Geist Gottes" sagt die Apostelgeschichte *nicht*, dass er die Gemeinden wieder verlassen hätte. Das heißt, Gott, Heiliger Geist, wirkt in und damit auch durch die Gemeinde, die nach evangelischem Verständnis durch die Gemeinschaft der Gläubigen, mithin durch *Menschen* gebildet wird. So wenig Gottes Geist in der christlichen Gemeinde aufgeht, darf sie umgekehrt nicht *ohne* ihn gedacht werden. Der je einzelne Mensch darf sich wiederum nicht der Geistbegabung per se rühmen und beanspruchen, auf diese Weise direkt andere zum Glauben bringen zu können. Der jesuanischen Beauftragung mehrerer Jünger korrespondiert die pfingstliche Einsicht, dass sich der Heilige Geist nicht an Einzelne bindet, sondern vielmehr die vielen Einzelnen zur *Gemeinschaft der Heiligen*, zur Communio Sanctorum macht. Diese Gemeinde in diesem Geist sieht sich zur Verkündigung und zum missionarischen Wirken gerufen. Aus theologischer Sicht, kann dies in der Konsequenz nicht als rein menschliches Unterfangen begriffen werden: Die Gemeinde erfährt aus ihrer Selbstwahrnehmung Ausrichtung und Maß für ihre Sendung zum „Glauben-Machen" an der Person und dem Wirken Jesu Christi. Theologisch gedeutet führt Gott in der Person des Heiligen Geistes die Gemeinde zu immer neuer Aktualisierung und Konkretion des historisch gebundenen Wirkens Jesu Christi. Jedes missionarische Unternehmen weiß sich folglich auf das Wirken des Heili-

gen Geistes verwiesen, der sich umgekehrt allerdings an die menschliche Gemeinschaft bindet.

In seinem Beitrag „Wie ein Mensch zum Glauben kommt" hat Michael Plathow die Möglichkeit der Glaubensentstehung durch „individuelle und soziale Kommunikation" beschrieben.[25] Sowohl in Begegnungen mit Einzelnen, wie auch mit der ganzen Gemeinschaft könnten die Glaubenden dabei zu „Mitarbeitern Gottes" werden und als solche in anderen Glauben wecken. Bei der sozialen Kommunikation, wie Plathow sie in Gottesdiensten, aber eben auch in den eher auf das Verstehen ausgerichteten Glaubenskursen, in Aktionsgruppen oder Diakonie verwirklicht sieht, spiele „das Gemeinschaftserlebnis eine nicht unwichtige Rolle mit Begegnungen und Gesprächen, an denen das fragende, suchende, sich öffnende oder skeptisch verschließende andere Du Anteil bekommt und Anteil nimmt, um selbst im Widerfahrnis des Heiligen Geistes Glauben zu erfahren". Für Plathow bleiben die Glaubenden am Ende „nur" Mitarbeiter, die bildlich „neben" den zu erfahrenden Heiligen Geist vorzustellen sind. Nimmt man indes die zuvor begründete Bindung des Heiligen Geistes an die Gemeinschaft der Christinnen und Christen und die durch sie sich vollziehende Wirkung ernst, dann ist zumindest damit zu rechnen, dass diese Gemeinschaft als Ganze und die ihnen zugehörigen Einzelnen – aber nur pars pro toto, als Teil dieser Gemeinschaft – Glauben hervorrufen können.

Irritierend positiv verändert dieser Zugriff also den zu Beginn zunächst diskutierten Gedanken, dass der Glaube allein von Gottes Wirken abhänge. Bringt man dieses Wirken mit einem jenseitigen Gott in Verbindung, das sich erfahrungsfern, vor allem jenseits der Offenbarung in Christus und dem Heiligen Geist vollzieht, würde sich mithin auch das Gottesbild deistisch verzerren. Die Glaubensbeziehung wäre ins Jenseits auszulagern; die Konkretion und die Aktualität des Wirkens in der und durch die Gemeinschaft der Christen müsste unbeachtet bleiben. Die christliche Liebes- und Vergebungsbotschaft, sozialethisches Engagement für Frieden und Gerechtigkeit, Einsatz für Benachteiligte kann dann und insofern andere Menschen „glauben machen", insofern darin Gott selbst als wirkend gesehen wird. Es geht nach christlichem Selbstverständnis um keine vorgegaukelte Identität, mit der sich Seelen fischen ließen. Zudem besteht keinerlei *Anspruch* auf ihre Überzeugungskraft. Allein die Möglichkeit, dass Menschen andere glauben machen, muss in Betracht gezogen werden, wenn im

[25] *Michael Plathow*: Wie ein Mensch zum Glauben kommt, abrufbar unter URL: http://www.plathow.de/Wie_ein_Mensch_zum_Glauben_kommt.pdf (29.09.2010).

Anschluss an pneumatologische Aussagen Gott als der geglaubt wird, der Menschen nicht nur nahe kommt, sondern sich bleibend an die sanctorum communio gebunden hat. Christlich formuliert: Weil Gott menschlich sein wollte, darum können Menschen Glauben machen.

Hinter diese Möglichkeit kann auch die Auseinandersetzung mit dem Atheismus nicht zurück – aus christlicher Sicht. Denn ein Gedankengang wie der vorliegende hat seinen Ort zweifellos vorrangig und zunächst im Binnenraum christlicher Theologie. Er will und muss gar keinen Anspruch darauf erheben, die Auseinandersetzung, im besten Falle das Gespräch mit dem Atheismus *unvermittelt* zu beeinflussen. Gleichwohl scheint die christliche Selbstreflexion zur Klärung der grundlegenden Kommunikationsbedingungen als letztlich für beide Seiten nicht irrelevant. Denn die Erwartungen aneinander und nicht zuletzt an sich selbst, mit denen die Glaubenden und die Nicht-Glaubenden in Kommunikation treten, beeinflussen den Diskurs. Die Untersuchung hat an verschiedenen Stellen die innerchristlichen, theologisch-theoretischen, aber auch kirchlich-praktischen Unsicherheiten aufgespürt. Im christlichen Selbstverständnis kann der Widerspruch zwischen den theologisch wie historisch begründeten Vorbehalten gegenüber der menschlichen Machbarkeit des Glaubens und der gleichzeitigen Forderung, den Glauben weiterzutragen, wie gesehen, zu leichtfertigen einseitigen Auflösungen führen. Ein engagierter und authentischer Dialog würde dort verkompliziert, wo man das „Was nicht sein kann" überbetont und damit die Wirkkraft, auch die Verantwortung gelebten Glaubens unterschätzt. Es gilt: Gerade das Offenlegen der eigenen Diskursprämissen kann dem Gegenüber, das diese nicht mittragen, aber eben kennen sollte, gegenüber fairer sein, als sie zu übergehen. Umgekehrt kann eine allzu tiefe Hoffnung, die Nicht-Glaubenden mithilfe von etwa kirchlichen Entwicklungsstrategien und Angeboten überzeugen zu können, also im Sinne einer Überbetonung des „Was doch sein soll", so sehr Abschreckungspotenzial besitzen wie einen falschen Erfolgsdruck aufbauen. Mit jenen, die ihn nicht teilen oder explizit ablehnen, kann der christliche Glaube dann authentisch in Kommunikation treten, wenn er sich in seinem an die bleibende Gegenwart Gottes in der Gemeinde gebundenes Selbstverständnis einbringt – so selbstkritisch wie selbstbewusst.



Die Bedeutung von Kindern für die Ehe – eine Analyse der religiösen Begründungen für den deutschen und den afrikanischen Kontext

VON JOANE BEUKER[1]

1. Einleitung

Die erste Frage, die viele Afrikaner und Afrikanerinnen mir stellen, lautet, ob ich Kinder habe und verheiratet bin. Auch ein afrikanischer Freund, der 32 Jahre alt ist, wird von Freunden, die er länger nicht gesehen hat, zuerst gefragt, ob er endlich eine Familie gegründet habe. Eine weitere tansanische Freundin erzählte mir, sie sei bereits ein halbes Jahr verheiratet und immer noch nicht schwanger, was ihr Angst mache. Das ist anders als in Deutschland, wo zumindest in meiner Generation an erster Stelle häufig die Frage nach dem Beruf steht. Die Frage nach den Kindern, wird erst als drittes oder viertes gestellt. Diese Alltagsbeobachtung macht bereits deutlich, wie zentral die Frage nach Familie und Kindern in Afrika ist.

In diesem Aufsatz werde ich Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen der Diskussion um die Bedeutung von Kindern für die Ehe in Deutschland und Tansania aufzeigen. Gegenwärtig werden in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Fragen zur Ehe und zum Eheverständnis häufig im Zusammenhang mit dem Thema der gleichgeschlechtlich geprägten Partnerschaften diskutiert. Soll man erlauben, dass ein gleichgeschlechtliches Paar in einem öffentlichen Gottesdienst um den kirchlichen Trausegen bitten darf? Lehnt man dieses ab, geschieht das häufig mit dem Argument der fehlenden Gebärfähigkeit des Paares. Was bedeutet das aber dann für heterosexuelle kinderlose Paare? Ausgehend von diesen Fragen stelle ich Überlegungen an, was der Trausegen bedeutet und was ausschlaggebende Kriterien sind.

[1] Joane Beuker ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität des Saarlandes, Fakultät Evangelische Theologie, mit folgenden Arbeitsschwerpunkten: Kontextuelle Theologien, Theologie der Gabe.

Das Thema der Ehe wird in der Evangelical Lutheran Church in Tanzania (ELCT) häufig im Zusammenhang mit Eheproblemen und der Seelsorge behandelt.[2] Kinderlosigkeit ist ein Grund, der häufig zu Problemen in der Ehe führt. Im zweiten Teil versuche ich, Gründe dafür zu erörtern. Lange Zeit gab es in der ELCT keine Diskussion um die gleichgeschlechtlich geprägte Partnerschaft. Laut Presseberichten beschlossen tansanische Bischöfe der ELCT vor kurzem keine Hilfe mehr von Kirchen anzunehmen, die gleichgeschlechtlich geprägte Paare akzeptierten oder gar segnen.[3] Die Ablehnung der gleichgeschlechtlich geprägten Paare versuche ich in Verbindung zu bringen mit der Wichtigkeit der Generativität im afrikanischen Kontext.

2. Der deutsche Kontext

2.1 Kinder und Eheschließung in Deutschland

Die Anzahl der Geburten in Deutschland ist weiterhin gering.[4] Kinderlose Paare haben in Deutschland die Möglichkeit, Pflegekinder aufzunehmen oder Kinder zu adoptieren. Tatsache ist, dass die Zahl der Kinder, die man adoptieren kann, sehr stark gesunken ist,[5] sei es, weil das soziale Stigma einer unverheirateten Mutter nicht mehr so groß ist, oder sei es, weil die sexuelle Aufklärung weiter verbreitet ist und es heutzutage neben dem Schwangerschaftsabbruch die Möglichkeit der postkoitalen Empfängnisverhütung gibt. Seit einigen Jahren unterziehen sich viele kinderlose Paare in Deutschland der In-vitro-Fertilisation.[6] Die niedrige Geburtenrate in Deutschland führt dazu, dass mit dem Kind häufig eine große Emotionalität verbunden ist. Damit verbunden ist, dass der „Eigenwert der Ehebeziehung gegen-

---

[2] Vgl. *Peter Makalla*: A study of marital problems in the ELCT-Morogoro Diocese, Urban District. Bachelor-Thesis, Makumira, Tansania, 2003, 16f. Vgl. *Wilbard Kesyaeli Swai*: Christian Marriage Counselling: A case study in ELCT-Northern Diocese. Bachelor-Thesis, Makumira, Tansania, 2002.

[3] Nach Fertigstellung dieses Manuskripts lag noch kein offizielles Dokument der Bischöfe vor. Die Folgen des Beschlusses und die weiteren Diskussionen bleiben abzuwarten. Man kann zu diesem Zeitpunkt lediglich auf bestätigte Presseberichte zurückgreifen. Vgl. Tansania Information: Zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen, URL: http://www.tansania-information.de/index.php?title=Reaktionen_von_Kirchen_auf_ethische_und_moralische_Probleme_-_04/2010 (17.06.2010). Vgl. Weltsichten: Tansania: Kirche wettert gegen Schwule, Frankfurt 6/2010. URL: http://www.welt-sichten.org/artikel/art-06-010/wenig-hilfe-fuer-schwule-und-lesben.html (17.06.2010).

[4] Vgl. *Statistisches Bundesamt*: Geburten in Deutschland, 16, URL: http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Content/Publikationen/Fachveroeffentlichungen/Bevoelkerung/BroschuereGeburtenDeutschland,property=file.pdf (14.06.2010).

[5] Vgl. *Statistisches Bundesamt*: Adoptionen von 1991 bis 2008, URL: http:// de.statista.com/statistik/daten/studie/237/umfrage/adoptierte-kinder-und-jugendliche/ (17.06.2010).

[6] Vgl. *Deutsches IVF-Register e.V.*: Jahresbericht 2007, 10, URL: http://www.deutsches-ivf-register.de/pdf-downloads/dirjahrbuch2007.pdf (07.10.2009).

über dem Eigenwert der Eltern-Kind-Beziehung gesunken ist"[7]. Diese soziologische Feststellung gibt bereits einen ersten Hinweis darauf, dass in Deutschland die Ehebeziehung, trotz der wenigen Geburten, wieder stärker als eine Erziehungsgemeinschaft und nicht als eine Partnerschaft gedeutet wird.

Männer heiraten in Deutschland im Schnitt mit 32 Jahren, Frauen mit 29 Jahren.[8] Die Ausbildungszeiten bei Akademiker und Akademikerinnen sind sehr lang, wodurch die Familienphase verkürzt wird und später beginnt.[9] Frauen scheinen in Deutschland nicht mehr darüber definiert zu werden, wie viele Kinder sie haben, was unter anderem mit der Verkürzung der Familienphase zusammenhängt.[10] Kommt es aber zur Kinderfrage, besteht der Wunsch nach einem Kind oder liegt bereits eine Schwangerschaft oder die Geburt des Kindes vor, dann ist das der entscheidende Grund für viele Paare zu heiraten. Die Soziologin Rosemarie Nave-Herz spricht in diesen Fällen von einer „kinderorientierten Ehegründung"[11]. Vorher leben viele Paare schon jahrelang unverheiratet zusammen. In anderen Fällen leben Paare ohne Trauschein zusammen, die bereits einmal geschieden sind und deshalb zurückhaltend bei einer erneuten Eheschließung sind. Auch gleichgeschlechtliche Paare leben häufig ohne rechtliche Absicherung zusammen.[12]

Dauerhaftigkeit, Verbindlichkeit und Verantwortungsübernahme sind rechtlich wie theologisch zentrale Werte, die durch eine Eheschließung unterstützt und gesichert werden sollen. Ein Kind oder der Wunsch nach Kindern rückt diese Fragen in den Vordergrund. Kann und will man sich dauerhaft binden und Verantwortung übernehmen? Die Ehe trägt dazu bei, diese Werte in der Gesellschaft zu institutionalisieren.[13] Die Werte gewährleisten dem Ehegatten und den in der Ehe aufwachsenden Kindern maximalen Schutz. Wegen dieser Übereinstimmung der rechtlichen Werte mit dem Leitbild, befürwortet die EKD weiterhin die rechtliche Eheschließung *vor* der kirchlichen Eheschließung.[14] Hervorzuheben ist allerdings,

---

[7] Vgl. *Rosemarie Nave-Herz*: Der Wandel der Familie seit dem Zweiten Weltkrieg. Eine soziologische Analyse, in: *Gottfried Bachl* (Hg.): Familie Leben. Herausforderungen für kirchliche Lehre und Praxis, Düsseldorf 1995, 62–80, hier 75.

[8] Vgl. *Statistisches Bundesamt*: Gender Datenreport, 4.4.1; URL: http:// www.bmfsfj.de/bmfsfj/generator/Publikationen/genderreport/Service/sitemap.html (17.06.2010).

[9] Vgl. *Nave-Herz*, Der Wandel der Familie (s. Anm. 7), 69f.

[10] Vgl. A. a. O., 70.

[11] Vgl. *Rosemarie Nave-Herz / Dirk Sander*: Heirat ausgeschlossen? Ledige Erwachsene in sozialhistorischer und subjektiver Perspektive, Frankfurt / New York 1998, 88.

[12] Seit dem 1. August 2001 trat das Gesetz zur Eingetragenen Lebenspartnerschaft in Kraft, das gleichgeschlechtliche Paare für sich beanspruchen können.

[13] Vgl. *William G. Blum*: Monogamy reconsidered, 71.

[14] Nach Streichung des Paragraphen 67a des Personenstandsgesetzes zum 01.01.2009 ist es theoretisch möglich, ohne standesamtliche Trauung mit ihrer rechtlichen Verbindlichkeit kirchlich zu heiraten. Die sprach sich bisher gegen diese Praxis aus. Vgl. *EKD*: Soll es zukünftig kirchlich geschlossene Ehen geben, die nicht zugleich Ehen im bürgerrechtlichen Sinne sind? URL: http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekd_texte_101_1.html (14.06.2010).

dass gerade auch für eine kinderlose Partnerschaft diese Werte nicht im geringeren Maße Schutz gewährleisten als für eine kinderorientierte Ehe.

Unklar ist, warum die rechtlichen Privilegien in vollem Maße nur für heterosexuelle Menschen gelten. Die eingetragene Lebenspartnerschaft hat bis heute weniger Rechte.[15] Ein häufig verwendetes Argument ist die Tatsache, dass gleichgeschlechtlich geprägte Partnerschaften keine gemeinsamen Kinder zeugen können und deshalb nicht die Privilegien der Ehe in Anspruch nehmen dürfen. Steuerpolitische Vergünstigungen scheinen in der Tat nur gerechtfertigt, wenn zukünftig Kinder in der Partnerschaft leben. Diese Position vertritt auch der Theologe Eilert Herms, indem er sagt, Paare, die keine Kinder bekommen können oder wollen, sollen erst gar nicht heiraten.[16] Durchdenkt man diese Position bis zum Schluss, ergeben sich zum Teil bizarre Forderungen. Im Folgenden ein Gedankenspiel: Ergibt sich die volle Gestalt der Ehe nur, wenn Kinder in ihr leben, dann müsste gewährleistet werden, dass konsequenterweise keine Paare ohne Kinder die rechtlichen Vorteile der Ehe genießen. Dann müsste man nicht nur vordergründig die Gleichrangigkeit von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften mit der Ehe ablehnen, sondern die Gleichrangigkeit der Ehe mit jedweder Partnerschaft, in der keine Kinder leben. Dies umfasst auch die gewollt oder ungewollt kinderlosen Paare. Wird das Adoptionsrecht geändert, was politisch diskutiert wurde, so dass auch gleichgeschlechtlich geprägte Paare Kinder adoptieren können, müsste auch diesen Paaren die volle, rechtliche Eheschließung ermöglicht werden.[17] Erlaubt man Paaren zu heiraten, bevor sie Kinder haben, gibt es keine Gewährleistung, dass das Paar rechtliche Vorteile beansprucht, die lediglich bei einer Erziehungsgemeinschaft zu rechtfertigen sind. Man müsste einen Zeitpunkt festlegen, beispielsweise die Geburt eines Kindes, ab wann die Eltern den neuen rechtlichen Status und alle Privilegien der Ehe bekommen. Stirbt das einzige Kind, müsste den Eltern der Status wieder entzogen werden.

---

[15] Vgl. *Bundesministerium der Justiz*: Gesetz über die Eingetragene Lebenspartnerschaft, URL: http:// www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/lpartg/gesamt.pdf (14.06.2010).

[16] Vgl. *Eilert Herms*: Liebe, Sexualität, Ehe. Unerledigte Themen der Theologie und der christlichen Kultur, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 96 (1999), 94–135, hier: 119.

[17] Wenn die Zeugung von Kindern das wichtigste Kriterium für eine Eheschließung ist, dann müsste man auch gleichgeschlechtlich geprägten Partnerschaften, in denen bereits heutzutage Kinder leben, da einer der Partner oder Partnerinnen eventuell aus vorheriger Ehe das Sorgerecht für die Kinder besitzt, die Möglichkeit gegeben werden, eine Ehe einzugehen. Zudem ist bereits seit 2005 die Stiefkindadoption möglich, d.h. die Kinder des Lebensgefährten oder der Lebensgefährtin können vom gleichgeschlechtlich geprägten Partner oder von der Partnerin adoptiert werden.

2.2 Die Ehe in den Denkschriften von 1971 und 1996

Vergleicht man die Denkschriften der EKD von 1971 und 1996, die sich beide mit dem Thema der Ehe auseinandersetzen, lässt sich eine Tendenz feststellen: Die Ehe wird wieder verstärkt durch die Möglichkeit der gemeinsamen Kinderzeugung begründet. In der Denkschrift von 1971 lässt die EKD verlauten, dass die Sexualität „nicht in erster Linie der Fortpflanzung“[18] diene. Die Sexualität gelte als ein Element, das eine wichtige Funktion in der Begegnung mit dem Partner oder Partnerin einnimmt.[19] Als wichtigsten Punkt in Bezug auf die Sexualität erwähnt die EKD 1971 nicht die Generativität, sondern die Stärkung der Partnerschaftlichkeit. In der EKD-Denkschrift aus dem Jahr 1996 „Mit Spannungen leben“, die sich mit dem Thema von Homosexualität und Kirche auseinandersetzt, kommt jedoch der Generativität von Sexualität wieder eine größere Rolle zu. Der 1971 noch stark betonte Aspekt der Partnerschaftlichkeit gerät in den Hintergrund. 1996 wird betont, dass „die Gemeinschaft von Mann und Frau grundsätzlich die Entscheidung für die Geburt von Kindern“[20] eröffnet. Die Möglichkeit der Generativität wird in dieser Denkschrift sogar als Voraussetzung angesehen, um im öffentlichen Gottesdienst den kirchlichen Trausegen erbitten zu dürfen.[21] Die Denkschrift erweckt den Eindruck, dass die Ehe in der Generativität begründet wird. Ansätze, die stärker die Partnerschaftlichkeit in einer Ehe betonen wie die Denkschrift von 1971, werden nicht diskutiert. Laut der Denkschrift von 1996 kommt gleichgeschlechtlich geprägten Paaren wegen der fehlenden Möglichkeit der Zeugung von biologischen Nachkommen nicht dieselbe Leitbildfunktion zu wie Ehe und Familie.[22] Aber nicht nur gleichgeschlechtlich geprägte Paare, sondern auch heterosexuelle, kinderlose Paare geraten somit immer mehr unter Begründungszwang. Die starke Betonung und Überhöhung der Generativität neben der Partnerschaftlichkeit in der Denkschrift aus dem Jahr 1996 überrascht, nachdem die EKD bereits 1971 die Partnerschaftlichkeit stark machte. Dieser Befund weckt den Verdacht, dass die Generativität in der Denkschrift von 1996 als strategisches Element betont wird, um weiterhin gleichgeschlechtlich geprägten Partnerschaften die rechtliche und theologische Eheschließung zu verweigern.

Zu Beginn des neuen Jahrtausends entstehen einige Aufsätze von deutschen Theologen und Theologinnen, beispielsweise von Michael Haspel[23], Johannes

[18] *EKD*: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, Gütersloh 1971, 17 (14).
[19] Ebd.
[20] *EKD*: Mit Spannungen leben, epd-Dokumentation 13 (1996), 3.4.
[21] Vgl. A. a. O., 6.2.
[22] A. a. O., 3.5.
[23] Vgl. *Michael Haspel*: Die Liebe Gottes und die Liebe der Menschen. Ehe, Lebensformen und Sexualität, in: *Ulrike Link-Wieczorek u.* a.: Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloh / Freiburg 2004, 71–94.

Fischer[24], Magdalene Frettlöh[25] und Ulrike Link-Wieczorek[26] die die Partnerschaftlichkeit wieder stärker betonen. 2009 berief die EKD die ad-hoc-Kommission „Ehe und Familie stärken – Herausforderungen für die Familienpolitik". Die Arbeit der Kommission lässt darauf hoffen, dass neue Impulse ausgehen, Ehe und Familie in ihrer ganzen Spannbreite wahrzunehmen und in der Vielfalt die je besonderen individuellen und gesellschaftlichen Bedeutungen auszuloten. Zudem wurde jüngst eine ad-hoc-Kommission zum Thema „Sexualität" eingesetzt. Dabei wird es interessant, wie groß der Eigenwert sein wird, der der Sexualität losgelöst von der Funktion der Kinderzeugung zugesprochen wird.

2.3 Theologisches Eheverständnis

In der Theologie gibt es verschiedene Interpretationen des Trausegens. Die Beständigkeit der Ehe wird, in einigen Konzeptionen, analog zum Bund Gottes mit den Menschen gedeutet. Auch der Neue Bund Christi mit der Kirche, nimmt die Analogie zur Ehe auf.[27] Die Einbindung der Ehe in Schöpfungs- und Heilsordnung birgt die Gefahr, dass menschliche Treue nicht mehr von der göttlichen Treue zu unterscheiden ist. Für Menschen besteht immer die Möglichkeit des Scheiterns in einer gebrochenen Welt. Im Gegensatz zur Sakramentalität der Ehe nimmt der Trausegen diese Möglichkeit des Scheiterns mit auf.[28] Magdalene Frettlöh deutet den Trausegen so, dass er sich gerade inmitten dieses Scheiterns wiederfindet. Die Gelassenheit und das Wissen um das Fragmentarische schützen vor gegenseitiger Überforderung: „Wo Paare um den Segen Gottes bitten, finden sie sich nicht ab mit dem beschädigten Leben, begnügen sich nicht mit ihren eigenen Möglichkeiten, verzweifeln auch nicht am ‚ganz normalen Chaos der Liebe', sondern setzen auf die schöpferische und heilende Macht Gottes und nehmen diese für sich in Anspruch, um sich von ihr wiederum beanspruchen und in Dienst nehmen zu las-

[24] Vgl. *Johannes Fischer*: Hat die Ehe einen Primat gegenüber der nichtehelichen Lebensgemeinschaft?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 101 (2004), 346–357.

[25] *Magdalene Frettlöh*: Segen setzt Wirklichkeit, in: *Hellmut Zschoch* (Hg.): Liebe – Leben – Kirchenlehre, Neukirchen-Vluyn 1998, 77–102.

[26] Vgl. *Ulrike Link-Wieczorek / Ralf Miggelbrink*: Sakrament oder Segen? Zur ökumenischen Verständigung über die Ehe, in: *Dorothea Sattler / Gunther Wenz* (Hgg.): Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegung für die Erfüllung einer Hoffnung, Mainz 2005, 376–432.

[27] Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.): Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Bonn 1985, 387.

[28] Vgl. *Ulrike Link-Wieczorek / Ralf Miggelbrink*: Sakrament oder Segen? (s. Anm. 25), 388. „Insofern könnte man sagen, dass in evangelischer Sicht, in der die bleibende Realität der Sünde, stets präsent gehalten wird, eigentlich die Erfahrung des Scheiterns der Ehe das ‚Normale' sein müsste, eine erfüllte Ehe hingegen als ein Stück gelungenen Lebens in der Gegenwart des schöpferischen, heilenden und erneuernden, also trinitarischen Wirken Gottes zu verstehen ist. Eine […] schöpfungstheologische Sicht der Ehe missachtete die tägliche Angewiesenheit der Eheleute aus der vorauslaufenden Vergebung […]."

sen."[29] Das Fragmentarische, das Unvollkommene gibt es in jeder menschlichen Beziehung. Aber das Wissen um das Fragmentarische führt im Zusammenhang mit der heilenden Macht Gottes nicht zur Verzweiflung. Frettlöhs Ausführungen zum Trausegen bieten keine theologischen Gründe, gleichgeschlechtlichen Paaren den Trausegen zu verweigern. Wie Frettlöh kommt Helga Kuhlmann zu demselben Ergebnis, dass es keine theologischen Gründe gibt, „Menschen ihre Bitte um Segnung in einem öffentlichen Gottesdienst zu verweigern, wenn sie sich für eine Lebensform entschieden haben, in der sie ihrer gegenseitigen Liebe und Zuneigung Ausdruck geben, in der sie gegenseitig verbindlich Treue, Achtung und Unterstützung praktizieren wollen, in der sie sich aneinander, am Reichtum ihrer Leiblichkeit, ihrer Emotionalität und ihres Geistes erfreuen wollen, und sie für diese Lebensform den Segen Gottes erbitten."[30]

Elisabeth Hartlieb untersucht in ihrer Habilitation aus dem Jahr 1994 die „Geschlechterdifferenz im Denken Friedrich Schleiermachers". Die Überschreitung der Einzelperson zum Anderen hin ist für Schleiermachers Ethik und auch für seine Ehetheologie entscheidend. Die heterosexuelle Liebesbeziehung deutet er als eine solche Einheitserfahrung. In der durch Liebe gegründeten Einheit bleiben Pluralität und Differenz bestehen. Die Liebesbeziehung mündet in Ehe und Familie.[31] Die Ehe trägt dazu bei, den Anderen in seiner oder ihrer Andersartigkeit zu erkennen und dadurch die Individualität zu einer neuen Einheit hin zu überwinden.[32] Schleiermacher begründet die Ehe durch den Koitus. Schleiermachers Konzeption lehnt Selbstzentriertheit und Egoismus ab. Personen sollen nicht nur um sich selbst kreisen, sondern eine neue Einheit bilden mit einer anderen Person. Diese Einheit wiederum soll sich nicht abschotten, sondern eine Offenheit zur Welt bewahren. Die heterosexuelle Liebe ist gekennzeichnet durch „eine Öffnung des Einzelnen zum Anderen und darin zur Welt"[33]. Auch die Kinderzeugung wird unter diesem Aspekt betrachtet. In der Sittenlehre ist die Kinderzeugung ein wesentlicher Teil der sittlichen Aufgabe.[34] Sie dient Schleiermacher als Überwindung der Einseitigkeit der Geschlechtercharaktere. Dem Kind kommt die Aufgabe der „wechselseitigen Ergänzungs- und Vermittlungsposition" zu. Kinderlosigkeit ist kein Scheidungsgrund, sondern bedeutet lediglich, dass die Ehe einen ihrer Zwecke nicht erreicht.[35]

---

[29] *Frettlöh*, Segen setzt Wirklichkeit (s. Anm. 25), 100.

[30] Vgl. *Helga Kuhlmann*: Leib-Leben theologisch denken. Reflexionen zur theologischen Anthropologie, Münster 2004, 171.

[31] Vgl. *Elisabeth Hartlieb*: Geschlechterdifferenz im Denken Friedrich Schleiermachers, Berlin / New York 2006, 155.

[32] A. a. O., 176.

[33] A. a. O., 117.

[34] Vgl. *Hans-Joachim Birkner*: Schleiermachers christliche Sittenlehre. Im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin 1964, 129. Birkner bezieht sich auf *Friedrich Schleiermacher*: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin 1843, 354, 346ff, 352ff.

[35] Vgl. *Hartlieb*: Geschlechterdifferenz (s. Anm. 31), 176.

Schleiermachers Überlegungen geben eine Erklärung für die Skepsis gegenüber homosexuellen Partnerschaften. Obwohl es bei Schleiermacher nicht direkt thematisiert wird, könnte man nach seiner Konzeption sagen, dass gleichgeschlechtlich geprägte Partnerschaften nicht die Differenz suchen, sondern narzisstisch in einer Selbstliebe zum eigenen Geschlecht verharren und sich somit nicht der Welt gegenüber öffnen. Diese Öffnung hin auf etwas Drittes ist für Schleiermacher ein entscheidendes Moment für die christliche Ehe. Auch bei Frettlöh finden sich Gedanken in diese Richtung. Sie betont, dass der Trausegen sich nicht allein auf eine Zweierbeziehung bezieht, sondern dass dieser gerade zu einer „gemeinsamen Wahrnehmung der *Weltverantwortung*"[36] führt.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob es nicht andere Bereiche gibt, in denen beispielsweise kinderlose Ehen oder gleichgeschlechtlich geprägte Paare die gefürchtete Einseitigkeit überwinden können? Wolfgang Huber vertritt die These „Familie haben alle"[37] und argumentiert für das Gesegnetsein kinderloser Paare, indem er den Terminus der Fruchtbarkeit auslegt:

„‚Seid fruchtbar und mehret euch' heißt eine viel zitierte biblische Verheißung für das menschliche Leben in Ehe und Familie. Eine absolute ethische Verpflichtung, Kinder zu bekommen, ergibt sich daraus nicht. Sowohl eine kinderlose Ehe wie auch ein Leben ohne Ehe und ohne Kinder können den höchsten ethischen Idealen genügen. […] Es ergibt sich vielmehr zugleich im Blick auf Paare, die keine leiblichen Kinder bekommen und dies auch nicht durch die Mittel der modernen Reproduktionsmedizin ausgleichen wollen oder können. Auch sie leben nicht etwa in einer unvollständigen oder ethisch kritikwürdigen Lebensform; auch sie können wichtige und gerade aus ihren Situationen heraus ganz eigene Beiträge leisten; beispielhaft kann man nennen, wie sie im Patenamt oder in ehrenamtlichem Engagement in einen weiteren Bereich einbringen, was andere im engeren Bereich der eigenen Familie leisten."[38]

Auch Frettlöh verengt den Begriff der Fruchtbarkeit nicht auf die Zeugungs- und Gebärfähigkeit. Sie interpretiert die Fruchtbarkeit des Segens auf den ganzen Menschen.[39]

Die verschiedenen innertheologischen Verständnisse des Trausegens in Deutschland führen zu unterschiedlichen Haltungen in Bezug auf die Frage, ob gleichgeschlechtlich geprägte Partnerschaften den öffentlichen, kirchlichen Trausegen erhalten dürfen oder nicht. Herms lehnt die Trauung eines gleichgeschlechtlichen Paares im Traugottesdienst ab. Den Traugottesdienst versteht er als ein Ort des ernsten Gebets.[40] Kann aber nicht auch ein gleichgeschlechtliches Paar in der Haltung des ernsten Gebets, den Trausegen erhalten, unabhängig vom Kinderwunsch?

---

[36] Vgl. *Frettlöh*, Segen setzt Wirklichkeit (s. Anm. 25), 100.

[37] Vgl. *Wolfgang Huber*: Familie haben alle – für eine Zukunft mit Kindern. Rede in der Französischen Friedrichstadtkirche zu Berlin. 28. März 2006, URL: http://www.ekd.de/vortraege/060328_huber_berlin.html (17.06.2010).

[38] Vgl. *Wolfgang Huber*: Familien in sozialer Schieflage? Sozialethische Orientierungen, URL: http:// www.ekd.de/vortraege/huber/050209_huber_sozialethische_orientierungen.html (17.06.2010).

[39] *Frettlöh*, Segen setzt Wirklichkeit (s. Anm. 25), 99.

[40] *Herms*, Liebe, Sexualität, Ehe (s. Anm. 16), 133.

Herms Verständnis des Trausegens, das sich, anders als das bei Frettlöh, allein auf eine Erziehungsgemeinschaft bezieht, lässt das nicht zu.

2.4 Beobachtungen

Kinderlose Paare, ob homosexuell oder heterosexuell, geraten in Deutschland immer mehr unter Legitimationsdruck. Politisch wird ihnen vorgeworfen, steuerliche Begünstigungen zu bekommen, die nur im Zusammenhang mit einer Familienplanung gerechtfertigt sind. Die demografische Entwicklung ist ein weiterer Faktor, der die Kritik gegenüber kinderlosen Paaren verstärkt. Theologischerseits bleibt unklar, welche Bedeutung der Trausegen für kinderlose Paare hat, wenn er allein für eine Erziehungsgemeinschaft geltend gemacht wird. Momentan scheint es in Deutschland den Trend zu geben, gesellschaftlich wie theologisch, die Eheschließung wieder verstärkt mit der Zeugung von Kindern zu begründen. Die gemeinsame Lebensgeschichte und die Liebe der Partner rücken im Verhältnis zur Generativität als Begründung der Ehe immer weiter in den Hintergrund. Wo bleibt aber theologisch der Platz für die Bitte um Stärkung des Ehepaares für ein gemeinsames Leben, ob mit oder ohne Kinder, wenn bereits bei der Trauung die Kinderzeugung an erster Stelle steht? Die Diskussion in deutschen evangelischen Kirchen ist gar nicht so weit entfernt von der Diskussion um die Ehe in der ELCT. Auch wenn die kulturellen, strukturellen und traditionellen Unterschiede sehr groß sind, finden sich Parallelen – nur dass im deutschen Kontext inkonsequenterweise keine kinderlosen heterosexuellen Paare, sondern hauptsächlich gleichgeschlechtlich geprägte Partnerschaften im Blickfeld sind.

3. Der tansanische Kontext

3.1 Ablehnende Haltung gegenüber gleichgeschlechtlich geprägten Partnerschaften

Das Thema der gleichgeschlechtlich geprägten Partnerschaft wird im afrikanischen Kontext nicht behandelt.[41] Wenn es Äußerungen gibt, sind diese häufig sehr emotional geprägt und abwertend. Auch der sehr bekannte Theologe John S. Mbiti ist ein Gegner der gleichgeschlechtlich geprägten Partnerschaft. „Having sexual intercourse or intimacy with a person of the same sex is immoral, abnormal, unnatural and a danger to society."[42] Mercy Amba Oduyoye hingegen wertet nicht. Sie reflektiert vielmehr die Gründe, warum es eine so große Ablehnung der gleichgeschlechtlich geprägten Partnerschaften im afrikanischen Kontext gibt. Eine Erklärung ist in der Tat die fehlende Möglichkeit der Kinderzeugung innerhalb einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft. Die Ehe wird noch viel stärker als im deut-

[41] Vgl. *Mercy Amba Oduyoye*: A critique of Mbiti's view on love and marriage in Africa, in: *Jakob K. Olupona / Sulayman S. Nyang* (Hgg.): Religious Plurality in Africa. Essays in honor of John S. Mbiti, Berlin 1993, 341–365, hier: 347.

[42] *John S. Mbiti*: Love and marriage in Africa, London 1973, 35.

schen Kontext mit der Zeugung von Nachkommen in Verbindung gebracht. Dass gleichgeschlechtlich geprägte Paare zusammen keine Kinder zeugen können, ist ein Grund für die Ablehnung. „Given the interpretation of human co-creatorship with God in marriage as procreation it is entirely understandable that Africa joins the homophobic world."[43] Der Kinderzeugung kommt in Afrika noch ein ganz anderer Stellenwert zu als in Deutschland. Durch Kinderlosigkeit ensteht in der afrikanischen Vorstellung ein Bruch in der Weitergabe des Lebens.[44]

3.2 Warum sind Kinder so wichtig im afrikanischen Kontext?

Das in Afrika am meisten diskutierte Thema ist das der kinderlosen Ehe.[45] Obwohl viele Menschen glauben, dass viele Kinder zu wirtschaftlichem Reichtum führen, ist der Hauptgrund Kinder zu gebären kein wirtschaftlicher, sondern ein religiöser. „This [the birth of children, J.B.] is a religious obligation and a more fundamental concern than the demographic discussions that focus on the workforce, pensions, cost of health-care, and even military needs."[46] Kinderlosigkeit und kinderlose Paare werden abgelehnt.

Die Schwangerschaft einer Frau gilt als Segen der Ahnen. Die Weiterführung der Ahnenreihe ist im traditionellen Glauben sehr wichtig. „Die Empfängnis ist ein Hinweis und eine Zusicherung, dass in der Welt eine gute Ordnung herrscht und dass die Ahnen glücklich sind. Die Geburt von Kindern bringt die Vergewisserung für die Eltern, dass sie nach dem Tod weiterleben, d.h. selbst Ahnen werden.[47] Nur durch Kinder kann die Ahnenreihe weitergeführt werden. Denn hat man keine Kinder, wird man, wenn man tot ist, nicht erinnert und die Trankopfer bleiben aus. Man ist nicht mehr Teil der Gemeinschaft. Kinderlosigkeit durchbricht den Lebensfluss. „For Africans, infertility and sterility block the channel through which the stream of life flows; they plunge the person into misery, they sever him from personal immortality and threaten the perpetuation of lineage."[48] Die Abschlussarbeiten zum Thema der Ehe, die am Makumira University College in Tansania von mir gesichtet wurden, lassen darauf schließen, dass in vielen Stämmen (auch in christlichen) die Ursache der Kinderlosigkeit, immer noch mit einem Fluch der Ahnen gleichgesetzt wird, der sich nicht nur auf das kinderlose Paar bezieht, sondern sich auf den gesamten Clan ausbreiten kann.[49]

---

[43] *Oduyoye*, Critique of Mbiti (s. Anm. 41), 354.

[44] Vgl. A.a.O., 346ff sowie 355.

[45] Vgl. *Adrian Hastings*: Christian Marriage in Africa, Nairobi 1987, 42.

[46] Vgl. *Mbiti*, Love and marriage (s. Anm. 42), 111.

[47] Vgl. *Laurenti Magesa:* Ethik des Lebens. Die Afrikanische Kultur der Gemeinschaft, Freiburg 2007, 133.

[48] *Kisembo / Magesa / Shorter*: African Christian Marriage, Nairobi 1998, 105.

[49] Vgl. bsp. *Edwin Dunford Ndundulu*, Premarital Counselling, in the Evangelical Lutheran Church in Tanzania – Southern Diocese, Makambako District. Masterthesis Makumira 2006, 24f. Vgl. *Obed Akyoo*: Marriage customs and rites among the Meru Christian in the

Oduyoye versteht die Ehe von der Partnerschaft her und sieht nicht die Kinderorientierung als den wichtigsten Aspekt an. Die wohl bekannteste afrikanische Theologin macht deutlich, dass das ewige Leben, im christlichen Sinne, nicht von der Zeugung der Nachkommen abhängt. „Further, Christian immortality, as identity with and in Christ, and African immortality, as part of the Living-Dead, do not need individual physical reproduction to become a viable concept."[50] Oduyoye ist der Meinung, dass die Form der menschlichen Kreativität, die eine Nähe zum Göttlichen aufzeigen kann, nicht auf das Zeugen von Nachkommen begrenzt werden sollte. Sie kritisiert den Stellenwert der Zeugung von Nachkommen im afrikanischen Kontext, dass „not even the Church, nor Christian theology, seems capable of producing resources for upholding childless persons – men and women"[51]. Sie fragt sich, welche Bedeutung überhaupt die Liebe in einer Ehe im afrikanischen Kontext habe, in der die Zeugung von Kindern so sehr im Vordergrund steht. Oduyoye fordert, die spirituelle Dimension der Ehe weiter zu erforschen und zu begründen. Ehe wird ihrer Meinung nach nicht allein durch die Zeugung von Kindern begründet. Wenn Partnerschaft und Liebe die entscheidenden Kriterien wären, verlöre auch die Polygamie an Attraktivität.[52] Ehe lasse sich in Verbindung bringen mit der Liebe Gottes. Man verliere sich ineinander, aber bliebe dennoch man selbst, ganz ähnlich wie wir es von der Trinität her kennen.[53]

4. Vergleich und Schlussfolgerungen

4.1 Berührungspunkte ELCT und EKD

Auf den ersten Blick haben die beiden Diskussionsfelder in den beiden Kontexten wenig miteinander zu tun. Der Ahnenglaube und die Wichtigkeit der Kinderzeugung, um unsterblich zu werden, erscheinen aus deutscher Sicht sehr fremd. Auf den zweiten Blick lassen sich jedoch Ähnlichkeiten erkennen. Was beide Diskussionen eint, ist die Frage nach der Bedeutung von Kindern für die Ehe. Die Gegner der Anerkennung eines öffentlichen Trausegens für gleichgeschlechtlich geprägte Partnerschaften argumentieren in Deutschland häufig, dass innerhalb der Partnerschaft keine Kinder gezeugt werden können. In Afrika sind gleichgeschlechtliche Paare ein Tabuthema, aber die Frage, wie man mit kinderlosen Paaren umgehen soll, sehr präsent. Bei beiden Diskussionen steht nicht ein Modell der Ehe im Vordergrund, das von der Partnerschaft zweier Menschen ausgeht, sondern das Modell der Ehe als Erziehungsgemeinschaft.

meru diocese of the Evangelical Lutheran Church in Tanzania. Bachelorthesis Makumira 1994, 11. Vgl. *Swai*: Christian Marriage Counselling (s. Anm. 2), 25.

[50] *Oduyoye*, Critique of Mbiti (s. Anm. 41), 347.

[51] A. a. O., 350.

[52] Vgl. A. a. O., 362.

[53] Vgl. A. a. O., 363.

4.2 Trausegen für Partnerschaft, Taufe für die Erziehungsgemeinschaft

Dient die Ehe der Überwindung der Einseitigkeit, wie Schleiermacher sie gedeutet hat, dann ist dieses Ziel auch durch andere Möglichkeiten, als durch die Zeugung von Kindern zu erreichen. Die Öffnung der Partnerschaft auf ein Drittes hin, durch die sie teilhaben an der Weltverantwortung, können Paare durch gemeinsame Interessen und Aufgaben erreichen. Im afrikanischen Kontext geschieht dies weitgehend dadurch, dass Kinder aus der Verwandtschaft in der kinderlosen Ehe aufwachsen. So wird die Aufgabe der Erziehungsgemeinschaft doch noch erfüllt. Ich meine jedoch mit Huber und Frettlöh, dass man die Weltverantwortung weiter fassen sollte als allein auf die Geburt und Erziehung von Kindern bezogen.

Für die Bestätigung der Erziehungsgemeinschaft sollte nicht die kirchliche Trauung, sondern die Taufe herangezogen werden. Das Sakrament der Taufe wird bei allen Diskussionen um Ehe und Generativität außer Acht gelassen. Ist der Taufgottesdienst nicht vielmehr der Ort, an dem sich die Eltern zu einer christlichen Erziehungsgemeinschaft verpflichten? Durch die Taufe wird das Kind in die Gemeinde aufgenommen, in die Gemeinschaft der Gläubigen. In der Liturgie für die Ehe in der ELCT kommt die Generativität bei der Eheschließung gar nicht vor. In der Liturgie wird das partnerschaftliche Modell hervorgehoben.[54] Bei einer Säuglingstaufe während des Gottesdienstes wird den Eltern hingegen explizit ein Segen zugesprochen. Das Gebet vor dem Segen bezieht sich auf die Kindererziehung und die Bitte, dass die Eltern körperlich stark sind und den Kindern geistlichen Halt geben.[55] Die theologische Konsequenz wäre also, dass man sich bei der Eheschließung für den Partner oder die Partnerin entscheidet und den Segen für die Partnerschaft erbittet. Erst bei der Taufe versprechen die Eltern indes, das Kind christlich zu erziehen, und erbitten für das Leben des Kindes den Beistand Gottes.[56]

Betonen die christlichen Kirchen bei der Ehe die Partnerschaft, unabhängig vom Kinderwunsch oder nicht, dann hat die Ehe auch für kinderlose Paare theologisch eine Bedeutung. Es ist doch Aufgabe der Kirche, den Wunsch eines Paares zu unterstützen, dass das Zusammenleben in der Beziehung durch einen kirchlichen Trausegen stärken möchte. Die Bitte um einen Trausegen nach dem partnerschaftlichen Verständnis, würde in der Tat auch gleichgeschlechtlich geprägte Paare einschließen. Spricht man sich dennoch gegen die Trauung eines gleichgeschlechtlichen Paares aus, müsste man andere Argumente anführen als die Fähigkeit Kinder zu zeugen – denn das sollte bei einer gegenwärtigen evangelischen kirchlichen Trauung nicht von Belang sein.

---

[54] Vgl. *ELCT* (Hg.), Mwimbieni Bwana, Arusha 2000, 317ff.

[55] Vgl. A. a. O., 302f.

[56] An dieser Stelle ist die Argumentation nur schlüssig, wenn man von der Kindertaufe ausgeht. Da ich jedoch speziell die EKD zum Hauptthema dieses Aufsatzes gemacht habe, in der die Kindertaufe die Regel ist, bleibe ich bei dieser Argumentation.

Die Laien vernachlässigen, heißt nichts anderes, als den Frühling aus der Ökumene hinwegzunehmen

Dieser Titel spielt mit einem Wort Philip Melanchthons aus seinen „Visitationes". Da schreibt er: „Die Jugend in den Schulen vernachlässigen, heißet nichts anderes, als den Frühling aus dem Jahre hinwegzunehmen." Für das Melanchthon-Jahr ist das eine gute Überschrift. Umgedeutet auf die Laien und die Ökumene mag der Satz aber ziemlich fremd vorkommen.

Manche halten den Laienbegriff für völlig überholt und sogar diskriminierend. Ein Zukunftskongress der EKD in Wittenberg wollte ihn denn auch abschaffen.

Wer allerdings nur ein wenig von der Geschichte der Laienbewegungen in unseren Kirchen vom 12. Jh. bis heute kennt, würde nie auf eine solche Idee kommen. Diese Geschichte will ich hier nicht erzählen. Aber es lohnt sich, sie nachzulesen. Ohne sie lässt sich fast nichts von dem verstehen, was die historischen Veränderungen in den sozialen Gestalten unserer Kirchen, ja in ihrer Ekklesiologie und Theologie, wirklich beeinflusst hat.

Wer sind die „Laien"? In meiner Definition sind das die 98 % der Glieder der Kirche Jesu Christi, die nicht geweiht oder ordiniert sind, oder – um es etwas weiter und strittiger zu fassen – kein systematisches theologisches Training durchlaufen haben.

Was haben sie mit der Ökumene zu tun? Auch diese Geschichte ist zu breit, um sie hier darstellen zu können. Immer aber ging es in ihr um Fragen von Anerkennung und Partizipation. Genau dies möchte ich in den Mittelpunkt meiner Überlegungen stellen, die sich mit dem gegenwärtigen Stand der ökumenischen Bewegung und der Rolle der Laien in ihr auseinandersetzen.

Dabei will ich mich vier Fragenkomplexen zuwenden:

- Wer repräsentiert Ökumene heute?
- Was hält die ökumenische Bewegung in Gang?
- Was macht den Bedeutungsverlust der ökumenischen Bewegung heute aus?
- Was ist nötig, damit Ökumene wieder in Bewegung kommt?

1. Wer repräsentiert Ökumene heute?

Ein Indikator dafür ist natürlich die Zusammensetzung der Gremien, die die institutionelle Gestalt von Ökumene heute ausmachen. Da gibt es Quoten für die Zusammensetzung: die Größe der Mitgliedskirchen, der Anteil von Männern und Frauen, von Jugendlichen und natürlich die Konfessionen und Denominationen etwa im Bereich des ÖRK und der KEK. Bleiben wir kurz bei ihnen. Bis in die Prozente ist festgelegt, wer wie viel Plätze welcher Art beanspruchen darf. Ob das jeweils erreicht wird, besonders bei der Frauen- und Jugendlichenquote, ist eine andere Frage. Laien haben keine Quote. Dass heute ein Laie oder eine Laiin in ökumenische Gremien gelangt, gehört in den Bereich der Wunder. Wer das gegen-

wärtige Exekutivkomitee etwa der KEK durchsieht, wird auf eine Laienmitgliedschaft von 25 % stoßen. In der Kommission für Kirche und Gesellschaft gibt es nicht ein(e) Nichttheolog/in. Nehmen wir den Zentralausschuss des ÖRK. Da machen Laien etwa 26 % aus. Oder den Exekutivausschuss: 28 %. Das sind aber eher oberflächliche Zahlen, die sich nur an den „geistlichen" Titeln orientieren konnten. Unter den Nicht-Geistlichen verbergen sich sicher noch viele, die von ihrer Ausbildung her Theolog/innen sind. Expert/innen in „weltlichen" Berufen werden als solche in den Listen, die mir vorlagen, nicht ausgewiesen.

Auf katholischer Seite ist die Sache klar durch Separation gelöst. Die Bischöfe haben ihre, die Laienorganisationen ihre parallelen Gremien. Beide arbeiten in geregelter Hierarchie zusammen. Sehen wir uns Gremien an, in denen die offiziellen ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen bearbeitet werden. Sei es in bilateralen oder multilateralen Dialogen: Ausschließlich Nichtlaien. Hier und da ein Kirchenjurist, wo neben „Faith" auch „Order" eine Rolle spielt. Weit und breit aber niemand, der oder die Fragen stellt, die quer zu den wohlbekannten ekklesiologischen und theologischen Positionierungen liegen. Das kann man so machen. Aber es hat Folgen.

Ich sehe vor allem zwei. Die erste Folge ist, dass sich eine In-Group-Mentalität entwickelt, die den jeweils anderen – selbst im Streit – gut einzuordnen weiß und damit umzugehen gelernt hat. Auch in ekklesiologischen und theologischen Grundsatzfragen herrscht ein kircheninstitutionell definiertes Interesse, das – bewusst oder unbewusst – den Unterton für alles setzt, was zur Diskussion steht.

Die zweite Folge ist ökumenisch noch bedenklicher. Was die Agenda dieser Dialoge bestimmt, wird zwar Bezüge zum Leben der Kirchen, zu ihren ekklesiologischen und theologischen Traditionen aufweisen, ihre Hermeneutik zwischen den beteiligten Personen sogar vertiefen. Diese Dialoge mögen manchmal auch die jeweiligen Profile klären helfen. Aber sie sind immer weniger an das anknüpfungsfähig, was das Leben der Gläubigen – ganz zu schweigen von denen, die nicht dazu gehören – ausmacht. Um es pointiert zu sagen: Sie verlieren ihren Sitz im Leben.

Beide Folgen kann man mit Verweis auf gegenteilige Einzelbeispiele durchaus bestreiten. Aufs Ganze gesehen behaupte ich dennoch, dass es in unseren Kirchen und der Ökumene einen deutlichen Trend zu einer wohlmeinenden mentalen Klerikalisierung gibt, der allen Bemühungen um verbale Einladungen zur Partizipation im ökumenischen Dialog zuwider läuft.

2. Was hält die ökumenische Bewegung in Gang?

Nach dem bisher Gesagten wird man nun von mir erwarten, dass ich das Hohe Lied derer singe, die sich als glaubensgegründeter Teil der Zivilgesellschaft begreifen und sich sozusagen als ökumenisch-kirchlicher Arm der Weltverantwortung verstehen. Und natürlich, dass sich da das Laienengagement findet, das die ökumenische Bewegung in Gang hält. Nur: So schön einfach ist die Sache eben nicht.

Zwei gegenläufige Trends sind zu beobachten. Der eine führt in die globale zivilgesellschaftliche Professionalisierung, die eine ökumenische Orientierung zwar noch mit sich trägt, sich damit aber in säkularen Konkurrenzen und Kooperationen bewegt und dies immer weniger in ökumenische Kommunikationszusammenhänge hinein vermittelt. Der andere betrifft die schon immer besonders stark ökumenegesinnten Gruppen und Initiativen, in denen das Laienelement traditionell stark ausgeprägt war, und befördert sie in eine Art sich selbst genügenden Eigenlebens, das die großen, globalen Fragen im eigenen Herzen und unter Gleichgestimmten und international in bi- oder trilateralen Partnerschaften von lokaler zu lokaler Ebene bewegt. Das soll an zwei Beispielen erläutert werden.

Der erste, der global-zivilgesellschaftliche Professionalisierungstrend, ist am weitesten in den international operierenden, zumeist nationalkirchlich organisierten Entwicklungsdiensten gediehen. Neben ihrer herkömmlich projektorientierten Arbeit haben sie inzwischen ein breit aufgefächertes, thematisch-problembezogenes, kampagnengerichtetes Engagement ausgebildet. Darin konkurrieren, kooperieren und agieren sie mit- und gegeneinander und mit vielen säkularen Partnern in wechselnden Zusammensetzungen und Bündnissen. Hier müssen sie gut sein. Es geht um viel Geld (von Spendern bis zum Staat), um Einfluss und heiße Themen: Landminen, Klimagerechtigkeit, Flüchtlinge, Armutsbekämpfung und die großen Millenniumsziele. Es geht um Präsenz und Sichtbarkeit im wachsenden Lobbyapparat internationaler Konferenzen und um deren oft enttäuschte Beeinflussung. Hier äußert sich neben den vielen säkularen zivilgesellschaftlichen Großorganisationen auch kirchliche Weltverantwortung. Aber sie hat nicht wirklich ein ökumenisches Bewegungsprofil. Sie wirkt durch hoch professionalisierte Laien als Experten für die Weltprobleme mit glaubensgegründeten zivilgesellschaftlichem Engagement aus den Kirchen hinaus, aber nicht in ihre Ökumene hinein. Das zieht viele weitere, ursprünglich aus ökumenischen Zusammenhängen entstandene Gruppierungen wie Friedensdienste, Umweltgruppen, Menschenrechtsgruppierungen im Zuge auch ihrer Professionalisierung in seinen Bann.

Der zweite, der Trend zum sich selbst genügenden Eigenleben ökumenischer Initiativen hat sich zwar eine ausgeprägte Orientierung an theologisch begründeten Zugängen zur Weltverantwortung bewahrt und sich weniger in die säkular bestimmte Logik der Globalisierungsprozesse hineinbewegt. Hier überlebt die ökumenebewusste Gesinnung der Laien, wenn auch in abnehmender Zahl. Hier wird der Konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung besonders hoch gehalten. Gerade diese Gruppierungen mit viel Laienengagement bleiben aber weitgehend auf sich selbst und ihre eigene (zumeist) lokale Reichweite verwiesen. Da hat auch Partnerschaftsarbeit ihren Platz. Kirchen- und ökumenepolitisch wurden gerade diese Gruppen jedoch immer weniger wirksam. Die Geschichte der Ökumenischen Versammlungen in Europa von Basel bis Sibiu ist dafür ein sprechendes Beispiel.

In Sibiu zeigte sich geradezu körperlich, was ich zu beschreiben versuche: eine klerikal ausgewiesene, konfessionell hoch bewusste, höchst profilierte, weithin

nationalkirchliche Repräsentation und eine ökumenisch bewegte, auch mit Laien durchsetzte bunte Gruppenlandschaft zumeist engagierter Christinnen und Christen. Die Ersteren saßen auf den Podien. Die Zweiten hörten zu. Und die Dritten, die zivilgesellschaftlich professionalisierten kirchlichen Dienste waren erst gar nicht erschienen. Denn das ist nicht mehr ihre Welt.

3. Was macht den Bedeutungsverlust der ökumenischen Bewegung heute aus?

Meine – schon oft an anderer Stelle vorgebrachte – These ist: Der ökumenischen Bewegung gelingt es immer weniger, theologische Expertise und ekklesiologische Selbstdeutung mit der Weltdeutungsexpertise der Laien zusammen zu halten. Vereinfacht können Sie auch sagen: Zwischen Theologen und Laien stimmt die Chemie nicht. Sie verstehen es nicht, miteinander über die unterschiedlichen Logiken hinweg, denen sie jeweils folgen, umzugehen. Ich würde sogar soweit gehen, zu sagen, dass es kaum noch Kommunikationsräume und Arrangements gibt, in denen sie das tun könnten. Und da, wo es sie noch gibt, gehören sie zu den Adiaphora.

Dem mag widersprechen, was wir auf (sogar ökumenischen) Kirchen- und Katholikentagen erleben. Ich glaube, das tut es nicht. Was sich hier als Laienengagement zeigt, ist inzwischen weithin eingebunden in eine kirchenoffizielle Regie, die sich an die Stelle der früheren Eigendynamik eines von Laien getragenen und bestimmten Engagements gesetzt hat. Auch dass es weltweit (vor allem in Afrika) ein deutliches Wachstum von Laienzentren und akademieähnlichen Einrichtungen gibt, ist kaum ein Gegenindiz. Sie müssen mit sich selbst zurechtkommen. Der Ökumenische Rat hat sich aus dieser Bewegung verabschiedet, sie sich selbst und damit in vielen Fällen der Funktionalisierung durch lokale, unmittelbar kirchliche Interessen überlassen. Der Evangelische Entwicklungsdienst ist gerade dabei, die bisherige Förderung der sechs Regionalen Vereinigungen von Laienzentren in Afrika bis Asien und Lateinamerika auf null zu stellen. Viele Laienbildungsinstitute konzentrieren sich so mehr und mehr auf das Training und die Fortbildung von Theologen und Katecheten vor Ort.

Da, wo es um die schon erwähnte globale Kampagnenfähigkeit der Kirchen geht, haben die professionalisierten Laienorganisationen (besonders im entwicklungspolitischen Bereich) die Regie übernommen. Sie schlossen sich zu einer neuen Organisation mit dem sprechenden Namen ACT-Development zusammen. Zwar wird darin dem ÖRK eine Art Koordinationsfunktion zugestanden. Die wirklichen Entscheidungen aber laufen woanders und das Geld fließt an ihm vorbei.

Die ökumenische Bewegung und ihre organisatorische Gestalt haben vor allem durch den Verlust der professionalisierten Laienexpertise ihre einst zentrale moderierende und stimulierende und als Agendasetting wirkende Rolle verloren. Was „ökumenisch" geschieht, läuft eher mit. Das zeigt sich besonders an der auf eine Weltkonsultation zulaufenden Dekade zur Überwindung von Gewalt. Sie hat zweifellos eine große Fülle von Aktivitäten im Bereich ökumenegesinnten Gruppenengagements mit hoher Laienbeteiligung freigesetzt. Wie aber genau das theo-

logisch und weltverantwortend begrifflich so gefasst werden kann, dass zwischen dem Einsatz gegen familiäre Gewalt und für gerechten Frieden ein ökumenisch-gemeinschaftsbildender Funke sprüht, ist nur schwer auszumachen. Und wie der in den Gewaltproblemen dieser Welt vom Terrorismus bis Afghanistan, vom Sudan bis zum Kongo und im Mittleren Osten Leuchtkraft entwickeln soll, noch viel schwerer.

In dem, was ich hier sage, ist kein kritischer Unterton gegen irgendwen oder irgendwas. Ihm liegt eher die etwas hilflose Frage zugrunde, die sich durch all das zieht: Wie kann die ökumenische Bewegung mit der ungeheuren Komplexität umgehen, die den gegenwärtigen Zustand dieser Welt ausmacht und dabei ihre theologische Deutungskompetenz mit der (professionalisierten und engagierten) weltlichen Expertise des Volkes Gottes (Laos) zusammenhalten?

4. Was ist nötig, damit Ökumene wieder in Bewegung kommt?

Die einfachste Antwort auf diese Frage scheint Komplexitätsreduktion zu sein, Konzentration auf überschaubare, auch auf der Handlungsebene erreichbare, der nachvollziehbaren Gestaltung zugängliche Ausschnitte im undurchdringlichen Dschungel globaler Problemfelder. Und Konzentration auf das, was ökumenisch gesehen zwischen den Kirchen theologisch eindeutig und einmütig be- und verantwortbar erscheint, also auf das, was sie gemeinsam sagen und tun können.

Genau da liegt allerdings das allergrößte Problem. Ökumenische Ekklesiologie geht zwar von einem betonten Einheitsbegriff aus, der alle Konfessionen und Denominationen der Kirche Jesu Christi umfasst, kann dieses Einheitsverständnis aber nicht leben, weil die jeweiligen behaupteten Dogmen und gewachsenen Glaubenskulturen das nicht oder noch nicht zulassen. Wenn das so ist und es sich in den letzten 20 Jahren sogar noch verstärkt hat, ist zwar die Frage der Einheit der Kirche Jesu Christi nicht aus der Welt. Da, wo sie jedoch in praktischen Handlungsfeldern mit der Voraussetzung verbunden wird, dass gemeinsame Weltverantwortung sich erst da begründet, wo sie ekklesiologisch auf der sichtbaren Einheit der Kirchen ruht, ist diese Hürde unüberwindbar. Weil ihnen die Lösung dieser Frage theologisch überhaupt nicht zugänglich ist, sind die Laien aus einem solchen ökumenisch-ekklesiologischen Diskurs komplett ausgeschlossen. Es ist ihnen auch nicht vermittelbar, dass durch die Pluralität ekklesiologischer Profile gemeinsames Handeln nicht möglich sein soll. Denn in ihren „weltlichen" professionellen Kontexten sind sie genau zu diesem Handeln gezwungen.

Wer die Ökumene der Laien an der Ökumene der Theologen wirklich beteiligen will, muss seinen ekklesiologischen Anspruch nach sichtbarer Einheit soweit öffnen, dass nicht nur eine gemeinsame Sprach-, sondern auch Handlungsebene gefunden werden kann. Das ist eine ziemliche Zumutung an die ökumenischen Gremien, wie sie nun sind. Darunter ist eine Beteiligung von Laien am ökumenischen Diskurs aber nicht zu haben. Die „Laien" brächten für ihn genau jene Expertise mit, die Felder und Optionen für *wirksames* gemeinsames Handeln über-

haupt erst entdecken und gestalten lässt. Manche ökumenische Diskussion und Operation würde dadurch an Bodenhaftung gewinnen. Das ist keine Komplexitätsreduktion, kann der Konzentration in der Bearbeitung der Weltprobleme aber sehr wohl auf die Beine helfen. Ich bin mir ziemlich sicher, dass darunter die Qualität der ökumenischen Diskussion – auch der theologischen – ganz gewiss nicht leidet. Und die der Entscheidungsfindung für ökumenisches Handeln schon gar nicht. 50 % Laienanteil in ökumenischen Gremien wäre ideal.

Solche weltliche Expertise für ökumenische Gremien und die ökumenische Bewegung überhaupt lässt sich durchaus gewinnen. Wenn sie sich allerdings erst durch die Feinheiten ökumenisch gerichteter und konfessionalistisch geprägter Ekklesiologien hindurchkämpfen muss, wird dies wohl kaum gelingen. Was man den Laien nicht ersparen kann, ist die theologische Fundierung ihrer Weltdeutungskompetenz. Und den Theologen nicht, ihren exklusiven Sprachschatz der Realitätsprüfung zu unterziehen.

Das beste, was der Ökumene – im Hinblick auf den Frühling – passieren könnte, ist das Aufknospen einer Laientheologie. So etwas hat es kirchenhistorisch schon gegeben. Hoch professionell, geistlich und weltlich differenziert aufgestellt – wie wir sind – ist das zwar schwer, aber nicht unmöglich. Ich jedenfalls hätte nichts dagegen, wenn Theologie, Ekklesiologie und Weltverantwortung eine Sprachebene fänden, auf der sich produktiv streiten lässt, auf der sich Laien und Theologen konvivent an *einen* Tisch setzten – wenn sie gelassen werden – und sich die Ökumene im Auseinandersetzen über ihren Weg in Bewegung setzt. Dazu hätte sie allen Grund, damit ein neuer Frühling kommt.

Fritz Erich Anhelm

(Dr. Fritz Erich Anhelm war bis 2010 Direktor der Evangelischen Akademie Loccum und Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.)

„Unser tägliches Brot gib uns heute"

Rückblick auf die Elfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB)

„Unser tägliches Brot gib uns heute." Unter diesem Wort tagte die Elfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) vom 20. bis zum 27. Juli 2010 in Stuttgart. Mit großer Empathie für die kulturelle Diversität wie auch mit beeindruckender Gastfreundlichkeit wurden die 349 Delegierten aus den 145 Mitgliedskirchen des LWB von der gastgebenden Evangelischen Landeskirche in Württemberg empfangen und betreut. Ein durch das Deutsche Nationalkomitee des LWB aufgestelltes Besuchsprogramm, das im Vorfeld der Vollversammlung zu den Lutherstätten in Wittenberg führte und einen Einblick in die Arbeit der LWB-Mitgliedskirchen in Deutschland gewährte, hinterließ bei den Teilnehmern und Teilnehmerinnen dieser Vollversammlung einen bleibenden positiven Eindruck.

Es war die erste Vollversammlung in der Geschichte des LWB, die sich unter ein Wort des Gebets gestellt hat. Diese Tatsache hat den Verlauf der Vollversammlung deutlich geprägt. Die vierte Bitte des Vaterunsers hat sich als Ansporn und Quelle der Inspiration erwiesen, um sich dem Hunger in der Welt in seinen verschiedenen Ausprägungen zu stellen und ihn als Herausforderung anzunehmen. Die darin zum Ausdruck kommende Zugewandtheit zur Welt und ihren Nöten, die mit dem starken inkarnatorischen Ansatz der lutherischen Theologie in wesentlicher Verbindung steht, prägt weiterhin die Identität des LWB. Dieses starke diakonische Profil des LWB ist heute vor gewaltige Herausforderungen gestellt, wozu besonders der Klimawandel gehört. Die Vollversammlung hat dem LWB und seinen Mitgliedskirchen die Aufgabe gestellt, diese Herausforderung anzunehmen, auch in ihren theologischen und geistigen Implikationen.

Die morgendlichen Gottesdienste, die jeweils von einer der sieben Regionen des LWB mitgestaltet wurden, haben sich schnell zur integrierenden Mitte der Vollversammlung entwickelt. Im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes und in der Feier des Abendmahls kamen die Delegierten, Gäste, Beobachterinnen und Beobachter täglich zusammen und empfingen wichtige Impulse für Gruppengespräche und Plenardiskussionen. Die äußerst kreative Gestaltung der Gottesdienste, die hinreißenden, freudigen Gesänge aus aller Welt und die zu Tage tretenden kulturellen und theologischen Akzente führten zu intensiven Gesprächen über Spiritualität und ihre Formen sowie über Grundlagen und Eckpunkte für ein theologisches und liturgisches Profil der lutherischen Gemeinschaft.

Seit der Zehnten Vollversammlung des LWB in Winnipeg (2003) beschäftigt sich der LWB mit dem Thema „Familie, Ehe und Sexualität". Unter diesem Titel wurde auf der Ratstagung des LWB in Lund 2007 ein Dokument angenommen, das biblisch-theologische Ansatzpunkte und methodologische Hilfeleistungen bietet, um auf Gemeinde- und Kirchenebene, aber auch innerhalb des LWB einen Verstän-

digungsprozess zu diesem Themenkomplex zu ermöglichen. Kontrovers ist dabei das Thema der Homosexualität und darin besonders das der gleichgeschlechtlichen Partnerschaften (oder Ehen, wie es bereits in Schweden gesetzlich festgelegt wurde). Die Diskussion über die Zulassung homosexueller Personen zur Ordination hat in der Zwischenzeit an Brisanz zugenommen.

Das Dokument „Familie, Ehe und Sexualität" wurde vom LWB mit der Bitte an die Kirchen weitergeleitet, einen respektvollen Dialog über diese Themen zu führen. Zugleich wurde ein Zeitraum von fünf Jahren abgesteckt, innerhalb dessen dieses Gespräch stattfinden sollte (2012). Die Vollversammlung lag somit mitten in diesem Gesprächsprozess. Allerdings machten die regionalen Vorversammlungen deutlich, dass sowohl die unterschiedlichen Entwicklungen als auch der nur ansatzweise erfolgte Dialog in den meisten Mitgliedskirchen es nicht als ratsam erscheinen ließen, das Gespräch auf der Vollversammlung aufzunehmen. Das Thema wurde somit bewusst ausgeklammert.

Es ist deutlich, dass damit der Erwartungsdruck im Blick auf das Jahr 2012 enorm gestiegen ist. Darum ist es dringlich, einen Klärungsprozess einzuleiten zu der Frage, was im Jahr 2012 überhaupt geschehen soll und kann.

Zugleich ist aber auch zu betonen, dass die Disziplin, mit der an einem in Lund beschlossenen Prozess festgehalten wurde, und die Bereitschaft, die gegenwärtig erlebten Spannungen auszuhalten, ein bedeutender Beleg für die Reife der Beziehungen der LWB-Mitgliedskirchen untereinander und somit für ihre communio ist.

Bereits während der Planung der Vollversammlung stand fest: Es sollte die bislang „ökumenischste" Vollversammlung des LWB werden. Dieser Anspruch hat sich in mehrfacher Hinsicht bewahrheitet: Noch nie zuvor waren so viele ökumenische Beobachter auf einer LWB-Vollversammlung anwesend. Neben den starken Delegationen herkömmlicher Partner waren auch neue Gesichter zu sehen, darunter auch ein Vertreter der Pfingstkirchen. Er brachte deren Hoffnung zum Ausdruck, dass der beginnende theologische Dialog mit ihnen in Zukunft fortgesetzt wird.

Damit setzte die Anwesenheit der ökumenischen Gäste auch inhaltliche Akzente und beeinflusste die Reflexionen der Vollversammlung. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Rev. Dr. Olav Fykse Tveit, rief den LWB auf, sein Engagement für eine sich verändernde ökumenische Bewegung beizubehalten und sogar zu vertiefen. Der Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams, beschenkte die Vollversammlung mit seiner Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers und mit seiner Rede vom „homo eucharisticus" als der distinktiven Weise, in der Christen das Brot des Lebens empfangen.

Schließlich wurde auf der Vollversammlung ein ökumenischer Beschluss gefasst, der für viele zum bewegendsten und intensivsten Moment in Stuttgart wurde:

> „Im Vertrauen auf Gott, der in Jesus Christus die Welt mit sich versöhnte, bitten wir deshalb Gott und unsere mennonitischen Schwestern und Brüder um Vergebung für das Leiden, das unsere Vorfahren im 16. Jahrhundert den Täufern zugefügt haben, für das Vergessen oder Ignorieren dieser Verfolgung in den folgenden Jahrhunderten und

für alle unzutreffenden, irreführenden und verletzenden Darstellungen der Täufer und Mennoniten, die lutherische AutorenInnen bis heute in wissenschaftlicher oder nichtwissenschaftlicher Form verbreitet haben".

Die Bedeutung dieses Beschlusses reicht weit über seine unmittelbare und durchaus nicht zu unterschätzende Wirkung hinaus. Er kommuniziert den Willen, sich nicht auf Selbstrechtfertigung zu versteifen, sondern stattdessen auf die rechtfertigende, vergebende Gnade Gottes zu vertrauen, und drückt somit die Quintessenz reformatorischer Theologie aus. Dann aber weist dieser Beschluss auch auf eine neue Reife der lutherischen Gemeinschaft hin, denn der LWB und seine Vollversammlung haben als handelndes Subjekt der Mitgliedskirchen agiert. Schließlich hat diese Beschlussfassung neue ökumenische Prozesse eröffnet, so zum Beispiel einen „Trialog" mit dem mennonitischen Partner und mit der Römisch-katholischen Kirche zum Thema der Taufe; ein Thema, bei dem weiterhin Gesprächsbedarf besteht.

Auch bei Menschen, die der Kirche eher fern stehen, ist das deutliche Signal des LWB gegen den Gebrauch staatlicher Gewalt zur Durchsetzung religiöser Überzeugungen mit Beachtung aufgenommen worden.

Die Elfte Vollversammlung des LWB bot eine sehr gute Gelegenheit, die weltweite Gemeinschaft lutherischer Kirchen erlebbar und sichtbar zu machen. Neben den verfassungsmäßigen Geschäften, die eine Vollversammlung abwickeln muss, liegt in der Begegnung und im Austausch die herausragende Bedeutung einer globalen Veranstaltung wie dieser. Sie stellt einen wertvollen Raum her, um Beziehungen zu knüpfen und sich anderen Horizonten auszusetzen. Etwas von der Universalität des Leibes Christi wird damit, wenn auch nur bruchstückhaft, sichtbar.

Nicht allein wegen der kontroversen Themen, sondern weitaus grundsätzlicher wird dabei der LWB vor die Frage gestellt, wie sein gemeinsames theologisches Bekenntnis heute zum Ausdruck gebracht werden kann. Dabei ist nicht allein an theologische Formulierungen gedacht. Bereits eingangs wurde der Zusammenhang des diakonischen Profils des LWB mit seiner konfessionellen Identität betont. Aber natürlich geht es auch darum, wie der Grundsatz der Rechtfertigung allein aus Glauben, aber auch die dialektischen Begriffe „simul iustus et peccator" oder das Verständnis der aus der Rechtfertigung gewonnenen Freiheit, um nur einige Beispiele zu nennen, heute verstanden und kommuniziert werden können.

Der gegenwärtige Entwicklungsstand lutherischer Kirchen weltweit macht deutlich, dass diese Aufgabe nur von einem Ansatz bewältigt werden kann, der den „polyzentrischen" Charakter der lutherischen Gemeinschaft berücksichtigt. Die lutherische Reformation ist mittlerweile zu einer Weltbürgerin geworden. Lutherische Kirchen haben in den unterschiedlichsten Umfeldern Fuß gefasst und haben eindrückliche Inkulturationsprozesse durchlaufen. Diese Entwicklungen, aber auch der Ursprung der nunmehr weltweit präsenten lutherischen Kirchen führen zu unterschiedlichen Ausprägungen im theologischen Diskurs und in der Praxis der Kirchen. Was es heißt, lutherische Kirche in Gottes Mission zu sein, wird somit nicht unipolar oder zentral definiert, sondern muss im transkontextuellen Gespräch

entwickelt werden und sollte sich somit auch für gegenseitige Transformation öffnen. Diese herausfordernde Aufgabe des transkontextuellen Dialogs bietet enorme Chancen für die Stärkung und Weiterentwicklung der Kirchen weltweit, aber auch für die weitere Reifung der communio im LWB.

Die Vollversammlung endete mit einem „Auf Wiedersehen 2017". Durchaus eine interessante Perspektive, fällt doch der fünfhundertste Jahrestag der Reformation in dieses Jahr!

Es ist selbstverständlich, dass der LWB im Hinblick auf dieses Jubiläum planen und agieren wird. Das Jahr 2017 bietet sich als eine bedeutende Perspektive an, aus der heraus die inhaltliche Arbeit des LWB entwickelt werden kann. Transkontextueller Dialog über lutherische Kirche in der Welt, bezogen auf das Jahr 2017, ist ohne Zweifel eine interessante Perspektive! Noch interessanter wird diese Perspektive, wenn sie in ökumenischer Offenheit verfolgt wird. Die Reformation ist nicht Exklusivbesitz lutherischer Kirchen. Die Begehung dieses wichtigen Jubiläums soll auch nicht einer selbstgefälligen Abschottung Vorschub leisten. Vielmehr soll nachgezeichnet werden, was die Reformation und die heute auf dem Boden der Reformation stehenden Kirchen weltweit in den theologischen Diskurs und in die Praxis der einen, heiligen und apostolischen Kirche einbringen.

Martin Junge

(Pfarrer Martin Junge ist im Oktober 2009 vom Rat des Lutherischen Weltbundes zum Generalsekretär gewählt worden und hat am 1. November 2010 sein Amt angetreten.)

Botschaft

der Elften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB)

„Gib, Gott, gib, heute und jetzt, heute und jetzt unser Brot" – tausend Menschen stimmten gemeinsam das Lied der Elften LWB-Vollversammlung in Stuttgart an. Hier ist unsere Botschaft.

1. UNSER TÄGLICHES BROT **GIB** UNS HEUTE

(1) In einer Zeit, die von „an sich reißen und behalten" geprägt ist, werden wir uns erneut bewusst, dass wahre Menschlichkeit bedeutet, zu empfangen und zu teilen. „Lasst uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt. Wenn jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasst seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht? Und dies Gebot haben wir von ihm, dass, wer Gott liebt, dass der auch seinen Bruder liebe." (1. Joh 4, 19–21)

Die ganze Schöpfung ist ein Geschenk und nicht Ergebnis unseres Tuns. Schon am Anfang unseres Lebens empfangen wir Atem, Nahrung, ja das Leben selbst.

Als ChristInnen bekennen und bekräftigen wir unsere Abhängigkeit von Gottes Gnade. Gott erhält uns, gibt uns Talente, Intelligenz, Einfallsreichtum. Durch Christus schenkt Gott uns Erlösung, macht er uns frei. Genau wie wir von Gott abhängig sind, sind wir von anderen und andere von uns abhängig. Jesus selbst ging mit gutem Beispiel voran – er gab nicht nur reichlich, sondern empfing auch Liebe und Zuwendung als er von einer namenlosen Frau gesalbt wird (Mk 14,3–9).

Verpflichtungen und Maßnahmen

(2) In dem Wissen, dass sowohl der/die Gebende als auch der/die Empfangende durch den Akt des Teilens tief greifend verändert werden kann, verpflichten wir uns, das Bewusstsein für das Empfangen und den Segen des Gebens zu fördern, indem

- wir vor den Mahlzeiten ein Tischgebet sprechen um zu bezeugen, dass wir von Gottes Gnade und Gaben abhängig sind.
- unseren Mitmenschen dankbar sind, für das, was wir von ihnen empfangen.
- wir das Evangelium der Gnade mit den Menschen in unserem Umfeld teilen und das, was wir empfangen haben, reichlich weitergeben.
- wir nicht nur unsere materiellen Güter, sondern auch unser Wissen und Knowhow mit anderen teilen.
- wir die Umwelt, die uns nicht gehört, achten, so dass zukünftige Generationen die Früchte der Schöpfung genießen und ein gesundes Leben führen können.

2. UNSER TÄGLICHES BROT GIB **UNS** HEUTE

(3) Wir bilden eine Gemeinschaft mit anderen LutheranerInnen und allen ChristInnen und darüber hinaus mit Angehörigen aller Religionen und Menschen ohne Religion. Durch Christus kann jeder und jede von uns direkt in Beziehung mit Gott treten, aber als Kinder Gottes sind wir untereinander verbunden. Da wir von einander abhängig sind, müssen wir alles tun, um auch über sprachliche und andere Grenzen hinweg miteinander zu kommunizieren.

(4) Wir bekennen, dass wir Zerbrochenheit auf allen Ebenen erleben: in unserer lutherischen und christlichen Welt, zwischen unterschiedlichen Glaubenstraditionen, zwischen der Menschheit und der übrigen Schöpfung. Als LutheranerInnen bezeugen wir aber, dass Versöhnung in Christus möglich ist. Dies wurde auf dieser Vollversammlung durch den tiefen Ausdruck von Buße und Vergebung zwischen LutheranerInnen und MennonitInnen bezeugt.

(5) Als Mitglieder des LWB bekennen wir uns fest zu unserem Glauben und zu unserem Erbe. Trotz der zwischen uns bestehenden Unterschiede, ermutigen wir uns gegenseitig, den Erzählungen und Sichtweisen der anderen betend zuzuhören und streben nach Weisheit, theologischer Erkenntnis und faktischem Wissen, um unsere Diskussionen zu erhellen und unser Lernen als Gemeinschaft zu vertiefen.

(6) Obwohl wir uns nach Einvernehmen sehnen, wissen wir, dass die Grundlage unserer Gemeinschaft nicht übereinstimmende Meinungen sind, sondern ein gemeinsamer Glaube.

(7) Jesus hat uns gezeigt, dass jeder Mensch – Frau, Mann und Kind – vor Gott gleichermaßen kostbar und wichtig ist. Als Gemeinschaft, die an ihrer Vielfalt Freude hat und diese ebenbürtige Menschlichkeit anerkennt,

- bekennen wir, dass unsere eigene Politik der Geschlechtergerechtigkeit nur teilweise umgesetzt wird. Wir müssen uns weiter Gedanken machen und sie weiterreichender umsetzen. Wir glauben, dass die Kirche nur eine legitime und glaubwürdige Stimme für Geschlechtergerechtigkeit in der Gesellschaft sein kann, wenn sie diese zuerst auch innerhalb der eigenen Strukturen und Praktiken umgesetzt hat. Kirchen sollten ihrer Zeit voraus sein, wenn es darum geht, Frauen und Männern die Möglichkeit zu geben, ihre gottgegebenen Gaben voll zu entwickeln und zu nutzen. Die Verwirklichung von Geschlechtergerechtigkeit verändert sowohl die Rolle des Mannes als die der Frau und bewertet sie neu. Eine neue Rollenverteilung in den Kirchen kann zu einer neuen Rollenverteilung in der Gesellschaft führen.
- unterstreichen wir die Bedeutung der Einbeziehung von Menschen mit Behinderungen in Kirche und Gesellschaft.
- wenden wir uns gegen alle Formen des Menschenhandels und der Vermarktung des menschlichen Körpers.
- betonen wir, dass Kinder unterschiedliche Bedürfnisse haben: einige leiden unter physischem Hunger und Missbrauch, andere unter spirituellem Hunger und Vernachlässigung. Wieder andere werden Opfer von Menschenhandel oder

werden gezwungen, als Kindersoldaten zu arbeiten. Viele Gesellschaften erkennen die Bedürfnisse und Rechte von Kindern nicht voll und ganz an. Wenn wir die Rechte, die Bedürfnisse und das Wohl der Kinder in den Mittelpunkt stellen (Mk 9,36), haben wir eine Zukunft, die sehr viel besser ist, als wir es uns heute vorstellen können.

- lehnen wir die Unterdrückung und Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer Volkszugehörigkeit, ihrer Nationalität oder ihrer Zugehörigkeit zu einer Kaste ab und bringen unsere Unterstützung für die Dalit-Gemeinschaften in ihrer Hoffnung auf und ihrem Streben nach einem neuen Morgen zum Ausdruck.

Verpflichtungen und Maßnahmen

- Wir fordern, dass die Gender-Thematik in das Theologiestudium aufgenommen wird.
- Wir fordern alle Kirchen auf, sich neu zur Geschlechter- und Generationengerechtigkeit und zu Inklusivität zu bekennen. Es ist nicht genug, dies als Pflichtübung zu verstehen.
- Wir fordern den LWB und alle Mitgliedskirchen auf, den Austausch zu erleichtern, um positive Begegnungen mit ordinierten Frauen und Laiinnen in Führungspositionen in größerem Maße zu ermöglichen.
- Wir verweisen auf die Resolution zum Thema Menschenhandel und andere relevante Maßnahmen, zu denen diese Vollversammlung aufruft.
- Wir bekräftigen die Botschaft der Vorbereitenden Konsultation der Jugend zum Thema sexuelle Aufklärung.
- Wir fordern den LWB und alle Mitgliedskirchen auf, die Rechte und das Wohl von Kindern in Theologie und Praxis in Zukunft zu einer Priorität zu machen.
- Wir verpflichten uns, den Dialog mit den MennonitInnen und dem LWB und seinen Mitgliedskirchen fortzusetzen.

3. UNSER TÄGLICHES BROT GIB UNS **HEUTE**

(8) „Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet darauf, dass die Kinder Gottes offenbar werden" (Röm 8,19). Wenn Menschen durch das Evangelium verwandelt werden, seufzt die Schöpfung vor Erleichterung und Gemeinschaften können gedeihen. Dort, wo das Evangelium Wurzeln schlägt, zieht die Schöpfung Nutzen daraus.

(9) Wir haben verschiedene Themen aufgezeigt, die heute von brennender Relevanz sind, wie sie es auch schon gestern und in der weiteren Vergangenheit waren:

- Ernährungsgerechtigkeit: Wir sind uns bewusst, dass angemessenes und nahrhaftes Essen lebenswichtig ist und sehen voller Erschütterung, dass auf der einen Seite große Teile der Weltbevölkerung Armut und Hunger leiden und auf der anderen 40 Prozent aller Nahrungsmittel nicht gegessen, sondern wegge-

worfen werden. Dies stellt eine Verleugnung der Tatsache dar, dass Nahrungsmittel kostbar sind. Die Antwort lautet nicht, leere Teller mit billiger Wohltätigkeit zu füllen, sondern vielmehr mit dem teuren Streben nach Gerechtigkeit um dieser und künftiger Generationen willen. Die direkte Unterstützung von Hungernden und Marginalisierten muss mit Entwicklungsarbeit und Bildung kombiniert werden. Unsere Arbeit muss Menschen ermächtigen, für ihre eigenen Rechte und ein Leben in Würde zu kämpfen.

- Klimawandel: Wir sind uns bewusst, dass das Fenster der Möglichkeit für eine Reduzierung der Treibhausgase kleiner wird. Wir erkennen, dass diejenigen, die am meisten Verantwortung tragen, sich häufig am wenigsten betroffen fühlen. Eine der Folgen dieser globalen Krise für einige indigene Völker ist das Risiko, das Land und die Kultur ihrer Vorfahren zu verlieren.
- HIV und AIDS: Wir erkennen an, dass der Leib Christi infiziert und betroffen ist; die Kirche ist sowohl Teil des Problems als auch Teil der Lösung. Das Schweigen und die Empfehlungen schlecht beratener Kirchen haben zur anhaltenden Ausbreitung der Pandemie beigetragen. Gleichzeitig kommt den Kirchen entscheidende Bedeutung in der Informations- und Aufklärungsarbeit zu, die zu effektiver Prävention führt.
- Wir verstehen, dass Migration und damit zusammenhängende Fragen in der heutigen Welt zu einer immer größeren Herausforderung für den sozialen Zusammenhalt und politische Systeme werden.

(10) Wir erkennen die umfangreiche Arbeit an, die in einigen dieser Bereiche geleistet worden ist und erwarten eine Zeit, in der wir nicht mehr jeden Tag über solche Probleme sprechen müssen.

Verpflichtungen und Maßnahmen

- Ernährungsgerechtigkeit: Wir verweisen auf die Resolutionen und Beschlussfassungen dieser Vollversammlung.
  - Da wir erst beginnen, die Ausmaße dieses Problems zu verstehen, sollte unsere oberste Priorität sein, uns selbst über die Dynamiken der Nahrungsmittelproduktion und -verteilung in der globalisierten Welt zu informieren.
  - Wir fordern die Mitgliedskirchen auf, sich aktiv an diakonischer Arbeit mit denen, die unter Ernährungsungerechtigkeit leiden, zu engagieren und die Arbeit der LWB-Abteilung für Weltdienst zu unterstützen.
- Klimawandel: Wir verweisen auf die Resolutionen und Beschlussfassungen dieser Vollversammlung.
- HIV und AIDS: Die Infektionsrate liegt weiterhin über der steigenden Zugangsrate zu Behandlung. Daher sind folgende Beschlussfassungen von größter Bedeutung.
- Die Kirchen sind aufgefordert, das Bewusstsein für die Krankheit aufrechtzuerhalten, gegen Stigmatisierung und Marginalisierung zu kämpfen und die Inte-

gration von HIV-positiven Menschen in Kirche und Gesellschaft zu gewährleisten.

- Der Vorbeugung, der Behandlung und der Betreuung müssen gleiche Priorität eingeräumt werden. Wir rufen alle Kirchen auf, zu überlegen, wie sie mit Blick auf die Prävention der HIV-Übertragung in ihren spezifischen Kontexten am besten tätig werden können.
- Das politische Engagement für die Verwirklichung des universalen Zugangs zur Behandlung nimmt ab. Wir rufen alle Regierungen auf, ihre diesbezüglichen Versprechungen zu erfüllen. Dies wird es HIV-positiven Menschen ermöglichen, ein erfülltes und produktives Leben zum Wohl der Gesellschaft zu leben.
- Die Kirchen sind aufgerufen, ihre Verpflichtungen, MigrantInnen, die ihre Heimat aus politischen, wirtschaftlichen oder klimatischen Gründen verlassen, aufzunehmen.

4. UNSER **TÄGLICHES** BROT GIB UNS HEUTE

(11) Die Welt, in der wir leben, ist Gottes andauernde Schöpfungsarbeit, deren Teil wir sind. Um zu leben, sind wir auf grundlegende Gaben, die wir selbst nicht herstellen können – wie zum Beispiel die Atmosphäre, fruchtbaren Boden und sauberes Wasser – angewiesen. Wir sind kreative Geschöpfe und fähig, Fertigkeiten und Technologien zu entwickeln, um unser Leben zu verbessern oder es in Gefahr zu bringen.

(12) Jesus sagt, „Ich bin gekommen, damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen" (Joh 10,10). Als ChristInnen sind wir aufgerufen, gute HaushalterInnen der Schöpfung Gottes zu sein und die Gaben gerecht zu teilen. Wir aber verschmutzen Gottes Schöpfung, nutzen sie aus und zerstören sie und verringern dadurch die Artenvielfalt und bewirken, dass sich die Versorgung mit dem zum Leben Notwendigsten verschlechtert.

(13) Wir sind uns des Fehlens ökologischer, sozialer und wirtschaftlicher Nachhaltigkeit bei vielen unserer derzeitigen Lebensmuster und -praktiken in unserem globalen Dorf überaus bewusst. Unser heutiger Kontext versäumt, ein Gleichgewicht zwischen diesen drei Säulen der Nachhaltigkeit herzustellen. Die anhaltende Finanz- und Wirtschaftskrise verdeutlicht die Bedenken bezüglich der unkontrollierten Anhäufung von Reichtum einiger Weniger auf Kosten Vieler.

(14) Illegitime Schulden, die durch skrupellose KreditgeberInnen und KreditnehmerInnen entstanden sind, haben Länder in ernste Finanzkrisen gestürzt, die einer der Hauptgründe für die Not der betroffenen Gesellschaften sind.

(15) Habgier ist eine Sünde, die zu den aktuellen nicht-nachhaltigen Praktiken und Systemen beiträgt und daher angegangen werden muss. Sie verstärkt die Ungerechtigkeiten zwischen Reich und Arm, zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern und -gemeinschaften. Als ChristInnen und Kirchen tun wir Buße für unsere Beteiligung an dieser an Habgier orientierten Kultur.

Verpflichtungen und Maßnahmen

(16) Durch unsere Buße und die uns von Gott versprochene Vergebung, sowie durch unsere tägliche Wiedergeburt in unserer Taufe, sind wir gestärkt, für Erneuerung und die Wiedergeburt der Schöpfung zu arbeiten. Wir verpflichten uns daher, Alternativen zu den vorherrschenden Wirtschaftssystemen zu fördern, so dass Gottes Gaben nachhaltiger und gerechter verteilt werden können. In Übereinstimmung mit den Resolutionen der LWB-Vollversammlung, rufen wir den LWB und alle Mitgliedskirchen auf, konkreten Vorschlägen Aufmerksamkeit zu schenken. Hier einige Beispiele:

- einheitliche Politik und Praktiken für ethische Investitionen
- eine Einkaufspolitik, die ökologisch und sozial verantwortlich ist
- CO_2-neutrales Eventmanagement
- umweltverträgliche Verkehrsmittel
- nachhaltige Praktiken bei Besitz und Nutzung von Land und Gebäuden
- gute und transparente Leitungsstrukturen
- nachhaltige Managementpraktiken

(17) Des Weiteren rufen wir den LWB und seine Mitgliedskirchen auf,

- sich für den Erlass illegitimer Schulden einzusetzen
- nachhaltige Entwicklung zu fördern
- das Bewusstsein für Umweltfragen zu schärfen

(18) Wir erwarten eine Zukunft, in der wir alle das tägliche Brot teilen.

5. UNSER TÄGLICHES **BROT** GIB UNS HEUTE

(19) Unser tägliches Brot gib uns heute. „Was heißt denn tägliches Brot? ... Alles was zur Leibesnahrung und Notdurft (d. Notwendigen) gehört, wie Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und treue Oberherren, gut Regiment (Regierung), gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen." (Martin Luther, Kleiner Katechismus)

(20) Das Sakrament des Teilens von Brot und Wein verpflichtet uns, für das tägliche Brot unserer Gesellschaften zu sorgen (1. Korinther 11,17–34). Als Gemeinschaft von kleinen und großen Kirchen, erkennen wir an, dass wir unsere Pflicht, die Welt körperlich und spirituell zu nähren, auf unterschiedliche Weise erfüllen; zum Beispiel durch das Predigen des Evangeliums, Bildung und Kapazitätsaufbau, soziale und politische Diakonie, Anwaltschaftsarbeit und effektive Kommunikation.

(21) In einer zunehmend multikulturellen Welt wird das Bedürfnis nach Dialog und Zusammenarbeit (Diapraxis) jeden Tag größer. Die Erfolge ökumenischer und interreligiöser Dialoge sowie der Diapraxis beruhen auf unserer Kenntnis von und dem Eintauchen in unsere eigene Tradition. In unserem Glauben tief verwurzelt zu

sein, ermöglicht es uns, anderen gegenüber offen, empfänglich und gastfreundlich zu sein.

(22) Wir erkennen an, dass der Dialog und die Diapraxis zwischen Menschen verschiedener Glaubenstraditionen äußerst wichtig für die Klimakrise und die Fragen der Nachhaltigkeit sind und Anstoß geben können für mehr Verständnis untereinander. Dies drückt sich in gemeinsamer Anwaltschaftsarbeit und gemeinsamem Handeln aus.

(23) Wir erwarten vom LWB und seinen Mitgliedskirchen, sich hörbar und prophetisch für diese Themen einzusetzen.

(24) Mit dieser Botschaft und im Vertrauen auf den dreieinigen Gott verkünden wir:

Da wir mit steigenden Meeresspiegeln, Hunger und Vertreibung konfrontiert sind, leidet Gott mit uns.
Da wir das Leiden und die Wunden von Gottes Schöpfung beklagen, weint Gott mit uns.
Da wir für Gerechtigkeit kämpfen, kämpft Gott mit uns.
Da wir auf Klimaungerechtigkeit aufmerksam machen und sie infrage stellen, befähigt Gott uns.[1]

Da wir durch die Spaltungen innerhalb und zwischen unseren Kirchen besorgt sind, fordert Gott uns auf, zu werden, was wir in unserer Taufe schon sind.
Da wir, im Lichte des Evangeliums, die erneuernde Kraft der Vielfalt und Spannungen entdecken, regt uns Gott zu Buße, Versöhnung und Erneuerung an.
Da wir es wagen, uns den Herausforderungen des Gebens und Empfangens, des Teilens zu stellen, schafft Gott sein Volk in einer neuen Menschlichkeit.

Stuttgart, 28. Juli 2010

[1] Englischer Originaltext aus: „God, Creation and Climate Change", 129.

ERKLÄRUNG

Beschlussfassung zum lutherischen Erbe der Verfolgung der „Täufer"

Wenn Lutheranerinnen und Lutheraner sich heute mit der Geschichte der Beziehungen zwischen Lutheranern und Mennoniten im 16. Jahrhundert und danach beschäftigen, wie sie im Bericht der Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission dargestellt wird, empfinden sie tiefes Bedauern und Schmerz über die Verfolgung der Täufer durch lutherische Obrigkeiten und besonders darüber, dass lutherische Reformatoren diese Verfolgung theologisch unterstützt haben. Deshalb will der Rat des Lutherischen Weltbunds im Namen der weltweiten lutherischen Familie öffentlich sein tiefes Bedauern und seine Betrübnis darüber zum Ausdruck bringen.

Im Vertrauen auf Gott, der in Jesus Christus die Welt mit sich versöhnte, bitten wir deshalb Gott und unsere mennonitischen Schwestern und Brüder um Vergebung für das Leiden, das unsere Vorfahren im 16. Jahrhundert den Täufern zugefügt haben, für das Vergessen oder Ignorieren dieser Verfolgung in den folgenden Jahrhunderten und für alle unzutreffenden, irreführenden und verletzenden Darstellungen der Täufer und Mennoniten, die lutherische AutorenInnen bis heute in wissenschaftlicher oder nichtwissenschaftlicher Form verbreitet haben.

Wir bitten Gott, dass er unseren Gemeinschaften Heilung der Erinnerungen und Versöhnung schenken möge.

Wir verpflichten uns,

die lutherischen Bekenntnisschriften im Licht der gemeinsam beschriebenen Geschichte von Lutheranern und Mennoniten zu interpretieren;

dafür Sorge zu tragen, dass diese Entscheidung des Lutherischen Weltbunds Einfluss darauf hat, wie die lutherischen Bekenntnisse an den Hochschulen und in anderen Bereichen des kirchlichen Unterrichts gelehrt werden;

die Untersuchung von bisher ungelösten Fragen zwischen unseren beiden Traditionen im Geist wechselseitiger Offenheit und Lernbereitschaft fortzuführen, vor allem was die Taufe und das Verhältnis von Christen und Kirche zum Staat betrifft;

den gegenwärtigen Konsens, der in den Erfahrungen unserer Kirchen über Jahrhunderte gewonnen worden ist, zu bekräftigen, dass der Gebrauch der Staatsgewalt zum Ausschließen oder Aufzwingen bestimmter religiöser Überzeugungen zu verwerfen ist; uns dafür einzusetzen, dass Religions- und Gewissensfreiheit in den politischen Ordnungen und in den Gesellschaften gewahrt und aufrechterhalten werden;

unsere Kirchen und vor allem die Ortsgemeinden anzuspornen, Wege zu suchen, um die Beziehungen zu mennonitischen Gemeinden fortzuführen und zu vertiefen durch gemeinsame Gottesdienste und Bibelstudien, durch gemeinsames humanitäres Engagement und durch gemeinsame Arbeit für den Frieden.

Elfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 22. Juli 2010

Antwort der Mennonitischen Weltkonferenz auf die Beschlussfassung des Lutherischen Weltbundes zum Erbe der Verfolgung von TäuferInnen durch LutheranerInnen

Vorgetragen von Präsident Danisa Ndlovu (Simbabwe)

Martin Luther und die TäuferInnen nannten diese Praxis der frühen ChristInnen die „Regel Christi": Im Matthäus-Evangelium, Kapitel 18 finden wir eine der nur zwei Stellen im Neuen Testament, in denen Jesus das Wort „Ekklesia" – „Kirche" – verwendet. In beiden Fällen geht es um das Thema „Binden und Lösen". In unserem Fall im Matthäus-Evangelium geht es genauer darum, dass Jesus lehrt, zu vergeben und gleichzeitig die Gemeinschaft unter den Jüngern wiederherzustellen.

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

Da trat Petrus zu ihm und fragte: Herr, wie oft muss ich denn meinem Bruder, der an mir sündigt, vergeben? Genügt es siebenmal? Jesus sprach zu ihm: Ich sage dir: nicht siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal. (Mt 18,18–22)

Zusammen erfüllen wir – LutheranerInnen und täuferische MennonitInnen – hier und heute die „Regel Christi".

Zusammen leben wir – LutheranerInnen, täuferische MennonitInnen und andere ChristInnen – hier und heute eine elementare und entscheidende Bedeutung von Kirche: binden und lösen; um Vergebung bitten und vergeben; Beziehungen im Leibe Christi wiederherstellen und heilen.
Ehre sei Gott!

***

Im Vertrauen auf Gott, der durch Jesus die Welt mit sich selbst versöhnt hat, haben Sie diese Beschlussfassung zum Erbe der Verfolgung von TäuferInnen angenommen, in der Sie um Vergebung von Gott und Ihren täuferischen Schwestern und Brüdern bitten. Sie bitten um Vergebung:

- für das Leid, das Ihre VorfahrInnen den TäuferInnen im 16. Jahrhundert zugefügt haben;
- dafür, dass diese Verfolgung in den vergangenen Jahrhunderten vergessen oder ignoriert wurde; und

- für alle unangemessenen, irreführenden und schmerzlichen Darstellungen von TäuferInnen und MennonitInnen durch LutheranerInnen bis zum heutigen Tag.

Sind wir würdig, Ihre Bitte entgegenzunehmen? Wir sind uns unserer eigenen Unzulänglichkeiten schmerzlich bewusst.

Wir können nicht mit erhobenem Haupt an diesen Tisch kommen, sondern nur mit in Demut gesenktem Haupt und gottesfürchtig. Wir können nicht an diesen Punkt kommen und unsere eigene Sündhaftigkeit nicht sehen. Wir können nicht an diesen Punkt kommen, ohne unser eigenes Bedürfnis nach Gottes Gnade und Vergebung zu erkennen.

Gleichzeitig sind wir tief bewegt von Ihrem Geist der Buße und von Ihrer Bitte um Vergebung. Und wir erinnern uns an das Gebet von Georg Blaurock, dem ersten Täufer – getauft am 21. Januar 1525 in Zürich (Schweiz) und am 6. September 1529 in Klausen (Österreich) auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

Im Gefängnis schrieb er diese Worte

Ich bitte Dich, o Herr, herzlich für alle unsere Feinde, wie viele derer auch sind; (Apg 7: 60) Herr, rechne ihnen ihre Sünden nicht zu; dieses bitte ich Dich nach Deinem Willen.

Wir glauben, dass Gott dieses täuferische Gebet schon erhört hat. Wir glauben, dass Gott heute Ihr Bekenntnis gehört hat und Ihrer Bitte um Vergebung entsprochen hat. Wir schließen uns Gott freudig und demütig an, Ihnen zu vergeben. Im Geiste der „Regel Christi" glauben wir, dass Gott das, was wir hier heute auf der Erde tun, auch im Himmel tut.

Ehre sei Gott!

***

Im Vertrauen auf Gott, der durch Jesus die Welt mit sich selbst versöhnt hat, haben Sie nicht nur um Vergebung für vergangenes Handeln gebeten, sondern haben in Ihrer Initiative Integrität bewiesen, indem Sie konkrete Verpflichtungen für weiteres Handeln eingegangen sind. Wir sind dankbar für diese Verpflichtungen. Im Gegenzug:

- verpflichten wir uns, die Interpretationen der lutherisch-täuferischen Geschichte, die die von der Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission gemeinsam formulierte Darstellung der Geschichte ernst nimmt, zu fördern;
- verpflichten wir uns, dafür zu sorgen, dass Ihre Versöhnungsinitiative in den täuferisch-mennonitischen Lehren über LutheranerInnen bekannt und anerkannt wird;
- verpflichten wir uns, die Gespräche zu ungelösten Fragen, die noch zwischen Ihrer und unserer Tradition stehen, in einem Geist gegenseitiger Verwundbarkeit und Offenheit für das Werk des Heiligen Geistes, mit Ihnen fortzusetzen;

- verpflichten wir uns, unsere Mitgliedskirchen, deren einzelne Gemeinden und Institutionen zu ermuntern, im Dienst für die Welt umfassendere Beziehungen und stärkere Zusammenarbeit mit LutheranerInnen anzustreben.

Ehre sei Gott!

***

Während des letzten Abendmahls sagte Jesus zu seinen Jüngern:

Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt. (Joh 13,34–35).

Er zeigt ihnen ganz praktisch, was dieses neue Gebot bedeutet:

Jesus (...) stand vom Mahl auf, legte sein Obergewand ab und nahm einen Schurz und umgürtete sich. Danach goss er Wasser in ein Becken, fing an, den Jüngern die Füße zu waschen, und trocknete sie mit dem Schurz, mit dem er umgürtet war.

Einige täuferische und mennonitische Kirchen haben den Brauch der Fußwaschung aufrechterhalten. Diese hölzerne Fußwaschungsschale kommt von einer dieser Kirchen. Wir möchten sie Ihnen als Zeichen unseres Engagements für eine Zukunft schenken, in der das Merkmal der lutherisch-täuferischen/mennonitischen Beziehung unendliche Liebe und unermüdlicher Dienst ist. Wir werden lernen, aus einer Haltung freiwilliger und gegenseitiger Unterwerfung heraus, das Gute des jeweils anderen zu suchen. Denn die wunderbare, verwandelnde, versöhnende Gegenwart Gottes wird in unserer gegenseitigen Verwundbarkeit sichtbar.
Ehre sei Gott!

Mennonitische Weltkonferenz, 22. Juli 2010
Stuttgart, Deutschland

(Übersetzung aus dem Englischen: LWB)

Edinburgh 2010

GEMEINSAMER AUFRUF

Wir sind zur Hundertjahrfeier der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 zusammengekommen und bekennen unseren Glauben, dass die Kirche als Zeichen und Symbol des Reiches Gottes berufen ist, heute Zeugnis von Christus abzulegen, indem sie an Gottes Mission der Liebe durch die verwandelnde Kraft des Heiligen Geistes teilhat.

1. Im Vertrauen auf den dreieinigen Gott und im erneuten Bewusstsein der Dringlichkeit sind wir aufgerufen, die frohe Botschaft vom Heil, von der Vergebung der Sünde, vom Leben in seiner ganzen Fülle und von der Befreiung der Armen und Unterdrückten zu verkörpern und zu verkündigen. Wir sind zu solchem Zeugnis und solcher Evangelisation aufgefordert, die uns zu lebendigen Zeichen der Liebe und Gerechtigkeit werden lassen, die dem Willen Gottes für die ganze Welt entsprechen.

2. Im Gedenken an Christi Opfertod am Kreuz und seiner Auferstehung für das Heil der Welt und in der Kraft des Heiligen Geistes sind wir zu aufrichtigem Dialog, respektvollem Engagement und demütigem Zeugnis von der Einzigartigkeit Christi unter Menschen anderen – und keinen – Glaubens aufgerufen. Unser Handeln ist von kühnem Vertrauen auf die Botschaft des Evangeliums geprägt; es baut Freundschaft auf, strebt nach Versöhnung und übt Gastfreundlichkeit.

3. In der Gewissheit des Heiligen Geistes, der über die Erde bläst, wie er will, der die Schöpfung wieder verbindet und unverfälschtes Leben bringt, sind wir aufgerufen, Gemeinschaften der Mitmenschlichkeit und Heilung zu werden, in denen junge Menschen aktiv an der Mission teilhaben und Frauen und Männer gleichberechtigt Macht und Verantwortung miteinander teilen, in denen ein neuer Eifer für Gerechtigkeit, Frieden und Umweltschutz spürbar ist und eine erneuerte Liturgie gefeiert wird, die die Schönheit des Schöpfers und seiner Schöpfung widerspiegelt.

4. Beunruhigt über Unausgewogenheit und Ungleichgewicht von Macht, die uns in der Kirche wie in der Welt spalten und Sorge bereiten, sind wir zur Buße aufgerufen, zum kritischen Nachdenken über Machtsysteme und zu einem verantwortlichen Umgang mit Machtstrukturen. Wir sind aufgerufen, konkrete Wege zu finden, um als Glieder des einen Leibes in vollem Bewusstsein dessen zu leben, dass Gott die Hochmütigen abweist, dass Christus die Armen und Niedergeschlagenen annimmt und bevollmächtigt und dass sich die Kraft des Heiligen Geistes in unserer Verletzlichkeit manifestiert.

5. Im Bekenntnis zur Bedeutung der biblischen Grundlagen für unser missionarisches Engagement und unter Wertschätzung des Zeugnisses der Apostel und Märtyrer sind wir aufgerufen, uns der Ausdrucksformen des Evangeliums in vielen Ländern auf der ganzen Welt zu erfreuen. Wir feiern die Erneuerung, die wir durch

Migrationsbewegungen und durch Missionstätigkeit in alle Richtungen erfahren, die Weise, wie alle durch die Gaben des Heiligen Geistes für die Mission ausgerüstet werden, und Gottes fortwährenden Aufruf an Kinder und junge Menschen, das Evangelium zu fördern.

6. In Anerkennung der Notwendigkeit, eine neue Generation von Führungskräften zu prägen, die in einer Welt der Vielfalt im 21. Jahrhundert glaubwürdige Missionsarbeit leisten, sind wir aufgerufen, in neuen Formen der theologischen Ausbildung zusammenzuarbeiten. Weil wir alle nach dem Bild Gottes erschaffen sind, werden sich diese neuen Formen auf die einmaligen Charismen stützen, die jedem und jeder von uns eigen sind, uns einander auffordern lassen, im Glauben und Verständnis zu wachsen, Ressourcen weltweit gerecht miteinander zu teilen, den ganzen Menschen und die ganze Familie Gottes einzubinden und die Weisheit unserer Ältesten zu respektieren und gleichzeitig die Beteiligung von Kindern zu fördern.

7. Im Vernehmen des Aufrufs Jesu, alle Völker zu Jüngern und Jüngerinnen zu machen – arme, reiche, marginalisierte, unbeachtete, mächtige, behinderte, junge und alte Menschen –, sind wir als Glaubensgemeinschaften zur Mission von überall nach überall aufgerufen. Freudig vernehmen wir den Ruf, einer vom anderen zu empfangen, während wir in Wort und Tat Zeugnis ablegen – auf den Straßen, den Feldern, in Büros, zu Hause und in Schulen – und Versöhnung anbieten, Liebe zeigen, Gnade verkündigen und die Wahrheit aussprechen.

8. Im Gedenken an Christus, den Gastgeber beim Festmahl, und der Einheit verpflichtet, für die er gelebt und gebetet hat, sind wir zur fortwährenden Zusammenarbeit aufgerufen, dazu, uns kontroverser Themen anzunehmen, und auf eine gemeinsame Vision hinzuarbeiten. Wir sind aufgefordert, einander in unserer Verschiedenheit anzunehmen, unsere Mitgliedschaft durch die Taufe in dem einen Leib Christi zu bekennen und anzuerkennen, dass wir der Gegenseitigkeit, Partnerschaft, Zusammenarbeit und Vernetzung in der Mission bedürfen, damit die Welt glaube.

9. Im Gedenken an Jesu Weg des Zeugnisses und Dienstes glauben wir, dass Gott uns aufruft, in Christi Nachfolge diesen Weg zu gehen – freudig, inspiriert, gesalbt, ausgesandt und ermächtigt durch den Heiligen Geist, gespeist von den christlichen Disziplinen in unseren Gemeinschaften. In Erwartung der Ankunft Christi in Herrlichkeit und zum Gericht, erfahren wir seine Gegenwart im Heiligen Geist und wir laden alle ein, sich uns anzuschließen, wenn wir an Gottes verwandelnder und versöhnender Mission der Liebe für die ganze Schöpfung teilhaben.

Edinburgh, 6. Juni 2010

(Die 14. Konferenz für Weltmission und Evangelisation fand vom 2.–6. Juni 2010 in Edinburgh statt. Diese Konferenz unter dem Thema „Christus heute bezeugen" war einerseits eine Gedächtnisveranstaltung der ersten Weltmissionskonferenz von 1910, und andererseits eine Zeit einer tiefen Reflexion über die Herausforderungen, mit denen die Kirchen im 21. Jahrhundert konfrontiert sind.)



Die ökumenische Bewegung des Kreuzes

Predigt für den Gottesdienst zur Einführung von Olav Fykse Tveit in sein Amt als Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen

Auch ich, liebe Brüder, als ich zu euch kam, kam ich nicht mit hohen Worten und hoher Weisheit, euch das Geheimnis Gottes zu verkündigen. Denn ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten.

(1 Kor 2,1–2)

Das Kreuz ist das Zeichen der Kirche und wird es für immer sein. Dies ist unser gemeinsames Symbol, das Symbol dessen, was uns gemeinsam ist; das Symbol dessen, was die Kirchen der Welt verkündigen müssen. Vom Anfang bis zum Ende.

Nichts als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten. Nichts als das Kreuz. Nichts als ... Das klingt nicht sehr diplomatisch. Es klingt nicht wie eine Einladung zum Dialog. Es klingt noch nicht einmal sehr ökumenisch oder offen für die vielen Perspektiven, in denen unser Glaube im öffentlichen Raum erscheint. Es klingt auch nicht sehr offen gegenüber den vielen brennenden Fragen der heutigen Welt.

Dennoch haben diese Worte eine tiefere Bedeutung, die für die ökumenische Bewegung Substanz und Wegweiser sein kann. Deshalb habe ich diese Worte aus der Bibel gewählt. Sie sollen den Beginn meiner Zeit als Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen am Anfang des zweiten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts kennzeichnen.

Weshalb diese starken Worte des heiligen Paulus? Der Kontext, auf den er sich bezieht, ist auch heute noch relevant für uns. Er spricht Spaltungen in der Kirche von Korinth an; Spaltungen durch Meinungsunterschiede und unterschiedliche persönliche Loyalitäten, durch den fehlenden Willen zu teilen, durch die Unkenntnis der Talente und Beiträge anderer, durch ungeduldige Kritik an der christlichen Botschaft und ihren Überbringern. Die Antwort ist also klar: Um eins zu sein, muss die Kirche zu ihrer gemeinsamen Basis zurückkehren. Nichts als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten. „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft

von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes."

Dies bedeutet nicht, dass keine anderen Themen besprochen, keine anderen Belange in Betracht gezogen oder keine anderen Personen erwähnt werden können. Ganz im Gegenteil. Paulus hat in demselben Schreiben viel darüber zu sagen, dass man alles solidarisch teilen und einander als Teil eines Leibes anerkennen soll. In diesem Brief finden wir das Hohelied der Liebe: „Und wenn ich prophetisch reden könnte und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, sodass ich Berge versetzen könnte, und hätte die Liebe nicht, so wäre ich nichts" (1 Kor 13,2). Paulus schreibt im weiteren Text, dass der christliche Glaube und insbesondere der Tod Jesu Christi am Kreuz bedeutungslos sind, wenn Christus nicht von den Toten auferstanden ist (Kapitel 15). Richtige Predigt und korrekte Theologie von Jesus Christus bleiben wirkungslos ohne die Kraft des Heiligen Geistes. Dennoch bleibt seine Botschaft: Nichts als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten.

Das Kreuz ist die Perspektive, die nicht übersehen werden darf. Das Kreuz ist der Realitätstest für alles, was wir über Gott – und über das Leben – sagen. Im Angesicht des Kreuzes können unsere Aussagen über Gott nicht einfach nur hohe Worte sein. Denn Gott hat sich durch das Kreuz an die Realität gebunden, an alle Aspekte der Realität: sowohl an den Tod als auch an das Leben und sogar an das ungerechte, unmenschliche und unverständliche Leiden und den Tod in dieser Welt. Da er ein menschliches Wesen wurde, da er alles, was das menschliche Leben ausmacht, ertragen und empfunden hat, können wir glauben, dass Gott mit uns ist. Im Angesicht des Kreuzes hören wir die Lieder und Gebete der Menschen in Haiti; im Angesicht des Kreuzes können wir glauben, dass Gott in allen Dingen bei und mit den Menschen sein kann. Sogar im Tod. Und deshalb kann der Kreuzesbaum ein Zeichen des Lebens sein.

Paulus sieht das Kreuz nicht nur als Zeichen dafür, wie Gott mit uns ist, sondern auch, wie Gott für uns ist. Wenn man es vor dem Hintergrund der Auferstehung betrachtet, dann ist das Kreuz nicht der endgültige Sieg des Bösen über das Gute oder über die guten Absichten. Das Kreuz wird zum Zeichen für Gottes Sieg über die Sünde und das Böse, ein Sieg, der durch den Tod errungen wurde. Vor diesem Hintergrund kann Paulus auch von Jesus Christus als von einem Opfer sprechen, von Gott, der das Opfer bringt, um das Band zwischen Sünde und Tod für immer zu zerreißen. Sünden können vergeben werden – von Gott. Der gekreuzigte Gott zeigt uns, dass Sünde und Tod in dieser Welt doch nicht das letzte Wort haben werden. Selbst dann nicht, wenn es den Anschein hat. Das Kreuz ist das Zeichen für Gottes bedingungslose Liebe zu allen Menschen, selbst als wir noch Sünder waren, wie Paulus ebenfalls schreibt.

Dies ist die Offenbarung des Geheimnisses Gottes durch Jesus Christus, den Gekreuzigten. Dies ist der Grund, weshalb das Kreuz das Symbol ist, das alle Christen gemeinsam haben. Das Kreuz ist das erste und letzte Zeichen der Gabe

Gottes, die darin besteht, dass er in seiner Gnade bei uns ist und für uns ist. Wir sind als Christen eins, weil wir alle dieselbe Gabe empfangen. Deshalb gibt es nichts als das Kreuz.

Das Kreuz kann überall einen Platz haben und allem Bedeutung geben. Hier im Ökumenischen Zentrum und in dieser Kapelle haben wir verschiedene Darstellungen des Kreuzes. Auf dem Seitenaltar zu meiner Linken steht ein Kreuz, das aus Splittern von Bomben hergestellt wurde, die im Zweiten Weltkrieg auf Coventry und Dresden gefallen sind. Es setzt ein Zeichen der Hoffnung, ein Zeichen dafür, dass Krieg und Tod nicht das letzte Wort haben werden, dass Gott Frieden will, einen gerechten Frieden, der es uns möglich macht, in einer Welt zusammenzuleben und die Gaben dieser Welt miteinander zu teilen. Auf dem Hauptaltar steht ein armenisches Kreuz, das von starken Symbolen des Lebens wie Blumen, sprießenden Zweigen und Obst tragenden Bäumen geprägt ist. Das Kreuz, das sich aus meiner Sicht links vom Altar befindet, bildet die Spitze einer wunderschönen und eindrucksvollen indischen Öllampe aus Messing, die ebenfalls ein Symbol des Lebens ist. In der Eingangshalle des Ökumenischen Zentrums können Sie ein Kreuz bewundern, das eine hölzerne Skulptur des afrikanischen Kontinents verkörpert. Es erinnert uns daran, wie viele Menschen heute wie gekreuzigt sind, aber auch daran, wie viele Zeugnis ablegen für das neue Leben, das uns durch das Kreuz geschenkt wird. Hinter dem Altar sowie außerhalb dieser Kapelle finden Sie als Zeichen der Identität für das gesamte Ökumenische Zentrum schlichte, klare und starke Kreuze in modernem Stil – in der Kapelle aus Holz, draußen aus Beton. Beide sind mutige Zeichen der ökumenischen Bewegung des Kreuzes im 20. Jahrhundert. Mein erster Besuch einer Mitgliedskirche wird in zwei Wochen stattfinden: Auf Einladung Seiner Heiligkeit des Ökumenischen Patriarchen werde ich am Fest des Heiligen Kreuzes teilnehmen. Überall auf der Welt werden Sie das Kreuz als Zeichen der Kirche finden.

Das Kreuz ist mehr als ein Zeichen unserer religiösen Identität. Es ist der „Realitätstest" unserer Kirchen, unseres Dienstes, unserer ökumenischen Bewegung, unseres Glaubens, Ihres Glaubens, meines Glaubens. Crux probat omnia, sagt Luther. Die tiefe und doppelte Bedeutung dieses Satzes lautet: Das Kreuz beweist alles. Das Kreuz erbringt einen Nachweis für alles, was wir über Jesus Christus sagen können. Das Kreuz stellt alles auf die Probe. Das Kreuz ist der Prüfstein für alles, was unseren Willen ausmacht, Jesus Christus nachzufolgen.

Das Kreuz ist der Beweis für die Macht des Gebens. Das Kreuz ist der Beweis für die Macht der Demut. Das Kreuz ist der Beweis für die Treue Gottes. Das Kreuz ist auch der Nachweis, der Prüfstein unserer Treue zu Gott und zur Sache des Guten. In den wundervollen Worten der Bergpredigt haben wir gerade gehört, was es bedeutet, Christus nachzufolgen oder unser Kreuz zu tragen: „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden." „Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen." In einer Welt von Ehre und Schande, von Liebe und Sünde, kann dies zu einer Konfrontation mit den Mächten des Bösen führen. Auf Christi Weg durch das menschliche Leben gab

es kein Entkommen, nur Gehorsam gegenüber Gottes Auftrag, die Bedeutung von Gerechtigkeit vorzuleben. Jesus Christus selbst hat die tiefere Bedeutung dessen, was er gesagt hat, erfahren: „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich."

So sind wir dazu berufen, unser Kreuz zu tragen. Jedes menschliche Leben hat seine Bürden. Selbst mit der Ehre und Freude, die es bedeutet, eine wichtige Aufgabe für die Kirche zu übernehmen, sind vielerlei Belastungen verbunden. Denn alles, was wichtig ist, beansprucht auch. Der Ruf der ökumenischen Bewegung hat nicht nur dann eine Bedeutung, wenn wir Erfolg haben. Ob wir gehört werden oder nicht, es ist unsere Berufung, das Kreuz miteinander zu tragen. Sind wir willens, in die Fußstapfen der Armen und Unterdrückten zu treten? Sind wir bereit, die Last der Verzweiflung zu tragen, wenn wir uns nicht einig sind? Sind wir darauf vorbereitet, die Enttäuschung zu ertragen, wenn wir nicht in der Lage sind, alle Probleme zu lösen, die wir in Angriff nehmen? Was immer geschieht, es bleibt unsere Berufung, das Kreuz zu tragen bei unserer Suche nach Einheit, beim Bezeugen unseres Glaubens und in unserem christlichen Dienst. Und wir werden es zusammen tun, niemals alleine.

Manche Menschen tragen schwerer an den Bürden des Lebens als andere. Wenn man sie als Kreuz betrachtet, kann man sie auch als Bürden sehen, die man für andere trägt. Manchmal sehen wir den Sinn der Bürden und Aufgaben nicht, die wir oder andere zu tragen haben. Doch vor dem Hintergrund des Kreuzes können wir sehen, dass wir sie nicht alleine tragen. In Solidarität mit uns hat auch Christus sein Kreuz getragen. Daher können wir es wagen, das Kreuz unser ganzes Leben hindurch als Realitätstest anzusehen, ohne die Realität zu ignorieren. Es geht nicht um hohe Worte, sondern immer um ein Zeichen, das auf etwas Neues hinweist, auf eine Auferstehung nach dem Kreuz.

Denken wir daran, dass wir nie dazu berufen sind, etwas zur Last des Kreuzes, das andere tragen, hinzuzufügen. Wir sind nie dazu berufen, unseren Nächsten zu sagen, sie sollen ihr Kreuz alleine tragen. Wir sind nie dazu berufen, das Kreuz als einen Vorwand zu benutzen, um andere leiden zu lassen. Wir dürfen das Kreuz nie dazu benutzen, andere Ungerechtigkeit, Unterdrückung oder Leiden erfahren zu lassen. In unserer diesjährigen Fastenaktion werden wir daran erinnert, dass viele Frauen Gewalt erleiden, weil sie Frauen sind; ja, auch unser Glaube wird manchmal dazu missbraucht, derartige Ungerechtigkeit oder Gewalt zu legitimieren. Dies lädt Schande auf das Kreuz, das Christus für uns getragen hat.

Wie können wir dann die ökumenische Bewegung des Kreuzes in der heutigen Zeit am besten gestalten? Und wie kann die ökumenische Bewegung eine Bewegung des Kreuzes sein – des Lebensbaums? Vielleicht sollten wir hervorheben, was uns einige der frühen Kirchenlehrer sagen: Wenn Christus seine Arme am Kreuz ausstreckt, streckt er sie der ganzen Welt entgegen und umarmt alle Menschen. Ein Beispiel hierfür ist das farbenfrohe und aussagekräftige lateinamerikanische Kreuz vor diesem Lesepult mit Bildern aus dem täglichen Leben und dem Bild einer Frau, die in Anbetung ihre Arme allen Menschen und Gott entgegenstreckt. So daran er-

innert, was das Kreuz bedeutet, können wir erkennen, dass die Exklusivität des Kreuzes genau darin begründet liegt, dass es inklusiv ist.

Die Gabe des Kreuzes verbindet uns miteinander. Unsere offenen Arme können ein Zeichen der ökumenischen Bewegung des Kreuzes sein; sie zeigen, dass wir einander brauchen, dass wir Gottes Gaben in dieser geliebten Welt mit allen teilen wollen.

Deshalb gibt es nichts als das Kreuz.

Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, dem einen wahren Gott, wie es war im Anfang so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit. Amen.

Olav Fykse Tveit

Kapelle des Ökumenischen Zentrums, Genf
Dienstag, den 23. Februar 2010

(Pfarrer Dr. Olav Fykse Tveit ist seit 1. Januar 2010 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.)

War das das Ende von allem?

War es eine Befreiung oder eine Niederlage? Eine Niederlage oder eine Befreiung? Das war die Frage in jeder Tageszeitung und in jeder Nachrichtensendung über das Geschehene, als ich im Mai 1985 in Deutschland lebte, damals als die westdeutsche Öffentlichkeit eine Bestandsaufnahme des vierzig Jahre zurückliegenden Kriegsendes machte. Die korrekte Antwort darauf war natürlich, es war *beides*. Der Kern der Frage war das Problem, mit dem Bernhard Schlink sich in *Der Vorleser* und *Vergangenheitsschuld* auseinandergesetzt hat, nämlich das Problem der kollektiven Verantwortung und Schuld, und wie wir nach dem Geschehenen damit leben.

Abgesehen von einem gewissen beruflichen Interesse habe ich noch ein anderes, mehr existentielles Interesse an dieser Sache. Meine Urgroßmutter, Jessie Craig, als erste meiner Vorfahren in Australien auf die Welt gekommen, wurde 1845 geboren. Ihre Mutter, sie hieß auch Jessie, starb fünf Wochen später in der Hitze eines von Fliegen geplagten Februars in Melbourne. Man stelle sich die Einzelheiten besser nicht zu lebhaft vor. Das Baby wurde von seiner Tante aufgenommen und in das Land gebracht, das der Vater der kleinen Jessie – wie er es ausgedrückt hätte – „übernommen" hatte, eine Freundlichkeit des örtlichen Vertreters der fernliegenden Regierung Seiner Majestät, Mr. CJ La Trobe. Sie hatten nicht viel Gepäck mitgebracht, die beiden Craig-Brüder und ihre Schwester. Doch eines, was sie in diese entfernte Welt mitgebracht hatten, war in ihren Köpfen. Es war eine bestimmte theologische Sicht der Welt, zu der eine nie hinterfragte Gewissheit gehörte. Wenn auch nicht unbedingt die des Heils, so doch die einer vom Bundesgedanken geprägten Einstellung zum Land. Land war da, um in Besitz genommen zu werden, wie es der stolze und machtvolle Gott des Josua-Buches befohlen hatte. Parallel dazu spielte sich die Szene eines Massakers ab: die Besetzung des Landes mit den dadurch verursachten Schäden. Und mein eigenes existentielles Problem im 21. Jahrhundert war die Frage: Welche Verantwortung, welche Restschuld trage ich im Blick auf die Vergangenheit? Und wie lebe ich damit? Ich kann Sie beruhigen: Ich wache nicht jeden Morgen mit dieser Frage im Hinterkopf auf. Doch sie ist einfach da: ein Schatten hinter dem Licht des Lagerfeuers, wie die Gestalten der Ureinwohner in ungezählten australischen Romanen. Sie wartet, schweigend, wie die zweifellos neugierigen, schweigsamen Beobachter einer einzelnen weißen Frau, die mit einem fünf Wochen alten Baby auf einem Schimmel durch ihr Land ritt.

Ein Deutungsschlüssel, als hermeneutischer Zirkel bekannt, empfiehlt, einzelne Teile des Textes im Lichte des Ganzen zu lesen und vice versa. Der Gesamttext muss nicht unbedingt von dem gleichen Verfasser stammen. Ein dritter Beteiligter könnte den Text verfasst und dazu mehrere Texte zusammengefügt haben. So kann dieser Grundsatz, das ursprüngliche Entschlüsselungsprinzip, sinnvollerweise auf die Lektüre von Texten im Lichte anderer Texte ausgedehnt werden, solange eine

klare thematische Verbindung zwischen ihnen besteht. Wie George Steiner bemerkt, lesen wir *Madame Bovary* im Lichte von *Anna Karenina*, und einige von uns empfinden es als hilfreich, Jesaja im Lichte des Matthäusevangeliums zu lesen. Einige Schriftsteller liefern ihre eigenen Kommentare: T. S. Eliots berühmte Fußnoten zu *The Wasteland* und Tolstois noch berühmtere Schlusskapitel würden ohne die Komplexität von *Krieg und Frieden* sehr viel weniger Sinn machen als ein ernsthafter Versuch, einer chaotischen Vergangenheit eine Art von Ordnung aufzuzwingen. Doch auch das Umgekehrte trifft zu. Hat Tolstoi wirklich einen so langen Roman geschrieben, um eine Geschichtstheorie zu illustrieren? Wahrscheinlicher ist es, dass er durch den Prozess oder das Schreiben eines sehr langen Romanes eine Geschichtstheorie entwickelt und daraufhin die Notwendigkeit empfunden hat, sie zu systematisieren. Doch das macht die Schlusskapitel keineswegs weniger wichtig als die Geschichte als solche. Diese Schlusskapitel stellen Tolstois entschiedene Meinung über eine Reihe von Ereignissen in der Vergangenheit dar – in diesem Falle eine gewaltige und sonst unerklärliche Bewegung von Menschen in ganz Europa von Ost nach West: Menschen, die alles in ihrer Vergangenheit unterdrücken oder zerstören, und die darauf folgende Gegenbewegung von Menschen in der entgegengesetzten Richtung.

Bernhard Schlink ist ein weiterer Schriftsteller, der seinen eigenen Kommentar schreibt, wenn auch nicht in dem gleichen Band. *Der Vorleser*, kürzlich in einer preisgekrönten, doch höchst umstrittenen Filmfassung erschienen, ist kaum ein Werk, das an *Krieg und Frieden* heranreicht. Doch wie Tolstoi hat Schlink in seinem Roman versucht, mit einer furchtbaren und sonst unerklärlichen Vergangenheit ins Reine zu kommen. In diesem Falle ist es die Frage, warum ansonsten normale und anständige Bürger und gute Nachbarn Gräueltaten begangen oder zugelassen hätten? Und um noch mehr ins Einzelne zu gehen: Wie können ihre Kinder und Enkelkinder mit dem Wissen um die vergangenen Taten oder die Tatenlosigkeit ihrer Eltern leben? Schlinks später erschienenes Buch *Vergangenheitsschuld* ist der wohldurchdachte Kommentar zu seiner eigenen Darstellung der Geschichte. *Der Vorleser* verdient es, als ein Buch gelesen und nicht nur in seiner Filmfassung gesehen zu werden, und zwar im Lichte des jüngeren Buches. Im *Vorleser* zeichnen sich einige der Themen ab, die in *Vergangenheitsschuld* zusammenhängender dargestellt werden.

Die Geschichte im *Vorleser* setzt sich aus drei Episoden zusammen: die Geschichte zwischen dem jungen Michael Berg und der älteren Hanna Schmitz, in der Hanna Michael bittet, ihr laut vorzulesen; der Prozess, in dem Hanna Kriegsverbrechen vorgeworfen werden, und schließlich die erneute Kontaktaufnahme, in der Michael seine Rolle als Vorleser wieder übernimmt und Hanna Kassetten mit Büchern schickt, die er ihr laut vorliest. Vor dem Hintergrund des Generationenkonfliktes, in dem es um die Frage der Verstrickung der älteren Generation in die Nazivergangenheit geht, ist Michael von Hanna fasziniert. Hanna ist eine Außenseiterin: Sie hat keine Freunde und keine Familie, und sie ist eine Einwanderin aus Rumänien, vermutlich in einer der alten deutschen Siedlungen geboren. Sie erwar-

tet, dass Michael ihr vorliest – er wird der *Vorleser* –, wobei er die ganze Zeit seine Affäre vor seiner Familie und seinen Freunden verbirgt. Das sollte sich auf Michaels eigene Beziehungen auswirken. Nach Hannas überstürztem Fortgang verlässt er eine Freundin – Sophie (hat ihr Name hier irgendeine Bedeutung? Lässt das vermuten, dass er auch die Klugheit aufgibt?), die ihn mit Tränen in der Stimme fragt: „Was ist mit dir passiert? Was ist mit dir passiert?" Später stellt sich Michael die gleiche Frage: „Am schlimmsten waren die Träume, in denen eine harte, gebieterisch grausame Hanna mich sexuell erregte: Ich erwachte daraus voll Sehnsucht und Scham und Wut. Und voll Angst, wer ich wirklich war."

Was ist mit Michael geschehen und wer ist er geworden in diesem Geflecht von Schuld und Anklage? Durch seine Besessenheit von Hanna ist Michael herausgehoben aus seiner eigenen Generation, die durch Sophie und ihre Freunde verkörpert wird, von denen er sich fernhält in einer Haltung hochmütiger Überlegenheit gegenüber der Generation seiner Eltern und der von Hanna – nicht der Generation jugendlicher Ankläger sondern der Angeklagten. Das ist die Ursache seiner Verwirrung und der seiner Freunde. Während des Prozesses versucht Michael, Hannas Verhalten zu entschlüsseln, nicht ahnend, dass sie weiß, dass er anwesend ist. Erst spät im Prozess, als sich herausstellt, dass sie ihre „Lieblinge" als Vorleser wie ihn im Lager behalten hat, wendet sie sich um und schaut Michael direkt an; und er erkennt seine eigene Rolle, erkennt auch ihr wohl gehütetes Geheimnis – dass sie nie lesen gelernt hat. Schließlich hat er sie – wie kein anderer je – durchschaut. Ein Gespräch mit seinem Vater bringt ihn zu einer weiteren Erkenntnis: dass er kein moralisches Recht hat, Hannas Geheimnis zu verraten, selbst wenn das einen leichteren Urteilsspruch für sie bedeutet hätte. Die Würde des Menschen – genau das Prinzip, das von den Lagern und von denen, die sie unterhielten, verleugnet wurde – bewegt Michael dazu, Hannas Verschweigen ihres Analphabetentums zu respektieren. Es sieht fast voyeuristisch aus, wollte man an dieser Stelle fortfahren, eine Erzählung über eine Frau *vorzulesen,* deren Analphabetentum sie dazu hätte führen können, sich moralisch zu kompromittieren.

Michael reagiert darauf, indem er alles, was er liest, Hanna auf Kassette ins Gefängnis schickt. Zu diesem Zeitpunkt ist er schon von seiner Frau getrennt. Er war – wie die Tochter von Hannas Ankläger später zu Recht vermutet – unfähig, irgendeine dauerhafte Beziehung einzugehen. Darauf folgt eine Beziehung über eine große Entfernung hinweg, in der Hanna langsam und mühselig alleine lesen und schreiben lernt. Michael besucht Hanna nie, bis er 18 Jahre später kurz vor Hannas Entlassung vom Gefängnisdirektor einbestellt wird. Er ist ihre einzige Kontaktperson. Er trifft sie, nunmehr eine alte Frau mit dem Geruch einer alten Frau, und besorgt ihr eine Wohnung und eine Anstellung. Doch – wie er zu spät entdeckt – ist sie unfähig, der neuen Welt, die sie erwartet, zu begegnen. Michael erledigt alles Nötige für sie und wendet sich persönlich an die Tochter ihres früheren Anklägers.

Schlinks eigene ausführliche Äußerung zu seinem Roman findet sich in den sechs Aufsätzen, die in seinem Buch *Vergangenheitsschuld* zusammengefasst sind. Darin fragt er: Gibt es so etwas wie eine Kollektivschuld? Wie kann es sein, dass

Schuld nicht nur den unmittelbaren Tätern sondern auch ihren Helfern – Familien, Freunden, Zeitgenossen, Mitbürgern – angelastet wird? Wie soll ein Mensch mit einer schuldbeladenen Vergangenheit leben? Und kann eine solche Schuld überwunden werden? Wer kann vergeben, und gibt es in der Versöhnung Raum für Vergebung? Wie kann eine Tat oder eine unterlassene Tat (und Hannas Verbrechen war ein Unterlassungsverbrechen) aus der Vergangenheit Auswirkungen in der Gegenwart haben? All dies sind Fragen, mit denen Schlink im Prozess des Schreibens seines Romans gerungen hat. Und sie müssen alle bei der Lektüre des *Vorlesers* berücksichtigt werden.

Es war in den Augen Schlinks der zunehmende Individualismus, einschließlich der individuellen Verantwortung, auf den der Verlust eines Großteils der historischen und vom Gesetz geforderten Ausübung kollektiver Verantwortung zurückzuführen ist. Doch mag diese auch keine Funktion des Rechts mehr sein (wir brauchen nicht mehr zu befürchten, dass unsere Kinder mit uns für unseren persönlichen zivilen Ungehorsam ertränkt werden – zumindest dort, wo noch das Rechtsstaatsprinzip herrscht), so ist sie dennoch eine psychologische Realität. „Kollektive Verpflichtung hat ihren Grund in frei gewählter Solidarität." Das ist das Problem der Romanfigur Michael Berg: Er entschließt sich aus freien Stücken, eine Verbindung mit Hanna Schmitz einzugehen, und so macht die Erkenntnis ihrer Schuld ihn zum Mitschuldigen. Auch seine Freunde haben ein ähnliches Schuldgefühl; doch sie können sich von der Generation ihrer Eltern, zumindest bis zu einem gewissen Grade, lösen und tun dies auch. Michael kann es nicht. Er hat mit einer älteren Frau geschlafen, die nicht nur zu der schuldigen Generation gehört, sondern de facto selbst eine Mittäterin ist. So ist er in diese Generation und ihre Schuld durch Unterlassung mit hineingezogen worden. „Der Preis dafür, dass man Solidarität übt und aufrechterhält", sagt Schlink, „ist natürlich der, dass man ebenso betrachtet und behandelt wird, auch wenn man es lieber nicht sein würde. Solange die Bande der Solidarität nicht durchtrennt sind, wird das Verhalten des einen auch dem anderen angelastet." Er stellt einen Rückgang des Schuldbewusstseins im Laufe der Generationen fest. Das erklärt, warum zum Beispiel die meisten Nicht-Ureinwohner Australiens sich weniger schuldig fühlen am Schicksal der Ureinwohner, die in den 1850er Jahren systematisch ihres Landes beraubt wurden, als wir an den Mitgliedern der gestohlenen Generationen der 1950er Jahre, von denen viele noch leben und von denen wir vielleicht einige sogar persönlich kennen. Doch dieser Abstand trifft nicht auf Michael zu; und das ist sein Problem: er kann seine Solidarität mit Hanna nicht lösen; und diese Solidarität wird sowohl ihm als auch Michaels Freunden im Laufe des Prozesses immer deutlicher. Das ist eine „neue Art von Schuld", Schuld durch Verstrickung. Sich dieser zu entziehen, würde nur eine andere Art von Schuld schaffen. Könnte ich mich von jemandem, den ich liebe, loslösen, ohne mich der Unloyalität schuldig zu fühlen? Und niemand kann sich von seiner Geschichte distanzieren, ohne dadurch ärmer zu werden oder seine Identität zu verlieren. Das ist es, was christliche Theologie mit dem oft verunglimpften Begriff Erbsünde bezeichnet. Es geht nicht darum, ob wir irgendwie Schuld geerbt haben,

sondern um die Frage, warum wir uns schuldig *fühlen* für unsere Vorfahren. Nicht, ob wir uns schuldig fühlen *sollten*, sondern warum wir de facto Schuld *empfinden* – „selbst bis in die dritte und vierte Generation".

Was bindet dann Michael an Hanna, selbst nach dem Prozess? Es ist schon lange nicht mehr das sexuelle Verlangen, das ihn motiviert. Was treibt ihn dann dazu, das Vorlesen wieder aufzunehmen? Michael hat jede Sehnsucht nach einem „unbeschädigten Selbstgefühl" hinter sich gelassen. Etwas „ist verkehrt" mit seiner Biographie, und das wirkt sich unweigerlich auf seine Identität und seine Beziehungen aus. Und wir, die Leser (ebenso wie die Tochter von Hannas Ankläger) sehen die Folge davon in seiner gescheiterten Ehe. Michael hat die Wirklichkeit, die bei dem Prozess niemand geahnt hat und die Hanna so sorgfältig verborgen hat, gesehen und verstanden: sie ist Analphabetin und, was noch wichtiger ist, sie schämt sich dafür.

Was zu diesem Zeitpunkt für Michael bestimmend ist, ist nicht das Verlangen oder gar eine individuelle Moral, sondern ein bürgerliches Tugendempfinden, ja ein Ehrenkodex, der sich in den Augen Schlinks als wirksamer für die Überwindung des Bösen erwiesen hat als jede öffentlich anerkannte moralische Position. Die Vermeidung moralischer Kompromisse hängt in Zukunft nicht von „einer ständigen Beschwörung der Moral ab. … Ordentlich funktionierende Institutionen verkörpern Moral, ohne sie ständig zu predigen". Vielleicht hat Schlink sich darum dazu entschlossen, diese moralischen Fragen zu untersuchen – zumindest als ein Anfang –, nicht professionell wie ein Jurist, sondern durch das Schreiben eines Romans. Michael ist ein Produkt bürgerlicher Kultur; instinktiv versteht und erkennt er aus sich heraus das, was Schlink die „pervertierte Form" der gleichen Kultur nennt.

Wie gehen dann Menschen mit dieser ererbten Schuld um, mit dieser Vergangenheitsschuld, die mit ihren eiskalten Fingern nach der Gegenwart greift? Wie geht Michael damit um? Wie geht die Tochter von Hannas Ankläger damit um, wenn sie Michael fragt, ob es die Absolution für Hanna (und damit auch für sich selbst) ist, die er erstrebt. Wenn die Tochter Dostojewski gelesen hat, wird sie Karamasows Meinung kennen, dass eine Mutter um ihres Kindes willen dessen Peiniger nicht vergeben kann; sie kann nur das Leid vergeben, das ihr selbst zugefügt worden ist. Absolution kann manchmal nur durch die Toten erteilt werden oder vielleicht durch einen Gott, in dem die Toten ihren Frieden finden können.

Die einzige Stelle, an der Schlink sich unmittelbar auf seinen eigenen Roman bezieht, findet sich im Schlusskapitel von *Vergangenheitsschuld*. Darin antwortet Schlink auf einige Kritiker, die ihm vorwerfen, das Ungeheuerliche zu humanisieren: „Ich verstehe den Wunsch nach einer Welt, in der diejenigen die ungeheuerliche Verbrechen begehen, immer Ungeheuer sind", so fängt er an. Doch die Wirklichkeit ist so nicht. „Deutsche waren Täter und zugleich Opfer; die Menschen in den besetzten Ländern waren unterdrückt und kollaborierten doch; Juden haben gelitten und waren zugleich beteiligt." Tolstoi betont das Gleiche in *Krieg und Frieden*: Die Vergangenheit ist immer komplexer und verwirrender als jede simple

manichäische Aufteilung in Gut und Böse. Das Problem für diejenigen unter uns, die entweder aufgrund ihrer Nationalität oder ihrer Generation mehr oder weniger weit von dieser Vergangenheitsschuld entfernt sind, um die es Schlink hier geht, liegt darin, dass dies wie ein weiterer Versuch aussehen könnte, den Holocaust zu leugnen. Doch das ist keineswegs Schlinks Absicht. Ihm geht es vielmehr darum, die ganze Wahrheit zu sagen und zugleich deutlich zu machen, dass es letztlich unmöglich ist, das zu leisten. „Was bedeutet es, Wahrheit in einem fiktiven Roman zu finden?", fragt er. Und er antwortet: „Wir wollen keine Fiktion, nur um Fakten dargelegt zu bekommen. Wir wollen, dass uns die Wirklichkeit dargestellt und erklärt und in etwas verwandelt wird, was wir uns selbst vorstellen, auch wenn es nicht unsere Wirklichkeit ist. Wir lesen, weil wir das Leben derer teilen wollen, über die wir lesen; wir wollen mit ihnen fühlen können, uns mit ihnen verlieben können, unseren Hass an ihnen üben und schließlich etwas über uns selbst von ihnen lernen." Schlink bezieht sich auf eine erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen „dem Kontext oder der Folgerichtigkeit einer Entdeckung und dem Kontext oder der Folgerichtigkeit einer Rechtfertigung". Schlinks Erzählwerk ist ein Beispiel für ersteres: er schreibt, um zu entdecken.

Einige neuere Überlegungen zum gleichen Problem kommen aus Australien; sie finden sich in Justine McGills Aufsatz über den Prozess von Radovan Karadzic: „Offensichtlich hat Karadzic diese Verbrechen nicht aus eigenem Antrieb begangen.Wären alle französischen Unteroffiziere in Streik getreten, wie Tolstoi hypothetisch mutmaßt, dann hätte die Invasion Russlands durch Napoleon nie stattgefunden (und sollte es Zweifel geben, ob Bonaparte zu den Kriegsverbrechern gehört, dann lese man *Krieg und Frieden).* Hier geht es – wie McGill vermerkt – qua Definition um systematische Verbrechen, von denen viele Einzelpersonen betroffen sind; und das färbt unsere Reaktionen auf das, was wir im Nachhinein darüber empfinden. Wir wollen aus Karadzic ein Monster machen, um unseren Hass an ihm auszulassen, weil das irgendwie unser eigenes Empfinden einer Vergangenheitsschuld mildert, was auch immer unsere persönliche Beteiligung daran oder vielleicht unsere ebenso schuldhafte Nicht-Beteiligung gewesen sein mag. McGill schließt mit den Worten: „Es ist nicht schwer, ein Urteil über Karadzic zu fällen. Und für diejenigen, die Gefallen an solchen Dingen finden, ist es auch nicht schwerer, über unsere eigene Mitschuld ein pauschales, selbstquälerisches Urteil zu fällen. Authentische Disziplin und Verantwortung würde es dagegen erfordern, mit dem kulturellen Brauch eines schnellen moralischen Urteils zu brechen ... zugunsten eines langsameren, offenen Prozesses des Verstehens." Genau das versucht Schlink.

In den kritischen Reaktionen auf den *Vorleser* kann man die Tendenz beobachten, dass der Nachdruck vor allem auf die skandalöse Vorstellung gelegt wird, dass das Analphabetentum als schmachvoller erfahren werden kann als die Mitschuld an Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Bewusstsein ist ein Bestandteil von Schuld; und die Fähigkeit, lesen und schreiben zu können, weckt offenbar das Bewusstsein. Doch George Steiner hat uns in *Language and Silence* gezeigt, dass

menschliches Lernen, eine ausgeprägte Fähigkeit zu lesen und zu schreiben, keinen Schutz davor bietet, zum Massenmörder zu werden. Schlink schockiert seinen Leser, indem er die Frage umkehrt: Macht Analphabetentum es irgendwie verständlicher, dass jemand zum Massenmörder wird oder sogar eher entschuldbar?

Ist Hanna weniger schuldig, weil sie Analphabetin ist? Schlink sieht im Prozess der Versöhnung eine Dialektik von Erinnern und Vergessen, von Verstehen und Nicht-Verstehen. In dem fiktiven Prozess – einem Prozess, der versucht, rückwirkende Gerechtigkeit einem Verbrechen gegenüber walten zu lassen, das zu dem Zeitpunkt, in dem es begangen wurde, nicht in den Gesetzbüchern stand – ringt das Gericht darum, zu verstehen, wie irgendjemand so hätte handeln können, wie Hanna es tat. Hannas Kampf ist genau umgekehrt: Wie könnte irgendjemand anders gehandelt haben? In einem dramatischen Augenblick des Prozesses verstößt Hanna gegen die Konvention und fragt den Richter direkt: „Ich meine … ich meine … was würden *Sie* getan haben?" Das Gericht hält seinen kollektiven Atem an, während der Richter stammelnd nach einer Antwort sucht und scheitert. Und das ist vielleicht der entscheidende Punkt. Was würde jeder von uns getan haben – in Ermangelung moralischer Richtlinien und im Kontext eines Rechtssystems, das nicht nur darin versagte, Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu verhindern, sondern aktiv die Missachtung des Lebens anderer belohnte? Schlink beantwortet diese unbequeme Frage nicht, sondern lässt sie offen für uns.

Und am Ende gibt es vielleicht keine befriedigende Antwort auf den umfassenderen Fragenkomplex, einschließlich meiner eigenen existentiellen Frage, nämlich darauf, warum wir uns schuldig fühlen im Blick auf die Vergangenheit und wie wir damit leben. „Die Vergangenheit", um Mary Shaw, eine Historikern zu zitieren, die das Land meiner Urgroßmutter gut kannte, „ist so irritierend wie die Erkenntnis, dass ein Fremder schweigend im Hintergrund eines Wohnzimmers der Familie gestanden hat und schweigend fortgegangen ist, ohne ein Wort zu sagen. Doch ist das das Ende von allem?"

Duncan Reid

(The Revd. Dr. Duncan Reid lehrt an der Trinity College Theological School der Universität von Melbourne, Australien.)

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

Die Apostolizität der Kirche

Studiendokument der Lutherisch / Römisch-katholischen Kommission für die Einheit[1]

Die Frage nach dem richtigen Verständnis des Amtes in der Kirche hat sich in den letzten Jahren immer mehr als das entscheidende Hindernis für eine weitere Annäherung zwischen der römisch-katholischen und den evangelischen Kirchen erwiesen. Eine Verständigung in dieser Frage scheitert aber vor allem an einer unterschiedlichen Auffassung vom Wesen der Apostolizität der Kirche. Dieses Thema war Gegenstand der letzten Gesprächsrunde des internationalen Dialogs zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Vatikan. Die Arbeit der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit ist dadurch gekennzeichnet, dass sie sich viel Zeit für die Bearbeitung ihrer Themen lässt (in diesem Fall mehr als zehn Jahre), dann aber als Ergebnis sehr gründlich ausgearbeitete Dokumente vorlegt. Das gilt z. B. auch für den vorletzten Bericht *Kirche und Rechtfertigung* von 1994 (in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band 3, 2003, 317–419). In ihm war eine mögliche Einigung in der Rechtfertigungslehre vorgezeichnet, aber auch klar die bleibende Differenz in der Auffassung von der Kirche und die möglichen Auswirkungen dieses Dissenses auf das Verständnis von Rechtfertigung benannt worden. Nun legt die Kommission eine Studie zur Apostolizität der Kirche vor, die für dieses zentrale Thema eine weitgehende „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" feststellt. Wie kommt dieses überraschende Ergebnis zustande?

Eine Erklärung dafür liegt zweifellos darin, dass das Zeugnis des Neuen Testaments sehr intensiv in die Beratungen einbezogen wurde. Die Studie beginnt mit einem ersten Teil „Neutestamentliche Grundlagen" und auch am Anfang der drei thematischen Hauptteile steht jeweils eine „Biblische Orientierung". Die „Neutestamentliche(n) Grundlagen" bieten eine äußerst differenzierte Darstellung des neutestamentlichen Befunds. Man mag in der historischen Analyse an manchen Stellen anderer Meinung sein, aber insgesamt ist der Text sehr sorgfältig erarbeitet. Als Ergebnis wird eine „dynamische Spannung" festgestellt, „die eine Herausforderung für die Kirche von ihren ersten Anfängen an gewesen ist": „Keine menschliche Autorität ist in der Lage, die Wahrheit des Evangeliums zu garantieren, da dessen Authentizität und Kraft, Glauben zu wecken, dem Evangelium selbst eigen sind … Andererseits jedoch erfordert die Treue der bestimmten Formen der Traditionsüberlieferung und ein besonderes kirchliches Amt der Verkündigung, der

[1] Das Studiendokument ist veröffentlicht bei den Verlagen Bonifatius und Lembeck, Paderborn / Frankfurt am Main 2009.
Unter http://www.velkd.de/downloads/Stellungnahme_APOSTOLIZITAET_09.10.pdf findet sich die Stellungnahme des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument.

Versöhnung und des Lehrens, um eine geordnete Weitergabe der apostolischen Lehren sicherzustellen" (64; Zahlen weisen auf die Nummern der Abschnitte).

Der zweite Teil behandelt das Thema „Das apostolische Evangelium und die Apostolizität der Kirche", d.h. die Frage: „Was macht die Kirche apostolisch?" (65). Dabei geht es auch um den „Grad der Übereinstimmung bezüglich der Konfiguration der Komponenten der Apostolizität" (66). Diese Wendung kommt immer wieder vor (127, 167, 169; vgl. 156 „Ensemble"), wird aber nirgends wirklich erklärt. Die „biblische Orientierung" schließt mit der Feststellung: „Das Evangelium begegnet grundlegend im Zeugnis der Heiligen Schrift" (81). Auf die gemeinsame Darstellung der Entwicklungslinien mit einer bemerkenswert kritischen Sicht der nachtridentinischen Entwicklung in der katholischen Kirche folgen zwei verschiedene Perspektiven: Die eine ist: „eine ökumenische katholische Sicht von der Teilhabe an der Apostolizität." Hier wird festgestellt, dass die gemeinsame Teilhabe an der apostolischen Tradition „für Katholiken eine analoge oder differenzierende Anwendung der Bestimmung ‚apostolisch' auf andere Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" einschließt" (122). Es wird aber auch klargestellt, dass für Katholiken die Amtsstruktur der Kirche „dem Evangelium nicht äußerlich ist, weil das Amt das Evangelium vermittelt".

Die andere Perspektive ist „eine ökumenische lutherische Darstellung der Apostolizität der Kirche". Hier wird eingeräumt, „dass die Kirche in verschiedenen Graden besondere Formen apostolischer Kontinuität braucht", aber zugleich daran festgehalten, dass diese „nicht selbst zur Substanz des apostolischen Evangeliums gehören" (132). Aber durch die gegenseitige „Anerkenntnis, dass die jeweiligen Kirchen in ihrer Predigt und ihrer sakramentalen Praxis das apostolische Erbe empfangen", und die Entdeckung „tiefe(r) gemeinsame(r) Muster in den verschiedenen Formen der Rezeption", wird ein differenzierter Konsens möglich (136.138). Bemerkenswert ist, dass dabei auch kritische Anmerkungen gemacht werden. Das „ekklesiologische Gewicht", das Elementen wie einer historischen apostolischen Sukzession und dem päpstlichen Primat beigemessen wird, „hindert Lutheraner daran, die Apostolizität der römisch-katholischen Kirche uneingeschränkt anzuerkennen" (142). In einer Zeit, in der man gelegentlich den Eindruck hat, nur noch evangelische Kirchen hätten eine Bringschuld hinsichtlich ihrer Apostolizität, lässt das aufhorchen.

Das hindert aber nicht, dass beide Seiten „auf einer fundamentalen Ebene gegenseitig das Vorhandensein der Apostolizität in unseren Traditionen" anerkennen (160). Wichtige Vorbehalte, die noch bestehen, schränken diese Anerkennung ein, heben sie aber nicht auf. Sie betreffen vor allem die Unterschiede „im Verständnis der Ordination zum pastoralen Amt in apostolischer Sukzession sowie im Verständnis des Bischofsamtes in der Kirche" und „im Verständnis der Art und Weise, wie die Schrift authentisch interpretiert werden muss, und die Art und Weise, wie das Lehramt im Dienst an der Schrift steht, die Lehre und Praxis der Kirche leitet" (162). Diese beiden Fragen sind deshalb Thema der beiden weiteren Teile der Studie.

Der dritte Teil widmet sich dem Thema „Apostolische Sukzession und ordinationsgebundenes Amt". Im Rahmen der „biblischen Orientierung" wird festgehalten: „Die Weitergabe des apostolischen Glaubens von Generation zu Generation und über alle räumlichen und kulturellen Grenzen hinweg ist im Kern das, was später ‚apostolische Sukzession' genannt wurde" (173). Darauf folgt eine sehr sorgfältige und genaue Nachzeichnung der unterschiedlichen Entwicklungen in den verschiedenen Traditionsströmen. Sie führt zur Feststellung grundlegender Gemeinsamkeiten: „Gemeinsam sagen Katholiken und Lutheraner: Die Kirche ist apostolisch auf Grund des apostolischen Evangeliums und in der Treue zu ihm" (271). Oder auch: „Katholiken und Lutheraner sagen gemeinsam, dass das Amt von Gott gestiftet und für das Sein der Kirche notwendig ist, weil das Wort Gottes und seine öffentliche Verkündigung in Wort und Sakrament dafür erforderlich sind, dass Glaube an Jesus Christus zustande kommt und erhalten wird, dass – in eins damit – Kirche zustande kommt und erhalten wird, dass die Glaubenden in der Einheit des Glaubens Leib Christi sind" (276). Und nicht zuletzt: „Das Amt ist Dienst am Evangelium" (278).

Natürlich sind demgegenüber auch Unterschiede im Verständnis des ordinierten Amtes zu notieren. Aber dennoch wagt die Kommission eine „ökumenische Perspektive angesichts dieser Differenzen" zu skizzieren. Sie tut das auf Grund der Feststellung, die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung" impliziere „die Anerkennung, dass in beiden Kirchen das ordinationsgebundene Amt in der Kraft des Heiligen Geistes seinen Dienst erfüllt hat, in den in dieser Erklärung dargelegten Kernfragen des Glaubens die Treue zum Evangelium zu bewahren" (288). Das zu sagen ist konsequent, aber angesichts der Bewusstseinslage im Vatikan auch mutig. Von hier aus wird „die Möglichkeit eines differenzierten Konsenses in der Amtslehre" gesehen und für einen „Zugang zu den differierenden Gestalten des Amtes" geworben, der „so viel Gemeinsamkeit in ihnen entdeckt, dass eine wechselseitige Anerkennung der Ämter möglich ist" (292).

Der vierte Teil „Kirchliche Lehre, die in der Wahrheit bleibt", widmet sich den Fragen des Lehramtes. Das Grundproblem wird so beschrieben: „Während Lutheraner und Katholiken darin übereinstimmen, dass die Kirche durch das Wort Gottes lebt, dessen Ursprungszeugin die Heilige Schrift ist, haben sich unterschiedliche Auffassungen in den Fragen, wie die Kanonizität der Schrift begründet und vergewissert und wie die Schrift in verbindlichen Lehren ausgelegt wird" (149). Bemerkenswert ist in der „Biblische(n) Orientierung" die Feststellung, die auf Grund von Gal 1,6–9 getroffen wird: „Es gibt keine menschliche Instanz, die den Besitz der Wahrheit garantieren könnte"! (303).

Auch hier folgt eine ausführliche und differenzierte Darstellung der weiteren Entwicklung der Thematik in den verschiedenen Traditionen. Sie mündet in die Formulierung dreier gemeinsamer grundlegenden Glaubensüberzeugungen. Die erste betrifft „das Evangelium von Gottes Gnade in Christus" und bekräftigt die in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* bestätigte „volle Übereinstimmung, dass Gott in der menschlichen Geschichte eine Botschaft der Gnade und

Wahrheit in Wort und Tat kund getan hat, die im Heilstod und der Auferstehung Jesu Christi ihren Höhepunkt fand und die von Osterzeugen in der Kraft des Heiligen Geistes bezeugt wird" (432). Die zweite behandelt das Verhältnis von Evangelium und Kirche und konstatiert die „völlige Übereinstimmung, dass Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus zum Heil der Menschen im Evangelium von Jesus Christus weiterhin verkündigt wird. ... Durch dieses Evangelium erweist sich der gekreuzigte und auferstandene Herr als lebendig und Heil schaffend, indem die Kirche fortfährt, ihn durch Wort und Sakrament zu verkündigen" (433). Und drittens wird zum Thema „Das Evangelium, die kanonischen Schriften und das kirchliche Lehren und Leben" gesagt: Für Katholiken und Lutheraner ist „die Schrift die Quelle, Regel, Richtschnur und das Kriterium der Richtigkeit und Reinheit der Verkündigung der Kirche, der Ausarbeitung ihrer Lehre wie auch ihrer sakramentalen und pastoralen Praxis" (434).

Auf dieser Grundlage werden dann drei „Themen versöhnter Verschiedenheit" benannt und analog zum Vorgehen bei der *Gemeinsamen Erklärung* zu jedem dieser Themen der „differenzierte Konsens" festgestellt. Das erste Thema ist „Der Kanon der Schrift und die Kirche". In dieser Frage befinden sich beide Seiten „in einer so weitgehenden Übereinstimmung über den Ursprung der kanonischen Autorität der Bibel, dass ihre verbleibenden Differenzen über den Umfang des Kanons nicht von solchem Gewicht sind, dass sie rechtfertigen würden, die bestehende Trennung fortzusetzen. Auf diesem Gebiet gibt es eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit" (441). Für das zweite Thema „Schrift und Tradition" werden noch einmal die unterschiedlichen Akzente herausgearbeitet und alte Missverständnisse ausgeräumt, so etwa wenn Katholiken betonen, dass die Tradition keine „Quelle neuer Wahrheiten" ist (444). Auch zu dieser Frage befinden sich Lutheraner und Katholiken „in einer so weitgehenden Übereinstimmung, dass ihre unterschiedlichen Akzentsetzungen nicht aus sich selbst heraus die gegenwärtige Trennung der Kirchen rechtfertigen. Auf diesem Gebiet gibt es eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit" (448).

Nicht ganz so einfach ist die Lage beim dritten Thema: „Das Lehramt: Seine Notwendigkeit und sein Kontext in der Kirche". Es wird in drei Unterthemen aufgeteilt: 1. „Die Existenz eines Amtes öffentlichen Lehrens auf der örtlichen und überörtlichen Ebene." Dafür gilt: „Trotz der unterschiedlichen Gestaltungen ihrer Lehrämter stimmen Lutheraner und Katholiken darin überein, dass die Kirche Glieder benennen muss, die der Weitergabe des Evangeliums dienen; das ist notwendig für den rettenden Glauben" (453). 2. „Das Lehramt innerhalb verschiedener Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes." Hier stimmen beide Seiten „darin grundlegend überein, dass es ein Netzwerk von mehreren Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes gibt, das den wesentlichen Kontext darstellt, innerhalb dessen die, die das Lehramt ausüben, ihre Verantwortungen wahrzunehmen haben" (457). Für das dritte Thema „Das Lehramt in seinen konstruktiven und kritischen Funktionen" werden ebenfalls eine ganze Reihe von Übereinstimmungen festgestellt, so z. B. darin, „dass der Dienst der Lehre oder das Magisterium durch ihr öffentliches

Zeugnis für die Wahrheit des Wortes Gottes dem Glauben der ganzen Kirche dient" (458), oder darin, „dass das Lehramt verbindliche Lehrerkenntnis, die öffentlich dargelegt wird, einschließen muss, was zu Urteilen führt, die die wahre Lehre bewahren" (459) und endlich darin, „dass ... ein besonderes Anliegen des Lehramts darin besteht, dem endgültigen Kommen Gottes zum Menschen im Tod und in der Auferstehung Christi, in das Gläubige ihr äußerstes Vertrauen im Blick auf Leben und endgültiges Heil setzen, eine öffentliche und beständige Stimme zu verleihen" (460). Dennoch kommt es zur Thematik des Lehramtes nicht zu einer klaren Erklärung eines differenzierten Konsenses wie bei den beiden anderen Themen, ohne dass dies eigens erklärt oder noch einmal der Dissens formuliert wird!

Blickt man auf die ganze Studie, so ist als ihr besonderer Vorzug die sorgfältige Darlegung des gesamten behandelten Problemfeldes zu nennen. Die Differenzen werden nicht überdeckt, aber die unterschiedlichen Positionen mit der Absicht dargestellt, zu verstehen, was sie für die jeweilige Seite bedeuten, und zu prüfen, ob sie trotz der Unterschiede nicht doch Ausdruck eines gemeinsamen Grundanliegens sein könnten. Vielleicht wird das Verfahren des differenzierten Konsenses an manchen Stellen überanstrengt, aber die Ergebnisse sind doch beeindruckend und verdienen Beachtung. Anzuerkennen ist auch, dass die Kommission es gewagt hat, für einige Bereiche dieser schwierigen Thematik klare und eindeutige Ergebnisse zu formulieren und so einen Entwurf für eine *Gemeinsame Erklärung zu Fragen des Amtes und der Lehre* bereitzustellen. Man kann nur hoffen, dass dies von den Kirchen ernst genommen und rezipiert wird. Dabei hat man auch gewagt, auszusprechen, wo man beim ökumenischen Partner Defizite sieht – und zwar nicht nur von katholischer Seite im Blick auf die „defizitäre" Ekklesiologie der Lutheraner, sondern auch von lutherischer Seite im Blick auf das „Zuviel" an theologischem Gewicht bestimmter kirchlicher Strukturen in der katholischen Kirche. Selbst wenn das Ergebnis von den beteiligten Kirchen akzeptiert werden würde, dürfte es zumindest Rom nicht genügen, um volle Kirchengemeinschaft zu begründen. Aber umso nachdrücklicher stellt es vor die Aufgabe, Formen einer gestuften, wachsenden Kirchengemeinschaft zu finden und sie Schritt für Schritt zu verwirklichen.

Walter Klaiber

(Dr. Walter Klaiber war von 1989 bis 2005 Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, von 2001 bis März 2007 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und von 1989 bis Februar 2010 Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau.)

Um die Suche nach einer „*Theologie der Heilung*“ ging es bei einer *internationalen Begegnung von orthodoxen Frauen mit Christinnen und Christen anderer Traditionen*. Vom 8. bis 12. Juli trafen sich in der Theologischen Akademie St. Vlash in Albanien auf Einladung der Autokephalen Orthodoxen Kirche von Albanien rund 20 orthodoxe, römisch-katholische, anglikanische, evangelische und pfingstkirchliche Männer und Frauen aus Afrika, Asien, Europa, dem Nahen Osten sowie Nord- und Südamerika. Es handelte sich um eine *Nachfolgetagung zu einer Reihe von interorthodoxen Frauenkonsultationen zur Rolle der Frauen in der Kirche*, die 1976 begonnen hatte. Bei der Übernahme von Führungsverantwortung durch Frauen in der Kirche – ob im Gottesdienst, in der Bildungsarbeit, der Verwaltung oder der sozialen Fürsorge – gehe es nicht um „Macht- oder Prestigegewinn, sondern um eine tiefere Verpflichtung zur Liebe und zum Dienst, die der opfervollen Liebe Christi entspricht“, heißt es in der Abschlusserklärung. Das Engagement der Frauen sei als „Heilung für alle, die leiden“, zu verstehen, besonders für die Missbrauchten und die Opfer von Gewalt, Armut und Ausgrenzung.

Vom 20. bis 27. Juli fand die *Elfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* (LWB) mit 418 Delegierten von 145 Mitgliedskirchen unter dem Leitwort „Unser tägliches Brot gib uns heute“ in Stuttgart statt. Im Mittelpunkt stand dabei ein Schuldeingeständnis wegen der historischen Verbrechen der Lutheraner an den Mennoniten. Bekundet wird das „tiefe Bedauern“ über die Verfolgung der Täuferbewegung im 16. Jahrhundert. In einer Abschlusserklärung (Botschaft) verpflichteten sich die Repräsentanten von weltweit rund 70 Millionen Gläubigen zur Achtung der Umwelt und zur Gleichberechtigung der Geschlechter. Zudem wollen sich die Lutheraner verstärkt im Kampf gegen Klimawandel, Hunger und Aids engagieren. (S. Bericht und Dokumentation i. d. H., S. 543 ff.)

Die *Ökumenische Gemeinschaft von Taizé* feierte am 20. August ihr 70-jähriges Bestehen mit einem Pilgerweg durch das französische Dorf. Zugleich erinnerte die Bruderschaft an den Tod ihres Gründers, Frère Roger Schutz. Vor fünf Jahren, am 16. August 2005, wurde Frère Roger im Alter von 90 Jahren von einer psychisch kranken Frau durch Messerstiche getötet. Die Tat löste weltweit Bestürzung aus. Zu seinem fünften Todestag erschien ein Buch mit dem Titel „Leben um zu lieben“ mit wesentlichen Gedanken des Gemeinschaftsgründers. Sein Nachfolger, Frère Alois Löser, rief vor 5.000 Menschen dazu auf, das Werk von Frère Roger weiterzuführen. Die Gemeinschaft setzt sich für eine Aussöhnung zwischen den Konfessionen, europäische Verständigung und einen einfachen Lebenswandel ein.

Das jährliche internationale Jugendtreffen der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé wird vom 28. Dezember 2011 bis 1. Januar 2012 in Berlin stattfinden. In diesem Jahr findet das Taizé-Treffen vom 28. Dezember bis 1. Januar im niederländischen Rotterdam statt. Dazu werden bis zu 40.000 junge Christen erwartet.

Konservative Lutheraner in den USA haben sich in einer eigenen Kirche „*Nordamerikanische Lutherische Kir-*

che" (NALC) zusammengeschlossen und sich von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA) getrennt. Grund für die Trennung von der ELCA war deren im vergangenen Jahr gefasster Beschluss, offen homosexuell lebende Theologen als Geistliche zuzulassen. Anders als diese will die NALC Frauen zum Pfarramt zulassen. Sie strebt auch die Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund an.

Vom 1. September (Beginn des orthodoxen Kirchenjahres) bis zum 4. Oktober (Gedenktag des Franz von Assisi, des Schutzheiligen von Tieren und Natur in der katholischen Tradition) rief der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) die Kirchen weltweit auf, eine *Zeit der Schöpfung* abzuhalten.

Die Kirchen in Deutschland haben zum ersten Mal den *„Tag der Schöpfung"* begangen, den sie auf Anregung der orthodoxen Kirche ins Leben gerufen haben. In einem Ökumenischen Gottesdienst und Festakt am 3. September in Brühl bei Bonn riefen sie zu einem energischen Umweltschutz auf. „Wo nicht die Bewahrung, sondern Ausbeutung der Umwelt das Handeln bestimmt, droht eine Vermehrung und Vertiefung von Konflikten sowohl innerhalb der Gesellschaften wie auch zwischen Staaten, Nationen und Kontinenten", sagte Landesbischof Friedrich Weber, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK). Die Predigt hielt Erzpriester Constantin Miron.

Zum 25. Mal lud das Bistum Hildesheim zu seinem *Ökumenischen Studientag*. Das Motto der Veranstaltung am 2. September in Hannover lautete *„Zwei Schritte vor – drei Schritte zurück? Ökumene als Geschenk und bleibende Herausforderung"*. Referenten waren der Hamburger Weihbischof Hans-Jochen Jaschke und Landessuperintendent Eckhard Gorka aus Hildesheim. Der „Dank für die bereits sichtbar gewordene Einheit und der nüchterne und hoffnungsvolle Blick auf die vor uns liegenden Hindernisse und Aufgaben" standen im Mittelpunkt der Tagung.

Folgende Organisationen haben das diesjährige *„Oecumenica-Label" der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz* erhalten: die AGCK Vaud für ihre ökumenischen Gottesdienste in der Kathedrale Lausanne; der ökumenische Kirchenauftritt an der Gastronomiemesse IGEHO, Basel; L'Ecole de la Parole en Suisse Romande (Schule des Wortes Gottes in der Romandie) und die Vereinigung „Ethique et Art" in Nyon. Die Feier in der Kathedrale Lausanne am 5. September stand unter dem Titel „Gemeinsam und verschieden" („Ensemble et divers"). Die Predigt hielt der Direktor des Ökumenischen Instituts Bossey, Ioan Sauca.

Der *Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK), der vom 14.–17. September in Musselburgh/Edinburgh (Schottland) tagte, hat beschlossen, dass die *zehnte ÖRK-Vollversammlung* in Busan, Korea, vom 2.–13. Oktober 2013 stattfinden wird. Der Generalsekretär hat die Kirchen in Korea im Oktober als Teil des Vorbereitungsprozesses der Vollversammlung besucht. Der ÖRK-Planungsausschuss für die Vollversammlung tagt im November auf Kreta, Griechenland. Dabei wird er u. a. Empfehlungen für den ÖRK-Zentralausschuss vorbereiten, der im Februar 2011 zusammenkommt und bei seiner Tagung das Thema der Vollversammlung beschließen wird.

Das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland (AKD), die

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) feierten am 18. September das *25-jährige Bestehen der „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie"*. Aus Anlass dieses ökumenischen Jubiläums luden AKD, EKD und VELKD gemeinsam zu einem Symposium sowie zu einem Festgottesdienst nach Bonn ein, um das Erreichte zu würdigen und um über künftige Perspektiven ins Gespräch zu kommen. Ein gemeinsam erarbeitetes Papier unter dem Titel „Überlegungen zur Realisierung weiterer Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Kirchengemeinschaft" wurde durch die beiden Kopräsidenten der Dialogkommission – Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf (Hannover) und Prof. Dr. Günter Eßer (Bonn) – vorgestellt. Nach ersten Lehrgesprächen zwischen Alt-Katholiken und Lutheranern hat eine vom Rat der EKD in Absprache mit der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD einerseits und vom Katholischen Bistum der AKD andererseits gebildete Kommission 1985 eine Vereinbarung vorgelegt, durch die die beteiligten Kirchen die Mitglieder der jeweils anderen Kirche zum Abendmahl bzw. zur Eucharistie einladen. Beide Seiten haben diese Vereinbarung gebilligt. Der evangelisch-altkatholische Dialog wurde in den Jahren danach durch die VELKD und die AKD weitergeführt.

Der *Internationale Gebetstag für den Frieden* am 21. September legte in diesem Jahr den Schwerpunkt auf das Engagement afrikanischer Kirchen für den Frieden in und zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften. Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) lud Christen und Kirchen dazu ein, diesen Tag mit Gebeten und Gottesdiensten zu begehen und Friedensprojekten in Afrika besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Der unter der Schirmherrschaft des ÖRK stehende Internationale Gebetstag für den Frieden findet seit 2004 am selben Tag statt wie der Internationale Tag des Friedens der Vereinten Nationen.

„Zusammenhalten – Zukunft gewinnen" unter diesem Motto stand die diesjährige *Interkulturelle Woche/Woche des ausländischen Mitbürgers*, zu der die großen Kirchen Deutschlands bundesweit vom 26. September bis 2. Oktober aufgerufen haben. Eröffnet wurde sie am 24. September in der Erlöserkirche in Essen unter Mitwirkung von Präses Nikolaus Schneider, dem Essener römisch-katholischen Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck und Metropolit Augoustinos. Die Kirchen begrüßten, dass die Bundesregierung das so genannte Asylbewerberleistungsgesetz überprüfen will. „Menschen, die sich nicht nur vorübergehend während eines kurzen Asylverfahrens in Deutschland aufhalten, dürfen nicht über Jahre hinweg von sozialer Teilhabe ausgeschlossen und auf die bloße Existenzsicherung verwiesen werden. Es sei auch im Interesse der deutschen Gesellschaft, ihnen die Integration nicht unnötig zu erschweren."

Der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Präses Nikolaus Schneider und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, haben in *einem gemeinsamen Wort an die Wiederherstellung der Deutschen Einheit* vor 20 Jahren am 3. Oktober 1990 erinnert.

Vom 7. bis 10. Oktober 2010 fand in Berlin-Wannsee die *102. Generalver-*

sammlung des Evangelischen Bundes statt. Sie stand unter dem Hauptthema *Evangelische Freiheit. Erbe und Auftrag der Liberalen Theologie im 21. Jahrhundert.* Prof. Dr. Wilhelm Gräb (Berlin) hielt den Hauptvortrag. Die *103. Generalversammlung* findet vom 6. bis 9. Oktober 2011 in Hofgeismar statt.

Am 19. Oktober jährte sich die Geburtstunde der *Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung* zum 100. Mal. Diese Bewegung bemüht sich durch theologischen Dialog zwischen Vertretern/innen verschiedener Konfessionen um christliche Einheit.

Die *DonauFriedensWelle* ist ein Kooperationsprojekt der Kirchen in Württemberg, Bayern, Österreich, Slowakei, Ungarn und Rumänien zum Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt. Sie steht unter dem Motto: *„Es ströme das Recht wie Wasser ..."* (Amos 5, 24) Es soll ein sichtbares Zeichen gesetzt werden für die Zusammengehörigkeit und Verbundenheit der Menschen im Donauraum. Die beteiligten Kirchen wollen dazu beitragen, dass die Veränderungen und Entwicklungen im zusammenwachsenden Europa unter gerechten und menschenwürdigen Bedingungen und im friedlichen Miteinander in den verschiedenen Gesellschaften geschehen können. Die Donau ist dabei das verbindende Element der am Projekt beteiligten Kirchen. Eine von den Kirchen gemeinsam entwickelte *Gottesdienstliturgie wird im Zeitraum September 2010 bis Mai 2011* von Württemberg bis nach Rumänien „fließen" und mit einem gemeinsamen Fest Anfang Juli 2011 in Württemberg oder Bayern abgeschlossen werden.

Das Motto der *Gebetswoche für die Einheit der Christen 2011* (18.–25. Januar oder zwischen Himmelfahrt und Pfingsten) lautet: *„Zusammen glauben, feiern, beten"* (nach Apg 2,42). Es fasst die vier Kennzeichen der Kirche zusammen: Die Treue zur Lehre der Apostel, die solidarische Gemeinschaft, das Brechen des Brotes und das Gebet. Der Entwurf für den Gottesdienst und die Abende der Gebetswoche für die Einheit der Christen 2011 wurde vom Jerusalem-Inter-Church-Centre erarbeitet, einem Zusammenschluss von 13 Kirchen in Alt-Jerusalem. Der zentrale Gottesdienst wird am 23. Januar 2011 im Dom zu Speyer gefeiert werden. Folgende Projekte wurden für die *Ökumenische Kollekte* ausgewählt: Hospizarbeit in Tbilisi (Georgien), die Integration von behinderten Menschen im Irak und ein Projekt gegen Gewalt und Aids in Südafrika. Die deutschsprachige Fassung der Gottesdienstordnung wird von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) durch die Ökumenische Centrale in Frankfurt am Main erstellt und herausgegeben. Das Gottesdienstheft erscheint zusammen mit einer ergänzenden Arbeitshilfe (eine CD mit Gottesdiensten und Andachten sowie Bildmeditationen ist beigefügt). Diese enthält Hintergrundinformationen zur ökumenischen Situation in Jerusalem, Impulse zur Auslegung und Umsetzung des Bibeltextes und eine zusätzliche Auswahl von Tagestexten mit Meditationen und Gebeten für Bibelgespräche. Die Materialien für die Gebetswoche können beim Vier-Türme Verlag, Münsterschwarzach, oder beim Calwer Verlag in Stuttgart bezogen werden.

Das Europabüro der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat die *Themenfelder der Lutherdekade bis 2017* vorgestellt. Von Musik, Kunst,

Bildung bis zum politischen Diskurs sind zahlreiche Veranstaltungen und Diskussionsrunden geplant. Mit der 2008 begonnenen Lutherdekade will die evangelische Kirche das Reformationsjubiläum 2017 vorbereiten. In jedem Jahr steht ein anderes Thema im Mittelpunkt. Das Jahr 2010 steht im Zeichen der Bildung. Der legendäre Thesenanschlag durch Martin Luther (1483–1546) am 31. Oktober 1517 war Auslöser für die Reformation.

Für die Ausrichtung eines *dritten Ökumenischen Kirchentags* (ÖKT) im Jahr 2017 haben sich die Vorstände der ostdeutschen Diözesan- und Katholikenräte ausgesprochen. Das 500-jährige Reformationsjubiläum biete einen guten Anlass dafür, erklärten die Laienvertreter aus den Bistümern Dresden-Meißen, Erfurt, Görlitz, Magdeburg und Berlin am 25. September in Berlin. Außerdem sprachen sie sich für die Ausrichtung des *Katholikentags 2016 in gemeinsamer Trägerschaft der ostdeutschen Bistümer in Leipzig* aus. Zuletzt hatte 1994 ein Katholikentag in Ostdeutschland – in Dresden – stattgefunden. Der Fuldaer Katholikenrat sprach sich ebenfalls für einen ÖKT im Lutherjahr 2017 aus.

Von Personen

Munib Junan, Bischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Jordanien, wurde von der Elften Vollversammlung des LWB zum neuen Präsidenten bestimmt. Er folgt in dem Amt dem US-Amerikaner *Mark Hanson*, der seit 2003 dem Zusammenschluss vorgestanden hatte. Die Amtsübergabe fand im Abschlussgottesdienst statt.

Martin Junge, Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, hat am 1. November sein Amt als Nachfolger von *Ishmael Noko* angetreten.

Jan Janssen, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg, ist zum neuen Vorstandsvorsitzenden des Evangelischen Missionswerks in Deutschland (EMW) gewählt worden. Der leitende Theologe ist Nachfolger der ehemaligen Hamburger Bischöfin Maria Jepsen, die 19 Jahre Vorstandsvorsitzende war und nicht mehr kandidierte.

Der braunschweigische Landesbischof *Friedrich Weber* und *Rainer Kiefer*, Oberlandeskirchenrat aus Hannover, sind die neuen Vorsitzenden der Leitungsgremien des Evangelisch-lutherischen Missionswerkes in Niedersachsen (ELM).

Hans-Georg Link, zuletzt Ökumenepfarrer im evangelischen Kirchenverband Köln und Region, bleibt Vorsitzender der deutschen Region der International Ecumenical Fellowship/ Internationale Ökumenische Gemeinschaft (IEF). Die Mitgliederversammlung im Kloster Drübeck bei Wernigerode wählte ihn für weitere drei Jahre ins Amt.

Karin Achtelstetter, aus Bayern stammende evangelische Theologin und seit 2002 Kommunikationsdirektorin und Pressechefin des Lutherischen Weltbunds (LWB) in Genf, wird zum 1. November Generalsekretärin der Weltvereinigung für christliche Kommunikation (WACC) mit Sitz in Toronto/ Kanada. Ihr Vorgänger, der kanadische Pfarrer *Randy Naylor*, der das Amt seit

neun Jahren wahrnahm, wird Pastor an der unierten Parkwood-Gemeinde in Toronto. Die 1968 gegründete ökumenische WACC setzt sich für eine Kommunikation aus christlicher Perspektive ein und arbeitet für Menschenwürde, Gerechtigkeit, Frieden sowie Meinungs- und Informationsfreiheit.

Wolfgang Ratzmann, Leiter des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) an der Universität Leipzig, ist in den Ruhestand getreten. Der Aufbau, die Etablierung, Profilierung sowie die hohe Qualität der 1993 gegründeten Einrichtung der VELKD gehen ganz wesentlich auf seine Arbeit zurück.

Herbert Winter, Präsident des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes (SIG), wurde zum neuen Vorsitzenden des Schweizerischen Rates der Religionen (SCR) für die Amtsdauer 2011–2013 gewählt. Er folgt auf *Thomas Wipf*, der Ende 2010 gleichzeitig mit dem Rücktritt als Präsident des Rates des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) auch das Amt des Vorsitzenden des Rates der Religionen weitergeben wird.

Ingolf Ellßel, Pastor im „Christus Centrum Tostedt", Vorsitzender der Europäischen Pfingstbewegung und von 1996 bis 2008 Präses des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), ist neues Mitglied des Weltvorstands der Pfingstbewegung. Er wurde von der „Pentecostal World Conference" vom 24. bis zum 27. August 2010 in Stockholm berufen. Neuer Vorsitzender der Weltpfingstgemeinschaft ist *Dr. Prince Guneratnam* aus Malaysia als Nachfolger von *Dr. James Leggett*, Bischof der Pentecostal Holiness Church (USA), der den Dachverband in den vergangenen sieben Jahren geleitet hatte.

Michael Windfuhr, seit 2006 Leiter des Menschenrechtsteams beim Diakonischen Werk und bei Brot für die Welt, wird Anfang 2011 neuer stellvertretender Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte. Er ist Nachfolger von *Frauke Seidensticker*. Mit *Kerim G. Asmar* und *Ibrahim Ünal* hat die syrisch-orthodoxe Metropolie von Österreich und der Schweiz erstmals auch zwei Suffraganbischöfe erhalten. *Metropolit Isa Gürbüz* (früher für Deutschland zuständig) weihte im August die beiden Koadjutoren für die deutsche bzw. die italienische Schweiz.

Klaus-Dieter Kottnik, Präsident des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), legte aus gesundheitlichen Gründen sein Amt nieder.

Matthias Heimer ist zum neuen Militärgeneraldekan als Nachfolger von *Peter Brandt* ernannt worden, der das Evangelische Kirchenamt für die Bundeswehr in Berlin seit 2005 leitete. Zusammen mit Militärbischof *Martin Dutzmann* ist Heimer für die evangelische Seelsorge in der Bundeswehr verantwortlich.

Dieter Heidtmann ist seit 1. September Studienleiter für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsethik an der Evangelischen Akademie Bad Boll. Davor war er sechs Jahre lang Beauftragter für politische und ethische Fragen der GEKE in der Kommission Kirche und Gesellschaft der KEK in Brüssel.

Volker Jung, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, wurde vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit der Leitung der Kammer für Migration und Integration beauftragt. Die

Kammer, die am 17. September erstmals zusammentrat, hat den Auftrag, die Themen Europäisches Asylsystem, Bleiberecht und Irregularität (Schulbesuch und Gesundheitssystem für Personen ohne legalen Aufenthaltsstatus) zu bearbeiten.

Volker Schulz, Pfarrer in Basel, wurde am 17. Oktober zum Bischof der Herrnhuter Brüdergemeine geweiht. Das Bischofsamt ist in der Brüder-Unität ein besonderes seelsorgerliches Amt für die gesamte Kirche. Die äußere Leitung der Kirche gehört nicht zum Auftrag. Jedoch können die Bischöfe die Kirchenleitung beraten und begleiten. Die Wahl der Bischöfe erfolgt auf Lebenszeit.

Eckhart von Vietinghoff ist zum neuen Vorsitzenden der Stiftung zur Bewahrung kirchlicher Baudenkmäler in Deutschland (Stiftung KiBa) ernannt worden. Er löst *Friedrich-Leopold Freiherr von Stechow* ab. Die Stiftung KiBa wird von der EKD und den evangelischen Landeskirchen getragen.

Nikolaus Schneider, Präses der Rheinischen Landeskirche und amtierende Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), ist bereit, auf der EKD-Synode (7. bis 10. November, Hannover) für das Spitzenamt des deutschen Protestantismus zu kandidieren.

Es vollendeten
das 65. Lebensjahr:

Hans-Hermann Jantzen, Bischofsvikar der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers, seit dem Rücktritt von Landesbischöfin Margot Käßmann nimmt der Lüneburger Landessuperintendent als Bischofsvikar die bischöflichen Aufgaben in der größten evangelischen Landeskirche wahr, am 28. September;

das 70. Lebensjahr:

Hans Christian Knuth, langjähriger Bischof der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und Leitender Bischof der VELKD, am 6. September;

Martin Klumpp, ehemaliger Regionalbischof und Prälat von Stuttgart, am 5. Oktober.

Verstorben sind:

Josef Sudbrack SJ, der katholische Gründer der „Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik" und ehemaliger Schriftleiter der Zeitschrift „Geist und Leben" im Alter von 86 Jahren, am 15. Juli;

Theodor Schober, ehemaliger Präsident des Diakonischen Werks der EKD (1963 bis 1984), im Alter von 91 Jahren, am 26. Juli;

Paul Löffler, ehemaliger Ressortchef für Weltmission und Evangelisation des ÖRK, früherer Studienleiter an der Missionsakademie in Hamburg, ehemaliger Leiter des Amtes für Mission und Ökumene und der Ökumenischen Werkstatt der EKHN, im Alter von 78 Jahren, am 26. September.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der ökumenischen Bewegung

Friedrich Weber, Gottes Schöpfung feiern und bewahren. Ansprache zum 1. Ökumenischen Schöpfungstag am 3. September in Brühl, KNA-ÖKI 38/10, Dokumentation Nr. 16, 1–6;

Angelika Prauß, „Der Fantasie sind keine Grenzen gesetzt". ACK-Geschäftsführerin Elisabeth Dieckmann zum ersten „Tag der Schöpfung", KNA-ÖKI 33–34/10, 15–16;

J. Georg Schütz, Zeit für Gottes Schöpfung. Zum 1. Ökumenischen Schöpfungstag, KNA-ÖKI 31–32/10, 9–12;

J. Georg Schütz, „Gott schuf Himmel und Erde". Schöpfungstheologie ist kein Randthema, KNA-ÖKI 35/10, 9–12;

Christoph Böttigheimer, Globale Krisen – (Kirchen-)Chancen? Die Welt braucht ein ökumenisches Netzwerk der Solidarität, KNA-ÖKI 33–34/10, Thema der Woche, 1–8;

Tim Lindfeld, Warum „Kirche im eigentlichen Sinn"? Das Kirchenverständnis als Herausforderung im ökumenischen Dialog zehn Jahre nach „Dominus Iesus", Catholica 3/10, 230–239;

Stephan Müller, „Das Lebenselixier der Ökumene ist die Begegnung". Interview mit dem neuen Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kurt Koch, KNA-ÖKI, 40/10, 5–6;

Petro Müller, Zehn Jahre Communio Sanctorum. Eine Erinnerungs- und Rezeptionshilfe, KNA-ÖKI 35/10, Thema der Woche, 1–7;

„Auf dem Weg zur sichtbaren Kirchengemeinschaft". Lutheraner und Alt-Katholiken legen Bestandsaufnahme vor, KNA-ÖKI 40/10, Dokumentation Nr. 18, 1–8.

II. Mission

Metropolite Alexandre du Nigéria, Mission et civilization, Istina 1/10, 61–68;

Kjell Nordstokke, Mission im Kontext. Zum Missionsverständnis im Lutherischen Weltbund, UnSa 3/10, 162–173;

Claudia Jahnel, Christliche Mission heute, ebd., 174–189;

Athanasios Papathanasiou, Diakonen eines Gottes-Missionars. Eine orthodoxe Betrachtung der Mission und der „Heutigkeit", ebd., 190–199;

Walter Klaiber, „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene" – Ist gemeinsame Mission möglich, ebd., 228–232;

Julia Lis und Maria Wernsmann, „Mission und Einheit", Societas Oecumenica tagte in Belgrad, KNA-ÖKI 38/10, 10–12.

III. Menschenrechte

MA. Christina A. Astorga, Menschenrechte aus einer asiatischen Perspektive. Die Herausforderung der Vielfalt und die Grenzen der Allgemeingültigkeit, concilium 3/10, 318–328;

Christian Polke, Gewissensfreiheit als Dissidentenschutz. Martha C. Nussbaums Verteidigung der amerikanischen Verfassungstradition, EvTheol 4/10, 262–277;

Angelika Dörfler-Dierken, Militärseelsorge und Friedensethik, EvTheol 4/10, 278–292;

Jakobus M. Vorster, Der Beitrag der deontologischen christlichen Ethik zum

heutigen Menschenrechtsdiskurs, EvTheol 4/10, 246–261;

Gerhard Kaiser, Toleranz. Der historische und aktuelle Spielraum einer Idee, StimdZ 8/10, 541–555.

IV. Neuer Atheismus

Andreas Fincke, Die „Giordano Bruno Stiftung" und der neue Atheismus, Materialdienst EZW 10/10, 374–380.

V. Aus der orthodoxen Kirche

Job Getcha, La confession et la direction spirituelle dans l'Église orthodoxe, Irénikon 1/10, 5–25;

Heinz Gstrein, Fels Petri bleibt Stolperstein für die Orthodoxen. Doch der Dialog zwischen Ost- und Westkirchen geht weiter, KNA-ÖKI 39/10, 3–5;

Jürgen Henkel, Askese versus Konsumideologie. Was sich von der orthodoxen Spiritualität lernen ließe, HerKorr 10/10, 522–526.

VI. Interreligiöser Dialog

Ulrich Dehn, Keine Gnade, sondern Karma. Glauben ohne Gott: Wo Christentum und Buddhismus sich aneinander reiben, zeitzeichen 9/10, 30–32;

Martin Repp, Nicht mehr nur Zen. Die deutsche Rezeption des Buddhismus – der lange Weg zur Trendreligion, zeitzeichen 9/10, 26–29;

Albert Gerhards, Jenseits der Religionen? Zur Problematik multireligiöser Räume, Her Korr 10/10, 526–530;

Hans-Martin Barth, Sind wir aufgeklärt genug? Glaube und Vernunft in Christentum und Islam, MD EZW 10/10, 363–368.

VII. Naturrecht und Theologie

Andrés Torres Queiruga, Natürliches Gesetz und Theologie im säkularen Kontext, concilium 3/10, 262–272;

Eberhard Schickenhoff, Ein transzendentalphilosophischer Zugang zur Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, ebd., 272– 279;

Ludwig Siep, Naturrecht und Bioethik, ebd., 279–299;

Jean-Pierre Wils, Hat naturrechtliches Denken eine Zukunft, Ein hermeneutischer Vorschlag, ebd., 300–308.

VIII. Weitere interessante Beiträge

Lena Tontchev, Dem Segen auf der Spur. Drei alttestamentliche Segenstheologien und ihre Aufnahme in Galater 3, Theologisches Gespräch 3/10, 107–124;

Peeter Roosimaa, Die Bedeutung des Evangeliums bei den Urchristen, Theologisches Gespräch 3/10, 125–134;

Gunther Wenz, Joseph Ratzinger und der Protestantismus. Eine Erinnerung aus gegebenem Anlass, KNA-ÖKI 30/10, Thema der Woche, 1–7;

Pantélis Kalaïtzidis, La relation de l'Église à la culture et la dialectique de l'eschatologie et de l'histoire, Istina, 1/10, 7–25;

Nicolas Egender, Cinquante ans Vatican II, Irénikon 1/10, 41–91;

Hubert Frankemölle, Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog. Zur Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZdK von 2009, Catholica 3/10, 212–229;

Wolfgang E. Heinrichs, „Kirche und Judentum" aus freikirchlicher Sicht, Catholica 3/10, 191–211;

Stefan Ackermann, „Sancta simul et semper purificanda". Anmerkungen zur Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche, Orthodoxie aktuell 7–8/10, 2–7;

Michael Utsch, Die Widerstandskraft der Hoffnung. Der Graben zwischen

Psychotherapie und Religion ist schmaler geworden, HerKorr 9/01, 53–55;

Wilhelm Damberg/Staf Hellemans, Wie sich Kirche verändert. Der Aufstieg der Mittelinstanzen in den europäischen Kirchen, HerKorr 9/10, 481–485;

Eberhard Blanke, Qualitätsentwicklung in der Kirche – quo vadis? Systematische Klärungen zu einer diffusen Diskussionslage, DtPfbl 9/10, 467–470;

Gerhard Kruip, Wachsende Ungleichheit – fehlendes Vertrauen. Kann ein neues Sozialwort der Kirchen in Deutschland helfen? HerKorr 10/10, 497–501.

IX. Dokumentationen

„Die Erde ist des Herrn", Arbeitshilfe zur Schöpfungszeit (1. September bis 10. Oktober), herausgegeben von der EKM. Das Heft enthält ein Andachtsformular mit Reflexionen zu fünf Andachten (Die Erde ist Wasser. Die Erde ist Begegnung. Die Erde ist Wohnung. Die Erde ist Schönheit. Die Erde ist Nahrung) und Bausteine für einen Erntedankgottesdienst im Zeichen der Schöpfungszeit. Hinzu kommen pädagogische Bausteine für die Arbeit mit Kindern, Konfirmanden und Senioren. Das Heft ist kostenfrei zu bestellen unter oekumene@ekmd.de oder im Internet www.ekmd.de/themenfelder/6145.html verfügbar.

Unter dem Titel *„Gegenwärtige Herausforderungen und Möglichkeiten christlicher Rede von der Sünde"* hat die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) die Beiträge einer Klausurtagung ihrer Bischofskonferenz dokumentiert. Der von Mareile Lasogga und Udo Hahn herausgegebene 112-seitige Band enthält außerdem die Vorträge aus philosophischer und theologischer Sicht von Johannes Block (Leipzig), Thomas Rentsch (Dresden) und Michael Roth (Bonn). Die Publikation kann im Buchhandel oder direkt im Amt der VELKD (Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover, E-Mail: versand@velkd.de) zum Preis von 7 Euro (zzgl. Versandkosten) bestellt werden.

Die 8. Auflage des *„Evangelischer Erwachsenenkatechismus. suchen – glauben – leben"* (EEK) erscheint Ende November. Herausgegeben im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD.

„Kein Raum in der Herberge Europa". Materialheft der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)) zum „Tag der Menschenrechte" am 10. Dezember. Neben juristischen Hintergründen zu den menschenrechtlichen Problemen bietet das Heft auch liturgische Bausteine. Es steht im Internet zum Download bereit unter www.ekd.de/menschenrechte und kann kostenlos beim Kirchenamt der EKD, E-Mail: menschenrechte@ekd.de, bestellt werden.

FUNDAMENTALISMUS

Heinrich Wilhelm Schäfer, Kampf der Fundamentalismen – Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne. Verlag der Weltreligionen, Frankfurt a. M., Leipzig 2008. 252 Seiten. Gb. EUR 19,80.

Mit dem Titel drückt der Theologe und Soziologe an der Universität Bielefeld schon die Zielrichtung seines Essays über Fundamentalismus an: Der behauptete Kampf der Kulturen ist ein verschleierter Kampf fundamentalistischer Gruppen, nicht nur gegeneinander, sondern auch um die Deutungshoheit der Wirklichkeit. Indem S. den u.s.-amerikanischen, protestantischen und den arabisch-islamischen Fundamentalismus in den Blick nimmt, versucht er, zwei Hauptgruppen in dieser Auseinandersetzung darzustellen und abschließend aus der besonderen europäischen Tradition Gegenstrategien zu entwickeln.

Dabei legt S. einen formalen Fundamentalismusbegriff zugrunde, der sich auf Bewegungen bezieht, die religiöse Überzeugungen absolut setzen und daraus eine gesellschaftliche Dominanzstrategie ableiten, im Kontext einer Politisierung aller Lebensverhältnisse in Modernisierungsprozessen (18): Dabei bedienen sich protestantischer und islamischer Fundamentalismus einer doppelten – ihren Religionen eigentlich fremden – Grenzziehung gegen den „Feind nach Innen" (d. h. diejenigen, die nicht richtig glauben) und den Feind nach Außen (d. h. die Bedrohung der wahren Gläubigen durch die Welt). Darin stimmen beide Fundamentalismen überein, wenn auch die jeweiligen konkreten Feinde natürlich differieren. Entscheidend ist für S., dass a) der Fundamentalismus keine anti-moderne Denkweise ist, sondern vielmehr eine halbierte Moderne der Technik erstrebt und b) mit seinem dualistischen Weltbild das private und öffentliche Leben zu dominieren sucht. Dagegen sind Traditionalismen, die sich in ihrer absoluten Wahrheit aus der Welt zurückziehen nicht als Fundamentalismen zu bezeichnen. Entscheidend ist daher für Fundamentalisten, eine permanente Bedrohung zu suggerieren, in der sie ihre gut-böse Unterscheidung anderen aufzwingen wollen.

S. beschreibt nach einigen Grundlegungen zunächst den islamischen Fundamentalismus in seinem geschichtlichen und theologischen Kontext und macht dabei nicht nur auf die verschiedenen Transformationen im fundamentalistischen Denken aufmerksam, sondern auch auf die Besonderheit, dass es dem islamischen Fundamentalismus gelingt, seine Position mit der Gerechtigkeitsfrage zu verbinden, was ihn auszeichnet. Im Übrigen steht die Moderne in den meisten muslimischen Ländern für Fremdherrschaft des Kolonialismus bzw. für despotische Herrschaft der eigenen Eliten, was grundlegend für die Differenzierung des Feindes nach Innen (die Eliten) und des Feindes nach Außen (die kolonialistischen Nationen) ist. Dennoch sucht der islamische Fundamentalismus auch die Nutzung der modernen Errungenschaften, verbindet seinen Kampf mit ausgedehnter Sozialarbeit und spricht vor allem die Mittelschicht an, die in ihren Gesellschaften den Wunsch nach Aufstieg nicht realisieren können.

Ähnlich für den u.s.-amerikanischen Fundamentalismus, dem sich S. dann zuwendet, wobei die adressierte Mittelschicht hier ihren Aufstieg realisiert hat. Indem er die verschiedenen Entwicklungsstadien des protestantischen Fundamentalismus und seiner zunehmenden Verquickung mit der Politik zeigt, macht er die gegenwärtige Taktik und Zielsetzung der Fundamentalisten deutlich. Ging es am Anfang des 20. Jahrhunderts darum, innerhalb der Kirchen die Vorherrschaft zu erlangen (was scheiterte), so nutzen die Fundamentalisten nun die Außenpolitik (Feind nach Außen = Islam) und bedienen sich dabei des religiösen Ursprungsmythos der USA. Der Feind nach Innen (liberale Christen und Atheisten) wird dann sekundär bekämpft, nachdem durch die Außenbedrohung ein Klima der Angst wach gehalten wird. Theologisch ist der klassische Fundamentalismus durch die Beziehung zur Neo-Pfingstlichen Bewegung verändert: statt der unfehlbaren Schrift dient nun göttliche Inspiration als Quelle der Argumentation. Durch die Aufnahme apokalyptischen Denkens zeigt sich der gegenwärtige Fundamentalismus in der Lage, die Idee einer Bedrohung wach zu halten und den Notwendigkeiten anzupassen. Bündnispartner sind hier die technokratischen Republikaner, welche die Moderne auf ihre Weltbeherrschung ohne die modernen Werte reduzieren.

Abschließend zeigt S. noch, dass es in Europa aufgrund seiner Moderne weniger Anfälligkeit für Fundamentalismus gibt, wiewohl auch das Verständnis der Moderne selbst fundamentalistisch werden kann. Einzig in einer Position des hermeneutisch-pluralistischen Moderneverständnisses sieht S. eine Chance gegen die Fundamentalismen. Diese findet er in der Theologie besonders in der Arbeit des ÖRK, weil dieser Pluralismus, Gerechtigkeit und hermeneutisches Denken zusammenbringen kann, sowie in den Soziologen der „Zweiten Moderne" (Beck, Lyotard, Bourdieu) und Theologen wie Ebeling, Nethöfel, Dalfert, Tracy und Kaufmann. Mit dieser Position könnte Europa eine Vermittlungsstellung zwischen den USA und dem islamischen Lager einnehmen bzw. aus dem Kampf der Fundamentalismen einen Dialog der Kulturen machen, der Interessen aushandelbar macht.

In der Summe ist der Essay S. sehr gelungen, klärt umfassend über Hintergründe und Positionen der Fundamentalismen auf und zeigt Wege, wie mit ihnen umzugehen ist. Wünschenswert wäre die Wahrnehmung der theologischen Gegenstrategien und der positiven Rolle des ÖRK, weil dann deutlich würde, dass die Ökumene nicht nur einen der größten Feinde des Fundamentalismus darstellt, sondern auch eines der besten Mittel gegen ihn.

Sören Asmus

ÖKUMENISCHE ZUGÄNGE

Hartmut Lehmann (Hg.), Transatlantische Religionsgeschichte. 18. bis 20. Jahrhundert. Wallstein Verlag, Göttingen 2006. 167 Seiten. Br. EUR 20,–.

Dieser vom ehemaligen Leiter des Göttinger Max-Planck-Instituts für Geschichte, Hartmut Lehmann, nach einem Göttinger Kolloquium herausgegebene Tagungsband ist von hoher ökumenischer Relevanz. Es geht in den Beiträgen gleichsam um einen ökumenischen Vergleich unterschiedlicher Phänomene zwischen den USA und

Deutschland. Konkret geht es Lehmann, der die Tagung vorbereitet hat, um die Frage, wieso eine postindustrielle Welt in Amerika eine so völlig von der europäischen, eigentlich deutschen unterschiedene Interessenlage an der Religion erzeugt und ermöglicht oder als Konsequenz aus historischen Vorgaben eröffnet. „Secular Europe versus Christian America" lautet denn auch der Titel des Beitrags, den Lehmann diesem Band als knappste Zusammenfassung der aktuellen Fragestellung selber beisteuert (146–158). Acht ausgewiesene Forscher sind der aufgeworfenen Frage nachgegangen. Ihre Beiträge könnten unterschiedlicher nicht sein. Und doch trägt jeder Vortrag, von denen einige durch ausgewiesene Historiker kompetent kommentiert werden, zur Entfaltung des Gesamtthemas bei.

Zwei Beiträge sollen um ihrer besonderen ökumenischen Relevanz willen ins Blickfeld treten. Der für Amerika-Studien bekannte Göttinger Historiker Hermann Wellenreuther stellt „Überlegungen zur Bedeutung des Atlantiks für die Welt der Frommen im Britischen Weltreich" an (9–30). Er wirft u. a. die weitreichende Frage auf, ob es haltbar sei, dass bestimmte Entwicklungen in Amerika erst durch die Erste Große Erweckung entstanden sind. In seiner Argumentationskette legt er dazu Einsichten über den Klerus und die zur Autonomie neigenden Gemeinden mit starkem Laienbeitrag dar. Bei einer so weit reichenden Fragestellung scheint es mir aber unabdingbar, auch Fragen wie z. B. die Befreiung von der parochialen (Zwangs-)Struktur, die ja auch mentalitätsbildend war, für die aus Deutschland aufgrund der Religionsgesetzgebung nach Nordamerika Vertriebenen zu erwägen. Die in den deutschen Kleinstaaten nicht anerkannten Kirchen (nach Münster 1648 als „Sekten" bezeichnet) brachten andere Voraussetzungen mit in die Fremde und konnten nun in relativer Freiheit ihre eigenen Frömmigkeitsformen, in der die Laien schon immer eine zentrale Rolle spielten, entwickeln. Das Phänomen der religiösen Freiheit ohne staatliche Aufsicht und Bindungen ist zu bedenken. Ein besonderer Aspekt ist die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland andauernde Untersagung der Laienmitarbeit, die durch angelsächsisch-methodistischen Einfluss in der hiesigen Gemeinschaftsbewegung neu angeregt war.

Als einzige Frau ist die Hamburger Kirchenhistorikerin Ruth Albrecht mit ihren differenzierten Kenntnissen über die internationalen Beziehungen über Adeline Gräfin Schimmelmann (72–108) vertreten. Die adelige Dame stand in mehrfacher Hinsicht schon in Europa unter angelsächsischem Einfluss, der sich während ihres USA-Aufenthaltes freier entfaltete. Frau Albrecht weist nach, wie die predigende (!) Evangelistin (!) diese Einflüsse vorbehaltlos aufnahm und verarbeitete, dadurch aber in der Heimat noch stärker in die Rolle einer Außenseiterin geriet. Hans-Jürgen Schrader, der hervorragende Kenner der Literatur des Pietismus, schrieb über „Conrad Beissels Ephrata-Gemeinschaft und seine Poesie" (31–63). Die Beiträge von Wellenreuther und Schrader wurden durch den Basler Professor Kaspar von Greyers kommentiert (64–71). Lucian Hölscher (Bochum) entwickelt eine problemgeschichtliche Skizze zu semantischen Strukturen des religiösen Lebens im 19. Jahrhundert (109–123). Der promi-

nente Ulrich Gäbler kommentierte die Beiträge von Ruth Albrecht und Lucian Hölzer (124–130). Ein Gast aus Birmingham, Hugh McLeod, versuchte die Brücke zwischen den Kontinenten zu schlagen („Religion in the United States and Europe", 131–145).

Der anregende und zeitlich wie inhaltlich weit ausladende Sammelband ist außerordentlich anregend. Er wirft vor allem die Frage auf: Wie kann es geschehen, dass die Kirchengeschichtsforschung die transkonfessionelle und transatlantische, also ökumenische Dimension stärker in den Blick bekommt. Wie viele überholte Wertungen, die durch die veränderten zwischenkirchlichen Beziehungen und die ökumenische Bewegung eine Veränderung erfahren haben, sind neu zu justieren! Der Band zeigt die transatlantische Dimension auf und fragt nach korrespondierenden Beziehungen. Es ist selbstverständlich, dass dabei Herrnhuter, Baptisten, Methodisten, Heilsarmee, Quäker und andere frühere Randgruppen und bisher in der deutschen Theologie wenig beachtete Kirchen und Gemeinschaften in das Geflecht einwirken.

Die Aufarbeitung der innerprotestantischen ökumenischen Kirchengeschichte in Mitteleuropa ist nach der Überwindung der Sektenklassifizierung und der Verdikte durch – vielfach unberechtigte – Vorurteile und Überheblichkeiten zwischen den traditionellen Territorialkirchen und den international eingebundenen sog. Freikirchen als transkonfessionelle Begegnung vor Ort dringend erwünscht. Für beide Typen hatten die gleichen kulturellen, sozialen, politischen und speziell kirchlichen Bedingungen aufgrund ihrer jeweils unterschiedlichen Vorgeschichte, die mehrfach mit angelsächsischen Beziehungen als Rückwirkung verbunden ist, eine unterschiedliche Bedeutung. Vergleichende Studien wären wünschenswert und könnten den Kirchen helfen, ihre Selbstverständnisse für das 21. Jahrhundert weiterzuführen. In diesem Feld wäre der vielbeschworene ökumenische Fortschritt möglich, wenn Einsicht und guter Wille vorhanden sind.

Der von Hartmut Lehmann herausgegebene Band jener Tagung, die diesem an den transatlantischen Phänomenen immer forschenden und zur Forschung anregenden Wissenschaftler gewidmet ist, zeigt die Richtung, in der hoffentlich auch nach seiner Emeritierung in ökumenischer Offenheit weiter gearbeitet wird.

Karl Heinz Voigt

RELIGIONSFORSCHUNG

Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2009. 788 Seiten. Gb. EUR 49,–.

Wie soll man dem in einer kurzen Rezension gerecht werden? Es geht um einen fast 800 Seiten starken Band, der 28 Beiträge umfasst. Sie beziehen sich auf ein ohnehin schon hochkomplexes Unternehmen sozialwissenschaftlicher Religionsforschung und reichern es mit vielen weiteren Bezügen an. Da lässt sich allenfalls selektiv hineingreifen, um das herauszuziehen, was besonders bemerkenswert erscheint.

Ohne den einführenden Beitrag von Stefan Huber zu den strukturierenden Prinzipien des Religionsmonitors und der Semantik seiner Indikatoren als Navigationsinstrument, wäre man kaum in der Lage, das dann Folgende einzu-

ordnen. Huber, als Architekt dieser Konstruktionsprinzipien und ihrer Operationalisierung für die empirische Forschung, legt einen substanziellen Religionsbegriff zugrunde, der das wesentliche Merkmal religiösen Erlebens und Verhaltens am Bezug zur Transzendenz festmacht. Diese Grundentscheidung erlaubt nicht nur funktionale und deskriptive, sondern auch normative und hermeneutische Zugänge zu dem bereitgestellten Datenmaterial und bei den Kommentaren einen vergleichenden Rückgriff auf bereits vorhandene Analysen. Gerade Letzteres zeigt durch alle Beiträge hindurch eine hohe Koinzidenz mit Aussagen des Religionsmonitors.

Wie zu erwarten hält sich der Erkenntnisgewinn zur religiösen Lage in Deutschland (West und Ost) bei den mehr grundsätzlichen Linien in den Grenzen des aus vorangegangenen Untersuchungen schon Bekannten (s. Beiträge von Karl Gabriel, Matthias Petzoldt, Monika Wohlrab-Sahr), auch wenn manche Details – z. B. die Religiosität der Konfessionslosen – über die reine Feststellung hinaus durchaus zum Weiterdenken anregen können. Das gilt auch für die qualitative Untersuchung zur religiösen Kommunikation (Armin Nassehi), die allerdings auf nur 49 Interviews beruht.

Wegen ihrer Aktualität und der Konflikthaltigkeit der Situation sticht bei den Länderanalysen besonders die zu Nigeria (Klaus Hock) heraus. Der enorme Anteil der Hochreligiösen (Christen 92 %, Muslime 93 %), wie auch die starke Präsenz von apokalyptischen Vorstellungen und Dämonenglauben werfen Fragen nach den Auswirkungen auf das politische Verhalten auf. Die Antwort bleibt ambivalent in Richtung der Gefahren konfliktfördernder politischer Mobilisierung des Religiösen einer- und seiner entwicklungs- und friedensfördernden Potenziale andererseits.

Der zweite Teil des Bandes ist ausgewählten Ländervergleichen gewidmet. Religionspolitische Kontroversen in laizistisch geprägten Staaten (Beispiele sind Frankreich und die Türkei) wirken besonders prägnant auf eine Liberalisierung des öffentlichen Raumes zugunsten positiver Religionsfreiheit hin. Das aber entspricht kaum mehr den Annahmen gängiger Säkularisierungs- und Individualisierungstheorien (Matthias König). Im west- und osteuropäischen Vergleich (Olaf Müller, Detlef Pollack) zeigt sich insgesamt eine deutliche Entkirchlichung (mit Ausnahme Polens und Italiens), die von „privater" Religiosität kaum aufgewogen wird. Eine spirituelle Revolution in Europa ist (gerade auch in Russland) nicht in Sicht. Für die USA und Brasilien im Vergleich zu Westeuropa (Franz Höllinger) wird festgestellt, dass in beiden Ländern die hohe Religiosität weniger mit einer Renaissance, sondern mehr mit der ungebrochenen Vitalität traditioneller Formen der Religion zu tun habe. In Brasilien speise sich diese Lebendigkeit aus der Verbindung von Religion und Magie, in den USA aus den Erneuerungs- und Reaktivierungspotenzialen des denominationalistischen Religionssystems. Der Artikel zu Brasilien und Guatemala (Heinrich Schäfer) verweist auf deutliche Machtverschiebungen im religiösen Feld vor allem zugunsten der Pfingstbewegungen und zu Ungunsten der traditionellen katholischen Dominanz.

Am ergiebigsten für eine empirisch gestützte Reflexion der Entwicklung in

globaler Perspektive ist der dritte Teil des Bandes mit thematischen Zugängen. Hier sind die Beiträge zu den Pfingstbewegungen (Heinrich Schäfer), zum Glauben der Muslime (Peter Heine, Riem Spielhaus) und zur politischen Relevanz von Religiosität (Stefan Huber) sehr facettenreich.

Wie sich eine präzise und zugleich differenzierte Auseinandersetzung mit eigenen und sonstigen Feldstudien mit den Ergebnissen des Religionsmonitors zusammenfügt, zeigt der Artikel zu den Erscheinungs- und Verhaltensformen der Pfingstbewegungen in globaler Dimension. Er sei einer möglichst breiten Rezeption durch alle diejenigen empfohlen, die eine (west-)europäische Sicht noch für einen ausreichenden Erklärungshorizont für die Beurteilung der weltweiten Entwicklung halten. Sie werden erkennen, wie sich Pfingstbewegungen in unterschiedlichsten politischen und kulturellen Kontexten zur flexibelsten (post-)modernen Antwort auf lokale, regionale und globale soziale Strömungen entwickelt haben und sich nicht von ungefähr als dynamischste religiöse Kraft erweisen. Was das für einen Problemgehalt in sich trägt, spart der Beitrag nicht aus.

Auch der Zugang zu den Glaubenswelten der Muslime weist Überraschungen auf. Eine davon ist, dass Religionsauffassung, Zentralität der Religiosität, Familienbild und Intensität öffentlicher Religionspraxis eher anderen Religionsgruppen im eigenen Land ähneln, als der Religionspraxis der Angehörigen der eigenen Religion in einem fremden Land. Islam ist alles andere als gleich Islam. Eine andere Überraschung ist die Infragestellung der vorherrschenden Systematik religiöser Glaubensrichtungen (Sunniten/Schi'iten) durch die Selbstwahrnehmung der Gläubigen, besonders ausgeprägt in Nigeria und Indonesien. Hier deuten sich Differenzierungen an, die ganz anderen als den bisher gepflegten Einteilungen folgen.

Schließlich gibt es bezüglich der politischen Relevanz des Religiösen Gründe dafür, manche Irritation landläufiger Grundannahmen zuzulassen. So ist Fundamentalismus keineswegs eine reflexionsvermeidende Gestalt des Religiösen. Ein hoch reflexiver religiöser Stil und eine fundamentalistische Haltung korrelieren mehr miteinander, als dass sie einander ausschließen. Es zeigte sich zudem, dass endogene (im Inneren der Religionen entstehende) Variablen fast zehnmal so viele Abweichungen vom Mittelwert der politischen Relevanz der Religiosität erklären wie exogene (von außen wirkende) Variablen. Ist aber die „Black Box" der Religiosität so wirksam legt es sich nahe, bei der Beurteilung politischen Verhaltens stärker in die Religionen hineinzusehen, als ihre Außensteuerung zu betrachten.

Wer sich dem Stand empirisch-soziologischer Religionsforschung im Überblick und im Detail nähern möchte, ist gut beraten, den Band trotz seines Umfangs zur Hand zu nehmen. Was dabei erfahren werden kann, sind nicht nur Ergebnisse der spezifizierten Auswertung des Religionsmonitors, sondern auch ihre kritische Konfrontation mit dem, was sonst noch den State of the Art ausmacht. Die Literaturangaben am Ende eines jeden Artikels fordern zum Weiterlesen auf.

Fritz Erich Anhelm

Christof Gestrich, Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung. edition chrismon: Hansisches Druck- und Verlagshaus, Frankfurt a.M. 2009. 246 Seiten. Kt. EUR 34,–.

Das Dictum von Ernst Troeltsch aus dem Jahr 1912, das eschatologische Bureau habe zumeist geschlossen, stimmt schon länger nicht mehr: Karl Barth, Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz – um nur diese zu nennen – haben der Theologie eindrücklich vor Augen geführt, dass sie nichts wäre ohne die Erforschung der Hoffnung, die den Christen/innen und aller Welt zugesagt ist. Obwohl das eschatologische Bureau also durchaus offen hat und mitunter sogar Überstunden zu machen scheint, ist es gleichwohl merkwürdig still in einer seiner Abteilungen, nämlich in der individuellen Eschatologie: Was heißt Tod? Wie ist das mit Gericht und ewigem Leben? Und schließlich: Wie von des Menschen Seele reden? Der anzuzeigende Band tritt an, dem abzuhelfen. Er sondiert die Möglichkeiten einer christlichen Lehre von der Seele und entwickelt aus ihr einen Rundgang durch die großen Themen der individuellen Eschatologie. Für Vf., Emeritus für systematische Theologie und ehrenamtlicher Pfarrer in Berlin, geht es mit diesen Themen zugleich um die Glaubwürdigkeit des christlichen Gottesgedankens überhaupt: Seelen- und Gottesvorstellung gehören zusammen (67) und Augustins Wort, er begehre außer Gott und Seele nichts zu erkennen, kann als Leitwort der Untersuchung gelten.

„In der Eschatologie geht es um die dramatische Geschichte, wie Gott das Herz des Menschen gewinnt" (193, i.O.herv.). Es sind Prozesse und nicht Dinge, die in der Rede von der Seele des Menschen und der Hoffnung der Christen zu erfassen sind. So ist „Seele" für Vf. etwa nicht dinganalog oder als Substrat/Personkern zu verstehen. Sie ist vielmehr die Suchbewegung nach Integrität und Identität des Menschen mit sich selbst (22). In dieser Suchbewegung kommen der Bezug des Individuums auf sich selbst und die vielfältigen Mitweltbezüge zusammen (154.181). Sie wird unausweichlich durch das Erleiden des Todes abgebrochen, bevor sie vollendet ist. Daraus ergibt sich der enge Zusammenhang von Seelenlehre und Eschatologie. Seelisch sind Menschen je unfertig. Christliche Überzeugung ist es nun, dass Christus und die Seele zusammenkommen. Er ist ihr Vorgriff auf das, was sie noch nicht ist, aber sein wird und sein soll. Er vertritt bei ihr ihr künftiges Selbst (102–105.217). Das ist die Kernaussage des Buches. Gewiss nicht zufällig erinnert sie an die große Studie des Vf.s zum Stellvertretungsgedanken (Christentum und Stellvertretung, Tübingen 2001, 324 u.ö.) und gruppiert die anderen Themen des Buches.

Eine Auswahl: Eschatologische Bilder sind Christusbilder. Der Himmel ist nicht das, was Menschen sich wünschen, sondern das, wofür Gott sie bereitet und wofür er sie haben will (199.208). Entsprechend ist die gängige Religionskritik, die ihr Wunschbilddenken vorhält, auch in toto zurückweisbar. Auch der Gedanke des Gerichts über die Werke gewinnt von daher wieder Plausibilität: Gott weiß, wie wir nicht sein und werden sollen und unsere Vollendung nach seiner Vorstellung schließt die Kritik am Missliebigen

deshalb ein. Das Gericht stellt fest, was Menschen noch fehlt, um zur Freiheit der Liebe zu gelangen (231f). Auch weitere Themen lassen sich vom Kerngedanken her beleuchten: So ist etwa die Ekklesiologie erst dann richtig betrieben, wenn die Kirche als die Gemeinschaft der auf Erden und im Himmel Lebenden verstanden wird (237) und der Kern der Seelsorge ist, dass Menschen das über sich hören können, was sie sich nicht selbst sagen können (181).

Den konfessionellen Bezug hat das Buch im Untertitel, weist aber deutlich über ihn hinaus, so etwa in der Rezeption der Seelenlehre des Thomas von Aquin (44–50) und im systematischen Bezug auf Medard Kehls Theologie des Gerichts (235). Interessieren wird katholische und orthodoxe Gesprächspartner aber auch die Ekklesiologie, für die die Gemeinschaft mit den schon bei Gott Lebenden konstitutiv ist und der Gedanke, dass die Gemeinschaftswerdung mit Christus auch postmortal als Prozess zu denken ist (168). Zumindest implizit lanciert das Buch damit die These, dass die Eschatologie wohl ein Thema ist, das je konfessionell erörtert wird, aber keines für konfessionelle Unterscheidungslehren.

Bemerkenswert ist auch der Stil des Bandes. Er verrät auf jeder Seite den kundigen Fachmann, aber er tut dies auf einladende Weise, gut lesbar und ohne überflüssige Belehrungen. Thesen und Position werden deutlich benannt, die Menge der Fragezeichen und Konjunktive macht aber zugleich deutlich, dass in der Eschatologie als Hoffnungslehre der Lehraspekt stets in Anführungszeichen zu setzen ist. Nicht zuletzt haben wir es mit dem Werk eines Pfarrers zu tun, das sich an im praktischen Dienst Stehende richtet: Es zitiert persönliche Einschätzungen christlicher Zeitgenossen zum Thema (122.204.219), stellt Bezüge zur Poimenik (177–183) und Liturgie (108–114) explizit her und ermutigt, in Seelsorge und Verkündigung „Gott und die Seele" reichlich und wohlinformiert zu Wort kommen zu lassen.

Martin Hailer

RECHTFERTIGUNGSLEHRE

Michael Weinrich & John Burgess (Ed.), What is Justification About? Reformed Contributions to an Ecumenical Theme. William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K., 2009. 268 Seiten. Pb. $ 30,–.

Als einige Zeit nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre eine Reihe protestantischer Weltgemeinschaften eingeladen wurden, dem hier erreichten Konsens auch ihrerseits zuzustimmen, konnte sich der Reformierte Weltbund nicht entschließen, sich auf ein solches Verfahren einzulassen. Aber es blieb nicht bei der bloßen Ablehnung. Der theologische Unterausschuss des Europa-Komitees des Weltbundes nahm unter der Leitung von Michael Weinrich die Herausforderung auf, das heutige Verständnis reformierter Kirchen von der Rechtfertigung zu klären. Daraus ist die vorliegende Publikation entstanden. Sie verfolgt zwei Hauptziele (XI). Sie soll *erstens* das reformierte Verständnis der Rechtfertigungslehre und insbesondere deren gegenwärtige Bedeutung für die reformierten Kirchen selber klären. Und sie soll *zweitens* zum gegenwärtigen ökumenischen Gespräch über die Rechtfertigungslehre einen spezifisch reformierten Beitrag leisten,

der aber zugleich grundsätzlich helfen soll, die Implikationen der Rechtfertigungslehre für den christlichen Glauben darzulegen. Obwohl in dem Buch auch Beiträge von Autoren aus Australien, Südafrika und den USA aufgenommen sind, ist den Herausgebern bewusst, dass es im Wesentlichen aus einer westlichen Perspektive geschrieben ist und daher nur bedingt für die ganze Gemeinschaft der Reformierten sprechen kann.

Am Anfang steht eine von den beiden Herausgebern verfasste Einleitung, die unter der Überschrift *Justification in a Reformed Perspective* eine Reihe von *Key Theses*, also so etwas wie eine vorausgestellte Zusammenfassung bietet (1–7). Dabei wird auf die zentrale Bedeutung der Lehre von der Erwählung für das reformatorische Verständnis der Rechtfertigungslehre hingewiesen, und Lutheraner und Reformierte werden daran erinnert, dass die reformatorische Erkenntnis nur bewahrt wird, wenn jede menschliche Kooperation, selbst in Form einer menschlichen Anerkennung der göttlichen Rechtfertigung ausgeschlossen ist. Das ist zweifellos als implizite Kritik an der GER gedacht; ob es sich mit dem biblischen Befund verträgt, ist eine andere Frage. Wichtig ist den Autoren auch, dass die Schlüsselfunktion der Rechtfertigungslehre beachtet, sie aber nicht zu einer Art Superdoktrin gemacht, sondern in Zusammenhang mit der Lehre von der Versöhnung und der Heiligung gesehen wird. Das wird in den folgenden Beiträgen verschiedener Autorinnen und Autoren entfaltet. Es ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich auf alle einzugehen. Ich nenne die Verfasser und die Titel der Aufsätze und mache gelegentlich Bemerkungen zum Inhalt.

Michael Weinrich, Justified for Covenant Fellowship: A Key Biblical Theme for the Whole of Theology (8–35), zeichnet die Bedeutung der Rechtfertigungslehre in ein breites Panorama biblischer Aussagen ein. Ziel seiner Ausführungen ist das unauflösliche Verhältnis zwischen Gottes liebender Gerechtigkeit und der befreienden Rechtfertigung der Menschheit. *John Webster* schreibt über *Rector et iudex super omnia genera docrinarum? The Place of the Doctrine of Justification* (35–56), mit dem Ergebnis, dass nicht die Rechtfertigungslehre, sondern die Trinitätslehre Basis und Kriterium aller Theologie ist. *John Burgess, Justification and Sanctification: Implications for Church Life Today* (57–87), bietet eine gute Darstellung der klassischen reformierten Lehre zu diesem Thema und exemplifiziert an Beispielen aus den USA, die Gefahren, sie heute falsch zu verstehen. *Dirkie Smit, Justification and Divine Justice* (88–121), behandelt die Frage, ob Gottes Barmherzigkeit Gefangene seiner Gerechtigkeit ist anhand entsprechender Aussagen Anselms, Calvins, des Heidelberger Katechismus und Karl Barths. Die Schlussthesen zum Thema *Popular Piety and Doctrine of Justification* kritisieren, dass die GER die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht aufgenommen hat. Kritisch zur GER äußert sich auch *Katherine Sonderegger, Called to Salvation in Christ: Justification and Predestination* (122–138), denn nur die Lehre von der doppelten Prädestination könne die Eindeutigkeit der Rechtfertigungslehre absichern. *Laura Smit, Justification and Sacrifice* (139–162), arbeitet sehr klar die heutigen Einwände gegen die Heilsbedeutung des Todes Jesu heraus. Ob ihre eigenen Überlegungen

zum heutigen Verständnis von Opfer hier weiter helfen, ist mir nicht klar geworden. Ähnliches gilt für *Martien E. Brinkman, Justification and Ecclesiology* (163–184), der die Ergebnisse und offenen Fragen des lutherisch-katholischen Dialogs zu dieser Frage sorgfältig herausarbeitet, aber – soweit ich sehe – keine eigene Lösung der Aporien anbietet. Dagegen bietet *Christian Mostert, Justification and Eschatology* (185–206) eine sehr einleuchtende Darstellung des Verhältnisses von *schon jetzt* und *noch nicht* beim Geschehen der Rechtfertigung und beendet seine Überlegungen mit einem nachdenklichen Abschnitt zur Frage der Rechtfertigung Gottes. *George Hunsinger, Justification and Justice: Toward Evangelical Social Ethic* (207–231), hat mich mit der These überrascht, dass Karl Barth in seinen Arbeiten zu diesem Thema den Ansatz Luthers vollendet! *Sándor Fazakas, Justification and Reconciliation: Considerations from the Churches in Eastern and Central Europe* (231–247), stellt das Geschehen der Rechtfertigung in den Zusammenhang der Auseinandersetzungen im östlichen Europa nach der politischen Wende und fragt in diesem Kontext nach dem Verhältnis von Versöhnung und Gerechtigkeit, während *Hendrik M. Vrom* in *„Meaning" as a Replacement for „Justification": On the Consequences of Secularization and Pluralization* (248–261) die nicht mehr ganz neue These vertritt, für den heutigen Menschen trete die Frage nach dem Sinn des Lebens an die Stelle der Frage nach der Gerechtigkeit vor Gott.

Der Überblick zeigt: Hier wird ein breites Spektrum von Meinungen ausgebreitet, das reformierte Profil ist erkennbar, aber es wird durchaus nicht uniform vertreten. Trotz der an einigen Stellen an der GER geübten Kritik frage ich mich, ob im Rahmen des differenzierten Konsenses und mit einer eigenen, mit den anderen Partnern abgestimmten Stellungnahme, vergleichbar der des Weltrates Methodistischer Kirchen, nicht doch eine Zustimmung der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen zur GER denkbar wäre.

Walter Klaiber

MISSION

Siegbert Riecker, Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung. Beiheft Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft Nr. 10. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2008. 167 Seiten. Kt. EUR 16,–.

Bei diesem Buch handelt es sich um die Veröffentlichung der forschungsgeschichtlichen Einleitung der Dissertation des Autors, die 2006 in Leuven, Belgien, angenommen wurde und deren Hauptteil 2007 unter dem Titel „Ein Priestervolk für alle Völker. Der Segensauftrag Israels für alle Nationen in der Tora und den Vorderen Propheten" in den Stuttgarter Biblischen Beiträgen (SBB 59) erschienen ist. Trotz einer gründlichen Überarbeitung ist der Charakter eines Torsos nicht ganz beseitigt. Des Weiteren setzt der Forschungsbericht die Vorarbeit von Erich Scheurer voraus, der in seiner Dissertation, Altes Testament und Mission: Zur Begründung des Missionsauftrags, Gießen 1996 (^{2}1999), die deutschsprachige Literatur zum Thema bis 1981 gründlich gesichtet hat. Schwerpunkt dieser Arbeit sind also vor allem die fremdsprachlichen Veröffentlichungen zu dem Thema und weiter die reiche Literatur, die in den 25 Jahren seit 1981 erschienen ist. Die von

Scheurer behandelten Autoren sind gleichwohl in dem thematisch gegliederten Überblick aufgeführt, um ein stimmiges Gesamtbild zu vermitteln.

Der größte Teil der behandelten Literatur entstammt dem evangelikalen Bereich, dessen „heilsgeschichtlicher" Perspektive der Autor nahe steht, ohne sie unkritisch zu übernehmen. Es dürfte auch das Hauptverdienst der Veröffentlichung sein, uns dieses in Deutschland oft übersehene Spektrum der Forschung zu erschließen. Der Verfasser berücksichtigt auch historisch-kritisch arbeitende Autoren, die er aber merkwürdigerweise meist seinem Kapitel „Religionsgeschichtliche Ansätze" zuordnet und deren Ertrag für eine „biblisch-theologische" Betrachtungsweise er von vorneherein gering einschätzt.

Seine knappe „Zusammenfassung und Auswertung" der Forschungsergebnisse ist dennoch von Interesse. Er arbeitet klar heraus, wie sehr die Ergebnisse der Untersuchungen gerade im Blick auf das Alte Testament durch die Vorentscheidung, was man unter Mission versteht, präjudiziert sind und wie leicht gerade hier das Alte Testament mit einem ihm fremden Maßstab gemessen wird. Er selbst plädiert für eine „kanonische" Zugangsweise mit der Möglichkeit, verschiedene Konzepte missionarischer Existenz „mehrgleisig" durch den Kanon zu verfolgen. Ein kurzes Nachwort bezeichnet in Anlehnung an Röm 15,8-10 „das Lob Gottes unter den Nationen als Herzschlag der einen Bibel" (144).

Walter Klaiber

RELIGION UND POLITIK

Konrad Raiser, Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2010. 344 Seiten. Kt. EUR 22,–.

Mit seinem neuen Buch legt der ehemalige Generalsekretär des ÖRK eine hilfreiche und klärende Studie vor, die seine Erfahrungen mit der Thematik auf der Weltebene reflektieren soll (Vorwort). Daher kommen theologische, historische, religionswissenschaftliche und politologische Einsichten zusammen, um den Themenkomplex aufzuklären und eine konstruktive Perspektive auf die Rolle der Religionen in der zukünftigen Weltordnung zu entwerfen. Der klare Stil der Darstellung und die differenzierte Analyse der Aspekte machen die Studie zu einem hilfreichen Einstieg, aber auch zu einer klaren Position zur Frage nach der Rolle der Religion in der (Welt-)Politik für alle, die zu dem Thema eine eigene Meinung jenseits der medialen Vereinfachung bilden wollen.

Zunächst klärt Raiser die politischen Rahmenbedingungen der Globalisierung auf, indem er die Entstehung und die Grenzen des gegenwärtigen Völkerrechts als zwischenstaatlichem Recht mit schwächer werdenden Nationalstaatlichen Akteuren darstellt und die Rolle der Zivilgesellschaft und der nicht-staatlichen Akteure herausarbeitet. (Kap. 1) Darauf folgt eine Klärung des historischen Verhältnisses von Religion und Politik und die Säkularisierungstheorie im Blick auf die Moderne kritisiert und weiterentwickelt. (Kap. 2) Daraus entsteht die differenzierte Darstellung des öffentlichen Raumes und der Rolle, die die Religion darin in Europa, den U.S.A. und den postkolonialen Staaten spielt. (Kap. 3) Ein eigenes Kapitel nimmt die Darstellung des Verhältnisses von Politik und Religion im Islam ein, in welchem nicht nur die

historischen Differenzen zwischen politischer Herrschaft und islamischer Theologie dargestellt werden, sondern auch die Reformbewegungen sowohl säkularer, als auch islamistischer Ausrichtung (Kap. 4). Abgeschlossen werden die analytischen Überblicke durch eine Darstellung des Fundamentalismus als moderner religiöser Bewegung, ausgehend vom christlichen in den U.S.A. zu den muslimischen, jüdischen und hinduistischen Bewegungen (Kap. 5). All diesen Überblicken ist eine angemessene Differenzierung zu eigen, die in sich viele Klischees und Irrtümer über die jeweiligen Gegebenheiten im Feld von Politik, Religion und Macht aufklärt und die jeweilige Problemlage so zur Darstellung bringt, dass die jeweiligen Phänomene verständlich und beurteilbar werden.

Abgeschlossen wird die Studie durch das Kapitel (6), in dem Raiser die Ergebnisse zusammenfasst und die Rolle der Religion im Feld der Politik bestimmt. Da sich politische Macht in der Weltgesellschaft einerseits nur im Zusammenhang staatlicher Souveränität zivilisiert ausüben lässt, andererseits diese die Voraussetzung für Stabilität, Recht und geordnete Lebensbedingungen ist, gelte es, diese zu schützen. Dies insofern, als dass Macht im Politischen als soziale Kategorie verstanden werden muss, in der soziale Gruppen diese an Einzelne delegieren – aber auch entziehen können. Verbunden mit dieser zivilgesellschaftlichen Perspektive wird die Klärung der Rolle des Rechtes – auch der Menschenrechte – als einer zwischen Moral und Macht vermittelnden Instanz. Nur wenn einerseits das Recht durchgesetzt werden kann (Macht) und andererseits auf verantwortbaren Prinzipien der Zivilgesellschaft beruht (Moral), kann es angemessen funktionieren und seine Aufgabe als Verhaltensrahmen ausfüllen. Im öffentlichen Raum werden die dafür nötigen Kommunikationsprozesse zwischen Politik und der Zivilgesellschaft – und damit auch der Religion – durchgeführt. Darin nehmen die religiösen Akteure eine Anwaltschaft für Dialog und Frieden wahr, wie an den vielen Initiativen im interreligiösen Dialog gezeigt wird. Statt also Religion aus dem politischen Feld ausschließen zu wollen (Säkularisierungsthese) gilt es, die konstruktiven Ansätze der zivilgesellschaftlichen und pluralismusfähigen Verhältnisbestimmung von Religion im modernen Weltsystem aufzunehmen und weiter zu entwickeln.

Entsprechend der Absicht der Studie (Reflexion von Erfahrungen im globalen Zusammenhang) bringen die darstellenden Kapitel 1–5 keine neuen Erkenntnisse als solche (es handelt sich eben um keine Forschungsarbeit in diesem Sinne), bieten die verstreuten Aspekte und herangezogenen Einzelstudien aber in einer anschaulichen Weise dar, die den Lesenden die notwendige Differenzierung der Phänomene zugänglich macht. Darin liegt die eine Leistung der Studie, um derentwillen allein ihr eine breite LeserInnenschaft zu wünschen ist. Die abschließend entwickelte These bringt einen wertvollen und auf Raisers Erfahrungen beruhenden Impuls, der sehr bedenkenswert ist.

Sören Asmus

Dr. Fritz Erich Anhelm, Frankenstraße 19, 31547 Rehburg-Loccum; Pastor Sören Asmus, Helmholtzstraße 6, 42105 Wuppertal; Joane Beuker M.A., Universität des Saarlandes, Campus A4.2, 66123 Saarbrücken; Prof. Dr. Martin Hailer, Universität Erlangen, FB Theologie, Kochstraße 6, 91054 Erlangen; Pfarrer Martin Junge, Lutherischer Weltbund, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2; Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Prof. Dr. Judith Könemann, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Institut für Katholische Theologie, Hüfferstraße 27, 48149 Münster; Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Fakultät IV, Ammerländer Heerstraße 114–118, 26129 Oldenburg; Präsident Danisa Ndlovu, MWC, Afrika Büro, 65 Av. de la Justice, Kinshasa Gombe, D. R. Congo; The Revd. Dr. Duncan Reid, Trinity College, Royal Parade, Parkville, Victoria 3052, Australien; Prof. Dr. Stefanie Schardien, Universität Hildesheim, Institut für Evangelische Theologie, Marienburger Platz 22, 31141 Hildesheim; Generalsekretär Dr. Olav Fykse Tveit, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen; Prof. Dr. Saskia Wendel, Institut für Katholische Theologie an der Universität zu Köln, Klosterstraße 79 e, 50931 Köln;

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Uwe Swarat, Elstal) herausgegeben von Angela Berlis, Bern; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Genf; Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Rolf Koppe, Göttingen; Grigorios Larentzakis, Graz; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Bamberg (Redaktion); Konrad Raiser, Berlin; Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Stefanie Schardien, Hildesheim (Redaktion); Johann Schneider, Hannover (Redaktion); Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Athanasios Vletsis, München; Friedrich Weber, Wolfenbüttel; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main.

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: 36,– €, Studentenabonnement 25,– € (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 10,– €. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.2010)

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