N12<526931211 021
ubTÜBINGEN

1/2011
60. Jahrgang

OIKOUMENE

Ökumenische Rundschau

Auf dem Weg zur Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation 2011 (Kingston/Jamaika)

mit Beiträgen von Fernando Enns, Hans Joas, Jürgen Moltmann, Geiko Müller-Fahrenholz u.a.

DEKADE ZUR ÜBERWINDUNG VON GEWALT

Kingston | Jamaica | 2011

Lembeck

Inhalt

Zu diesem Heft .....

Fernando Enns, Die Internationale ökumenische Friedenskonvokation. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Theologie des gerechten Friedens? .

Jürgen Moltmann, Eine gemeinsame Religion der Erde. Weltreligionen in ökologischer Perspektive .....

Hans Joas, Religiöse Vielfalt und pluralistische Gesellschaft. Chancen und Probleme interreligiöser Verständigung .....

Geiko Müller-Fahrenholz, Friede unter den Bedingungen des Klimawandels. Ökumenische Verantwortung und Schöpfungsspiritualität .....

George Zachariah, Gegen die epistemologische Gewalt der Globalisierung. Auf der Suche nach postkolonialen Alternativen .....

Gerald W. Schlabach, „Just Policing" – Die Frage nach (De-)Legitimierung des Krieges muss nicht kirchentrennend bleiben. Lernerfahrungen aus dem mennonitisch-katholischen Dialog .....

Dokumente und Berichte

Festes Fundament? Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Gespräch **(Konrad Raiser)** .....

Die Donau-Friedenswelle. „Es ströme das Recht wie Wasser" (Amos 5,24). Ein Projekt zum Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt **(Claudia Dunckern)** .....

Predigt zum Hohen Friedensfest in Augsburg am 8. August 2010 **(Christian Führer)** .....

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Hermann Goltz **(Johann Schneider)** 1

Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher 1

Dieser Ausgabe liegt das Jahresinhaltsverzeichnis 2010 bei.

60. Jahrgang
2011

Ökumenische Rundschau

Inhaltsverzeichnis

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

UNIV. BIBL.
TÜBINGEN
ZA 4521

Themen des 60. Jahrgangs:

Auf dem Weg zur Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation 2011 (Kingston/Jamaika) (Heft 1, S. 1–136)
Gabe und Rechtfertigung (Heft 2, S. 137–264)
Pfingstkirchen in der Ökumene (Heft 3, S. 265–408)
Konfessionelle Identitäten und Mentalitäten im ökumenischen Dialog (Heft 4, S. 409–568)

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Hans Christoph Askani	Rechtfertigung und Gabe	139
Hubert van Beek	Das Christliche Weltforum und die Pfingstkirchen	267
Fernando Enns	Die Internationale ökumenische Friedenskonvokation. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Theologie des gerechten Friedens?	4
John Gibaut	Die Auferbauung des Leibes Christi: Überlegungen zu Ekklesiologie und Ethik im Dialog von Glauben und Kirchenverfassung	411
Veronika Hoffmann	Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung	160
Bo Kristian Holm	Rechtfertigung und Gabe. Ein Beitrag zur „Resozialisierung" der Rechtfertigungslehre	178
John A. Jillions	Die bischöfliche und pfingstliche Identität der Orthodoxen Kirche	462
Hans Joas	Religiöse Vielfalt und pluralistische Gesellschaft. Chancen und Probleme interreligiöser Verständigung	30
Werner Klän	Mentalitäten und Identitäten in lutherisch-konfessioneller Sicht	437
Kurt Kardinal Koch	Christliche Ökumene in der Bewährung. Aktuelle und zukünftige Herausforderungen des ökumenischen Dialogs in der Sicht des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen	482
Cornelis van der Laan	„Einig im Geiste". Ökumenische Perspektiven der Pfingstkirchen. Ein Beitrag aus den Niederlanden	329
Ulrike Link-Wieczorek	Raum zum Empfangen: Vorüberlegungen zu einer Ekklesiologie der Gabe	191
Peter De Mey	Ist es immer eine Tugend im ökumenischen Dialog mit einer gemeinsamen Stimme zu sprechen? Reflexionen über die Spannung universaler und regionaler Identitäten in der römisch-katholischen Kirche	426

Jürgen Moltmann — Eine gemeinsame Religion der Erde. Weltreligionen in ökologischer Perspektive 18

Geiko Müller-Fahrenholz — Friede unter den Bedingungen des Klimawandels. Ökumenische Verantwortung und Schöpfungsspiritualität 40

Bernd Oberdorfer — Homosexualität als hermeneutische Herausforderung 471

Bernhard Olpen — Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden: Pfingstbewegung und Evangelische Freikirche – Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zwischen „Vätererbe" und „Ökumenischem Dialog" 276

Bernhard Olpen — Die Pfingstbewegung und ihre Väter 338

Andrew Pierce — Ein Imaginäres in sich entzweit? Anglikanismus und Ökumenismus ad intra et ad extra 450

Anna D. Quaas — Befreiungsdienst und interkulturelle Seelsorge 315

Gerald W. Schlabach — „Just Policing" – Die Frage nach (De-)Legitimierung des Krieges muss nicht kirchentrennend bleiben. Lernerfahrungen aus dem mennonitisch-lutherischen Dialog 66

Claudia Währisch-Oblau — Spiritual warfare – Geistlicher Kampf gegen böse Mächte 302

Matthias Wenk — Pfingstliche Pneumatologie zwischen individueller Geisterfahrung und neuer sozialer Realität 286

Jürgen Werbick — Selbst-Gegebenheit als Gottesgabe. Response auf den Beitrag von Hans-Christoph Askani 155

George Zachariah — Gegen die epistemologische Gewalt der Globalisierung. Auf der Suche nach postkolonialen Alternativen 54

Dokumente und Berichte

Festes Fundament? Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Gespräch *(Konrad Raiser)* 80

Die Donau-Friedenswelle. „Es ströme das Recht wie Wasser" (Amos 5,24). Ein Projekt zum Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt *(Claudia Dunckern)* 95

Predigt zum Hohen Friedensfest in Augsburg am 8. August 2010 *(Christian Führer)* 99

Zusammenarbeit in Zeugnis und Dienst. Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) beschließen Kooperation *(Uwe Swarat)* und Dokument: Vereinbarung zwischen der EBF und der GEKE, miteinander kooperierende Körperschaften zu werden 207

Auf dem Weg zur Friedenskonvokation und zur Vollversammlung. Bericht von der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK vom 16.–22. Februar 2011 in Genf *(Frank Schürer-Behrmann)* 217

Ehre sei Gott und Friede auf Erden.
Botschaft der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation 347

Internationale ökumenische Friedenskonvokation (18. bis 25. Mai 2010)
in Kingston/Jamaika. Erntedankfest der Ökumenischen Dekade zur Überwindung
von Gewalt. Eindrücke einer orthodoxen Teilnehmerin *(Marina Kiroudi)*
Beobachtungen zur IöFK und Ausblick. Abschlussplenum 24. Mai 2011 *(Fernando Enns)* 352

Kommentar zu Wesen und Auftrag der Kirche –
Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung
(Studierende der Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen) 356

Ökumenische Weggemeinschaft 2011–2017 – auch in Erinnerung an ihren Anfang
in der Ökumene der Märtyrer *(Josef Nolte, Manfred Richter)* 370

Christliche Mission – Ökumenisches Zeugnis in einer globalisierten Welt.
Bericht von der 22. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung
(Christian Albers, Christoph Mühl, Kurt Poland) 373

Der Beitrag der ökumenischen Bewegung zum Umbruch 1989 *(Konrad Raiser)* 377

„Moral Discernment in the Churches." Ein neues Studienprojekt der Kommission für
Glauben und Kirchenverfassung *(Dagmar Heller)* 492

Ökumene „zwischen Einheit und Verschiedenheit". Symposium anlässlich des
25-jährigen Jubiläums der „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme
am Abendmahl" am 18. September 2010 in Bonn *(Günter Eßer)* 494

Überlegungen zur Realisierung weiterer Schritte auf dem Weg zur sichtbaren
Kirchengemeinschaft von Alt-Katholischer Kirche in Deutschland und Vereinigter
Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands, 3. März 2010 500

Der Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Alt-Katholischen Kirchen
der Utrechter Union *(Angela Berlis)* 508

Eine eigentlich unmögliche Kirchenvereinigung. Missionskirche, Baptisten und
Methodisten bilden neue Kirche *(Karl Heinz Voigt)* 513

Auf der ökumenischen Reise zum gerechten Frieden. Internationale ökumenische
Friedenskonvokation (IöFK) vom 18.–25. Mai 2011 in Kingston/Jamaika *(Ulrich Frey)* 515

Zur Diskussion

Hölle im Kopf? Eine theologisch-philosophische Würdigung des Vergessens *(Knut Berner)* 223

‚Dreh'n Sie sich um, Frau Lot!' Vom theologischen Wert des Sich-Erinnerns.
Eine Response auf Knut Berner *(Johanna Rahner)* 523

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Hermann Goltz (1946–2010) *(Johann Schneider)* 105

In memoriam Anton Houtepen (1940–2010) *(Martien E. Brinkman)* 237

Grußwort des Ratsvorsitzenden der EKD zum 90. Geburtstag von Philip A. Potter *(Nikolaus Schneider)* 537

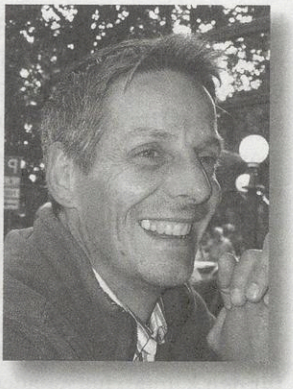
Philip Alford Potter – frühe Prägungen und Erfahrungen *(Rudolf Hinz)* 540

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Abraham, William J./ Kirby, James E. (Hg.)	The Oxford Handbook of Methodist Studies	563
Beyer, Ulrich	Überfluss und Mangel. Die erste ökumenische Sammlung der Christenheit	248
Böttrich, Christfried	Geschichte Melchisedeks	565
Boff, Leonardo	Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität	120
Bongardt, Michael/ Wüstenberg, Ralf K. (Hg.)	Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten	113
Brosseder, Johannes/ Track, Joachim	Kirchengemeinschaft JETZT. Die Kirche Jesu Christi, die Kirchen und ihre Gemeinschaft	130
Chiron, Yves	Frère Roger. Gründer von Taizé	262
Frank, Günter/ Käuflein, Albert (Hg.)	Ökumene heute	395
Gruppe von Farfa Sabina	Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen	559
Grüter, Verena/ Schubert, Benedict (Hg.)	Klangwandel. Über Musik in der Mission	404
Haspel, Michael/ Waldschmidt-Nelson, Britta	Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis	123
Hilberath, Bernd Jochen	Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe	561
Hill, Christopher/Kaiser, Matthias/Nathaniel, Leslie/ Schwöbel, Christoph	Bereits erreichte Gemeinschaft und weitere Schritte. 20 Jahre nach der Meissener Erklärung	250

Hofheinz, Marco/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias	Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik	257
Koch, Herbert	Der geopferte Jesus und die christliche Gewalt	405
Kruck, Günter	Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage	126
Knop, Julia/ Schardien, Stefanie	Kirche, Christsein, Konfessionen	398
Kügler, Joachim	Hungrig bleiben? Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte	132
Loo, Stephanie van de	Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven	116
Meier, Christian	Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit	252
Miggelbrink, Ralf	Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie	400
Pesch, Otto Hermann	Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung	393
Rossel, Jaques	Ein Leben in ökumenischer Weite. Erinnerungen	125
Schneider, Thomas Martin	Gegen den Zeitgeist. Der Weg der VELKD als lutherische Bekenntniskirche	259
Sinner, Rudolf von (Hg.)	Leonardo Boff und die protestantische Theologie	564
Thomas, Günter	Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“	255
Wartenberg-Potter, Bärbel	Mit-Leidenschaft. Geistliche Mut-, Mahn- und Trost-Reden einer ökumenischen Bischöfin	135
Zertal, Idith/Eldar, Akiva	Die Herren des Landes – Israel und die Siedlerbewegung seit 1967	118
Zimmermann, Armin (Hg.)	Evangelische Kirche in Kamerun. Das Land – die Menschen – die Kirche. Ein Handbuch	121

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

in Händen halten Sie das erste Heft des 60. Jahrgangs der Ökumenischen Rundschau – in neuem, zeitgemäßem Äußeren.

Die Jahreslosung „Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem" (Röm 12,21) findet mit diesem ersten Heft des neuen Jahres eine Konkretion, denn von diesem Pauluswort war der Titel der vergangenen „Dekade zur *Überwindung* von Gewalt (2001–2010)" inspiriert. Zum Abschluss dieser Dekade werden sich im Mai d.J. über eintausend Delegierte in Kingston/Jamaika versammeln. Die Ökumenische Rundschau hat den gesamten Prozess mit eigenen theologischen Impulsen und Reflexionen kontinuierlich begleitet und wird – angesichts der bleibenden Dringlichkeit der Herausforderungen, vor denen die Kirchen der Welt stehen – auch in Zukunft diese Dimension ökumenischer Gemeinschaft konstruktiv und engagiert im Blick haben. Schließlich werden auch von Kingston deutliche Aufbruchssignale erwartet zu einer weiterführenden und vertieften Suche nach einer ökumenischen Theologie des gerechten Friedens – und damit eines gestärkten Einheitsverständnisses der Kirchen, wie der erste Beitrag dieses Heftes nahe legt. Findet die Ökumene dazu jetzt nicht die Kraft, so die leitende These, dann hätten sich die Kirchen durch die Dekade nicht in ihrem Selbstverständnis berühren lassen.

Vor welchen konkreten friedenstheologischen und -ethischen Herausforderungen steht aber die ökumenische Gemeinschaft nach zehn Jahren fokussierter Bemühungen zur Gewaltüberwindung? Zunächst entfaltet Jürgen Moltmann den Gesamtkontext einer nun notwendiger denn je gewordenen ökologischen Perspektive, die alle Bereiche des Lebens, also auch das Selbstverständnis der Religionen wie ihr Verhältnis zueinander neu zu bedenken

herausfordert. Gerade für die abrahamitischen Geschichtsreligionen gilt es, Spuren einer ökologischen Weisheit in ihren eigenen Traditionen wieder zu entdecken (vgl. hierzu auch die Rezension zu Leonardo Boff: Die Erde ist uns anvertraut, im Rezensionsteil).

Friede mit der Erde – einem der vier Hauptthemen der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation – widmet sich auch der Beitrag von Geiko Müller-Fahrenholz, indem er eindringlich für eine Stärkung der tröstlichen wie konstruktiven Kraft ökologischer Spiritualität, diesem „Kerngeschäft" der Kirchen, plädiert. Schonungslos werden die Hemmnisse analysiert, denen sich die ökumenische Gemeinschaft dabei ausgesetzt sieht. Das jetzt im Grunde von allen als notwendig erachtete, unmissverständliche Eintreten der Kirchen für den Klimaschutz – auch im Sinne einer „Klimagerechtigkeit" – lässt danach fragen, ob wir zu selbstverständlich von der Ökumene als einem gemeinschaftlichen Subjekt ausgehen. Ganz im Sinne der Dekade und auch der bevorstehenden Friedenskonvokation bleibt es hier nicht bei rein theoretischen Überlegungen, sondern die Suche nach konkretem Handeln im Sinne einer glaubwürdig gestalteten christlichen Lebenspraxis ist Teil der Verantwortung, der sich nicht nur dieser Beitrag stellt.

Friede zwischen den Religionen – gilt in den Planungen für Jamaika als Querschnittthema. Religionen können und dürfen aber nicht auf ihre wertevermittelnde Funktion allein reduziert werden, erklärt Hans Joas, weil daraus in der Regel nur Indifferenz folge. Die ihnen inhärenten Geschichten, Mythen und Rituale sind theologische Verarbeitungen von Erfahrungen, die je eigene Lebensdeutungen bieten. Erst im – mehrstufig gestalteten – Dialog wird durch die Fremdwahrnehmung der Anderen auch der Raum zur Korrektur der Selbstwahrnehmung eröffnet: Ein unerlässlicher Teil aller Friedensbildung.

Dass gerade der ökumenische Dialog dies leisten kann, zeigt der ehemals mennonitische, jetzt römisch-katholische Theologe Gerald Schlabach für den Bereich *Friede zwischen den Völkern*. Die traditionellen und scheinbar unüberwindbaren Polaritäten zwischen Vertretern der Lehre vom gerechten Krieg und jenen eines christlich motivierten Pazifismus haben sich in Dialogen durch das Konzept eines *„just policing"* erstaunlich weit annähern können. Für die Ökumene müsse daher gerade diese schwerwiegende Frage nicht auf immer ihren kirchentrennenden Charakter behalten. Gut, dass in anderen Teilen der Welt wichtige ökumenische Diskussionen in einer Weite fortgeführt werden, wie sie in unserem Kontext kaum stattfinden.

Diese Beobachtung gilt auch für den Beitrag des indischen Theologen George Zachariah, der für die Dimension *Friede in der Wirtschaft* die Interdependenzen einer monetär dominierten Globalisierung, dem ungebrochenen Glauben an den technischen Fortschritt und der Umwelt- und Kulturzerstörung darstellt. Das „Gewaltmonopol" einer immer noch kolonialen Mentalität

und Epistemologie innerhalb der Wissenschaftstheorien fordere zur politischen Auseinandersetzung und zum kirchlichen Engagement in alternativen Gemeinschaftsformen heraus. Das prophetische Motto der Friedenskonvokation „Ehre sei Gott und Friede auf Erden" im Lichte der Inkarnation Gottes in Christus wird hier zur frohen Botschaft der Marginalisierten und zur Verunsicherung der Mächtigen.

Im Dokumentationsteil stellen wir exemplarisch eine Ländergrenzen überschreitende, ökumenische Aktion zum Abschluss der Dekade vor: die „Donau-Friedenswelle", weil sie die Kreativität mancher Kirchen illustriert, die durch die ökumenische Dekade freigesetzt wurden. Und die Predigt von Christian Führer erinnert uns in seiner Auslegung der Jahreslosung 2011 an das Wunder der friedlichen Revolution – sowie die noch ausstehenden Teile notwendiger gesellschaftlicher Transformationen. Diese ermutigenden Beispiele (auch jene, die im Rezensionsteil thematisch gezielt ausgewählt und kritisch besprochen werden) machen Mut, der *überwindenden* Kraft des Guten den Glauben nicht zu entziehen. Die ökumenische Friedenskonvokation 2011 ist selbst Ausdruck dieser Zuversicht.

Ich danke Geiko Müller-Fahrenholz und dem Redaktionsteam der *Ecumenical Review* (vgl. parallel zu diesem Heft *Ecumenical Review 1/2011*, Genf: ÖRK), die bei der Planung dieses Heftes gewinnbringend mit uns zusammengearbeitet haben.

Eine Freude ist es, das 60-jährige Jubiläum des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zu feiern, hier mit dem gehaltvollen Festvortrag von Konrad Raiser zur Apostolizität der Kirche.

In diese Geschichte gehört Hermann Goltz, von dessen Tod wir im Dezember erfahren mussten. Er war viele Jahre Mitglied der Schriftleitung und Mit-Herausgeber dieser Zeitschrift. Voller Dankbarkeit blicken wir auf sein Engagement, seine Kenntnis, seine Warmherzigkeit.

Im Namen der Schriftleitung wünsche ich Ihnen ein friedvolles Jahr 2011,

Ihr Fernando Enns

Die Internationale ökumenische Friedenskonvokation

Auf dem Weg zu einer ökumenischen Theologie des gerechten Friedens?

Fernando Enns[1]

„So oft die Kirche Christi in ihrer Geschichte zu einem neuen Verständnis ihres Wesens kam, hat sie eine neue, diesem ihrem Selbstverständnis angemessene Theologie hervorgebracht. Eine Wendung des kirchlichen Selbstverständnisses erweist sich als echt dadurch, dass sie eine Theologie hervorbringt. Denn Theologie ist die Selbstvergewisserung der Kirche über ihr eigenes Wesen auf Grund ihres Verständnisses der Offenbarung Gottes in Christus, und diese Selbstverständigung setzt notwendig immer dort ein, wo eine neue Wendung im kirchlichen Selbstverständnis vorliegt."[2] Dietrich Bonhoeffer formuliert mit diesen Eingangsgedanken die Forderung nach einer theologischen Begründung der Weltbundarbeit auf der internationalen Jugend-Friedenskonferenz in Ciernohorské Kúpele/Tschechoslowakei 1932. Seine These ist so einfach wie bestechend: beginnen die Kirchen tatsächlich ein neues ökumenisches Selbstverständnis zu entwickeln, dann muss und wird sich dies in einer neuen Theologie niederschlagen. Bliebe diese neue Theologie aber aus, so ließe dies auf ein Fehlen dieser Wendung hin zu einem neuen Selbstverständnis als Kirchen der Ökumene schließen. Bonhoeffer war sich sicher: erst die Theologie als reflektierte Selbstvergewisserung einer neuen Praxis kirchlichen Handelns wäre Beleg für die tief greifende Umorientierung von eher national ausgerich-

1 Prof. Dr. Fernando Enns ist Inhaber der Professur für Theologie und Ethik an der Vrije Universität Amsterdam sowie der Stiftungsdozentur Theologie der Friedenskirchen am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

2 *Dietrich Bonhoeffer*: Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, DBW 11, hg. von *Eberhard Amelung/Christoph Strohm*, Gütersloh 1984, 327–344, 327f.

teten Kirchentümern hin zur wahrhaftigen Katholizität der Kirche. Diese Forderung vertritt Bonhoeffer nicht etwa am Beginn der ökumenischen Bewegung, sondern knapp 20 Jahre nach Gründung des „Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen".[3]

Die Friedenskonvokation als Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010

Heute steht die ökumenische Bewegung vor einem Großereignis, auf das viele mit Hoffnungen und großen Erwartungen blicken: die „Internationale ökumenische Friedenskonvokation" 2011 in Kingston/Jamaica, wie von der letzten (IX.) Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre/Brasilien 2006 beschlossen. Die Friedenskonvokation markiert nicht zuerst einen Anfang, sondern wird sich als wichtige Wegmarke einreihen in den langen Strom des ökumenischen Handelns und Nachdenkens über Möglichkeiten der gewaltfreien Konfliktlösung und des Einsatzes für Gerechtigkeit für alle.[4] Unmittelbar inspiriert ist sie von der ökumenischen „Dekade zur Überwindung von Gewalt – Kirchen für Frieden und Versöhnung 2001–2010" und bringt diese offiziell zum Abschluss. Zehn Jahre lang haben Kirchen auf der ganzen Welt – oft gemeinsam mit Partnern aus anderen Religionen oder auch aus dem säkularen Bereich – neue Friedensinitiativen gestartet, Arbeitsstellen zur gewaltfreien Konfliktlösung aufgebaut, bestehende Programme zur Gewaltprävention verstärkt, Initiativen zur Beförderung gerechterer Verhältnisse intensiviert – und theologische und ethische Reflexionen darüber angestellt, was es heißt, Kirchen des (gerechten) Friedens zu werden. Nationale und regionale Kirchenräte sowie der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) haben vor allem als Foren des Austausches und der gegenseitigen Stärkung und Ermutigung gedient: Erfahrungen konnten so geteilt werden, neue Kreativität in der Friedens- und Gerechtigkeitsarbeit ist aufgekeimt, Solidarität in schier ausweglosen Gewaltverstrickungen wurde gelebt, Heilungs- und Versöhnungsprozesse sind eingeleitet worden. „Kulturen

[3] Nach ersten Kontakten einiger christlich-sozialer Initiativen und Friedensorganisationen aus verschiedenen Kirchen und Ländern seit Beginn des 20. Jahrhunderts wurde bereits am 2. August 1914 – zeitgleich mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges – der „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen" gegründet, mit dem die organisierten ökumenischen Bemühungen um den Frieden begannen. Vgl. zur Entstehung und Geschichte: *Harmjam Dam*: Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen, 1914–1948. Eine ökumenische Friedensorganisation, Frankfurt a.M. 2001.

[4] Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung der Entwicklung in: *Fernando Enns*: „Ehre sei Gott – und Friede auf Erden". Das Ringen der Gemeinschaft der Kirchen um friedensethische Positionen (gemeinsam mit *Stephan von Twardowski*); in: *Hans-Georg Link und Geiko Müller-Fahrenholz*: Hoffnungswege. Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten, Frankfurt a.M. 2008, 348–377.

des Friedens" entwickeln, so haben wir das oft zusammenfassend genannt.[5] Vor allem in den letzten Jahren seit der IX. Vollversammlung haben die internationalen Besuchsteams („Living Letters")[6] die ökumenische, die globale Dimension der Dekade-Aktivitäten sichtbar werden lassen. Zahlreiche „Expertenkosultationen"[7] haben zu einer vertieften Wahrnehmung, einem Austausch und Verständnis über die kontextuell unterschiedlich gewichteten Herausforderungen des Friedens und der Gerechtigkeit geführt. Erkennen manche Kirchen im Pazifik den für sie bereits lebensbedrohenden Klimawandel als Gefahren- und Gewaltpotential, so sind manche Kirchen in Afrika primär um eine gerechte Grundversorgung ihrer Bevölkerungen besorgt. Kirchen in Lateinamerika mögen die tägliche Bedrohung durch organisierte Kriminalität als Fokus nennen, während Kirchen in Westeuropa und Nordamerika die verhängnisvolle Verstrickung in einen „Krieg gegen den Terror" zunehmend erkennen. In den thematisch ausdifferenzierten Expertenkonsultationen wurde rasch deutlich, wie stark der jeweils konkrete, lokale Kontext zu berücksichtigen ist. Erst dann wird erkennbar, wie sehr auch Armut (und Reichtum) in Westeuropa, militärische Bedrohungen in Asien, interreligiöse Auseinandersetzungen in Afrika oder Rassismus im Pazifik zu Anfragen an das Selbstverständnis der jeweiligen Kirchen sowie der ökumenischen Gemeinschaft als Ganze werden.

Die Erforschung und Bewährung gewaltfreier Konfliktprävention und -bewältigung, zivile Formen des Konfliktmanagements und die Ausbildung von zivilen Friedensdiensten sowie aktive Versöhnungsarbeit nach erfolgter Gewaltanwendung werden von manchen Kirchen jetzt zielstrebiger angegangen. Allmählich werden sich die Kirchen ihrer Verantwortung bewusst, gewaltfreie Alternativen bereitstellen zu müssen, wenn ihr Aufruf zur Gewaltüberwindung glaubwürdig sein will. Es genügt nicht mehr – hat nie genügt – sich auf allgemeine Forderungen an die Weltgemeinschaft nach international verbindlicher Rechtstaatlichkeit und Durchsetzung der allgemeinen Menschenrechte zu beschränken. Dies muss für die Kirchen ohnehin selbstverständlich sein.

5 Vgl. zum Verständnis des Begriffs „Kultur des Friedens" die Überlegungen von *György Konrád*: Kultur des Friedens?; in: *Horst-Eberhard Richter* (Hg.): Kultur des Friedens, Gießen 2001, 39–49: „Was Kultur des Friedens ist? Vielleicht etwas, das nicht beim Namen genannt werden muss. Was wir täglich tun, ohne es so zur Kenntnis zu nehmen." (49).

6 Vgl. die Dokumentation dieser internationalen ökumenischen Besuchsteams unter http://www.overcomingviolence.org/en/iepc/living-letters-visits.html [01.03.2010]

7 Einige der zahlreichen Expertenkonsultationen in der zweiten Hälfte der Dekade sind dokumentiert in: http://www.overcomingviolence.org/en/peace-convocation/expert-consultations/events.html [01.03.2010].

Diese in zehn Jahren gewonnene Erfahrung, Netzwerkbildung und gemeinsame Reflexion soll während der Friedenskonvokation sichtbar und spürbar werden. Es soll gefeiert werden – mit Dank und Lob, dass die Kirchen sich zu diesem Weg verpflichtet haben und ihn gemeinsam gegangen sind. Es wird aber auch eine Zeit des Schuld-Bekennens und der Buße werden für all das, was nicht erreicht werden konnte: wo die Kirchen kläglich versagt haben, wo sie selbst in Gewalt verstrickt blieben und sich hinter „dicken Kirchenmauern" verschanzten (das kann sehr wohl im übertragenen Sinne für all die kleingläubige Selbstverschließung und selbstgewählte Isolation von den wirklichen gesellschaftlichen Herausforderungen stehen zugunsten eines vermeintlichen Selbsterhalts oder der Sicherung von Privilegien der Kirchen und ökumenischen Organisationen), wo sie ihren vollmundigen Selbstverpflichtungen nicht nachkamen. Sehr genau und schonungslos wird zu blicken sein auf die zu Beginn der Dekade formulierten Ziele[8] und die Neuverpflichtungen während der Halbzeit („Die Ziele, Gewalt zu überwinden und eine Friedenskultur aufzubauen, bedeuten geistliche, theologische und praktische Herausforderungen für unsere Kirchen, die uns in unserem Wesenskern als Kirchen berühren")[9], um Rechenschaft abzulegen und die eigene Glaubwürdigkeit zu prüfen.

Die Friedenskonvokation als Auftakt der kommenden ÖRK-Vollversammlung 2013

Nun wäre es allerdings einseitig, die Friedenskonvokation auf den Abschluss der Dekade begrenzen zu wollen. Die Zielformulierungen des ÖRK[10] weisen nach vorn, in die Zukunft: Diese Versammlung will nicht nur ein „Erntedankfest" der Dekade sein, sie beansprucht in der Tat, eine „ökumenische Theologie des gerechten Friedens" zu entwickeln, „die für das Selbstverständnis der Kirche sowie die christliche Spiritualität und Praxis zentrale Bedeutung gewinnt". Die Friedenskonvokation soll die Weichenstellung vornehmen „für kirchliches und ökumenisches Handeln für den gerechten Frieden, in Vorberei-

8 Vgl. Ein Rahmenkonzept für die Dekade zur Überwindung von Gewalt. Vom Zentralausschuss angenommenes Arbeitsdokument (Genf 1999); in: Ökumenische Rundschau 4/2000, 473–478.

9 *ÖRK*: Vorbereitungs- und Hintergrunddokumente: Aufruf zur Neuverpflichtung zur Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010; in: In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des ÖRK, Porto Alegre 2006, hg. von *Klaus Wilkens*, Frankfurt a. M. 2007, 308–312. Vgl. auch: „Halbzeit der Dekade zur Überwindung von Gewalt"; in: Programmbuch der Vollversammlung. ÖRK, Genf 2006, 204–209.

10 Vgl. http://gewaltueberwinden.org/de/konvokation.html [05.02.2010]. Siehe auch: World Council of Churches, Executive Committee, 23–26 February 2010, Bossey (Switzerland), Document No 14a "International Ecumenical Peace Convocation (IEPC). Methodology and Progress Report on Planning".

tung auf die ÖRK-Vollversammlung 2013" in Busan/Südkorea. Ja, sie soll gar „eine neue Vision der ökumenischen Einheit für unsere Zeit" einfangen. Damit ist nicht weniger formuliert, als was auch Bonhoeffer 1932 vom Weltbund forderte: die Entwicklung einer Theologie, durch die ein neues Selbstverständnis der Kirche als ökumenische Gemeinschaft sichtbar wird. Die Dekade zur Überwindung von Gewalt dient demnach als langfristig angelegte „Rampe" hin zu diesem neuen Selbst- und Einheitsverständnis, das sich nun in der theologischen Reflexion niederschlagen wird. Wie wird das vorbereitet?

Während der vorigen ÖRK-Vollversammlung zur Halbzeit der Dekade beschlossen die Delegierten bereits die Entwicklung einer „ökumenischen Erklärung zum gerechten Frieden". Der erste Entwurf wurde durch eine international zusammengesetzte ExpertInnen-Gruppe erarbeitet und allen Kirchen zur Diskussion und Kommentierung zugeleitet.[11] Nachdem zahlreiche Reaktionen eingegangen waren, machte sich nun eine zweite Gruppe daran, alle eingegangenen Anregungen, auch die von Kirchen und Gruppen eigens verfassten Friedenserklärungen für diesen Prozess, zu diskutieren, um über die angemessene Form und die angemessenen Inhalte der ökumenischen Erklärung zu entscheiden. Im Laufe dieses Prozesses entstand ein neues Format: zum ersten ist nun eine kürzere, konzentrierte Erklärung zum gerechten Frieden entworfen, die dem Zentralausschuss des ÖRK zur Beratung und möglichen Beschlussfassung vorgelegt wird. Zum zweiten wird parallel von der gleichen Gruppe ein die Erklärung begleitendes Studiendokument erarbeitet, das sehr viel umfangreicher theologische und ethische Überlegungen vorlegt, Vorschläge zur Weiterarbeit unterbreitet sowie Beispiele gelingender Friedensarbeit (*good practices*) darstellt. Die Erklärung wie das begleitende Studiendokument dienen – neben anderem[12] – als Vorbereitung auf die Friedenskonvokation und sollen durch Bibelarbeiten, Seminare und Workshops die Arbeit an einer ökumenischen Theologie des gerechten Friedens fortsetzen, um so den Grundstein zu legen für die Schritte auf die nächste (verfassungsgebende) Vollversammlung hin.

Nicht alles, was während der vergangenen zehn Jahre erfahren und erlernt wurde, kann und muss sich in diesen Papieren wiederfinden. Solch ein Versuch müsste scheitern, denn die ökumenische Bewegung, die Kirchen überall auf der Welt, sind lebendige Organismen, deren Vitalität sich nicht auf Papier bannen lässt. Und doch wird es notwendig sein, diesen konzentrierten Versuch der gemeinsamen (!) Reflexion zu unternehmen, da es nur so zu einer

[11] *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland*: Internationale Ökumenische Erklärung zum gerechten Frieden, Erster Entwurf, hg. von der Ökumenischen Centrale/ACK, Frankfurt a. M. 2009.

[12] Weitere Vorbereitungsmaterialien vgl. http://www.gewaltueberwinden.org/de/konvokation.html [15.10.2010].

Theologie, hier des gerechten Friedens, kommen wird, die erst zum Beleg für ein neues Selbstverständnis der Kirchen würde – oder eben nicht! Das Zustandekommen dieses Prozesses – nicht allein das inhaltliche Ergebnis – ist der „Lackmustest" für ein neues, durch die Dekade zur Überwindung von Gewalt erkanntes und angenommenes Selbstverständnis der Kirchen, der Ökumene als „Botschafterin der Versöhnung". Denn das hat die vergangene Dekade mehr als deutlich gezeigt: überall auf der Welt gibt es Kirchengemeinden, die ihre Berufung zur Versöhnung mitten in erlittener Gewalt und erfahrener Ungerechtigkeit annehmen, mit großem Glaubensernst, mit unermesslichem Mut, mit unfassbarer Kreativität. Und ökumenische Foren begleiten das in spürbarer Solidarität, machen vieles von dem erst möglich. Diese Realität gilt es theologisch zu reflektieren, damit wir uns vergewissern, wer wir sind, als Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft. Sind wir bereit, die ermutigenden wie die ernüchternden Erfahrungen der Dekade tatsächlich als Anfragen an unser Kirchesein ernst zu nehmen?

Vorüberlegungen zu einer ökumenischen Theologie des gerechten Friedens

a. Der Schalom Gottes und Gewalt als Zerstörung von Beziehung

Im Laufe der Jahre haben wir Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft gelernt, im Blick auf unsere gemeinsamen Wurzeln mit unseren jüdischen Glaubensgeschwistern Frieden nicht auf die Abwesenheit von Krieg zu reduzieren. Das wäre ein zu eng gefasster, „negativer Friedensbegriff".[13] Das alttestamentliche *schalom* meint mehr: „Vollkommenheit, Stabilität, Wohlstand, Frieden. Schalom ist ein breiter Begriff, der Gerechtigkeit (*mishpat*), Barmherzigkeit, Rechtlichkeit (*tsdeq* – oder *tsedaqah*), Mitleiden/Compassion (*hesed*) und Wahrhaftigkeit (*emet*) einschließt."[14] Ein Ganzsein, Heilsein, Wohlsein,

[13] „Eine so ausgerichtete Friedensforschung beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit den internationalen Beziehungen und damit mit Nationalstaaten und Staatenbündnissen als Akteuren. Die Konzentration auf die Entstehung, Entwicklung bzw. Verhinderung von militärischen Auseinandersetzungen lässt außer Betracht, dass es in Zeiten ohne Krieg keinesfalls friedvoll zugehen muss." Zentrum für Konfliktforschung, Philipps-Universität Marburg: Friedens- und Konfliktforschung – Über die Schwierigkeiten, ein Fach zu beschreiben; in: http://www.uni-marburg.de/konfliktforschung/studium/fachbeschreibung [01.03.2010]. Die Beschreibung des Forschungsfeldes muss weiter gefasst werden, denn neben „der militärischen Gewalt existieren noch vielfältige Gewaltformen, die aus anderer Perspektive wenigstens die gleiche Aufmerksamkeit erfordern, z. B. Folter oder Vertreibung. Mit der Einführung des Gewaltbegriffs erfolgte eine Ausweitung der Diskussion, die auch heute noch andauert und als besonders strittig gilt. Neben den direkten Gewaltformen rücken gesellschaftliche Verhältnisse in den Blickpunkt, die durch Unterdrückung oder Ausbeutung der verschiedensten Art gekennzeichnet sind, ohne dass direkte physische Gewalt ausgeübt wird (strukturelle Gewalt)", ebd.

[14] Internationale Ökumenische Erklärung zum gerechten Frieden, 11.

das der Gerechtigkeit entspringt: Befreiung von Unterdrückung und Recht auch für die Rechtlosen, die Armen und Fremden. Kurz, Schalom meint gelingendes Leben in lebensfördernden Beziehungen, zwischen Gott und Mensch, zwischen Menschen und innerhalb der gesamten Schöpfung. Schalom ist der verheißene, der gerechte Friede Gottes, „[*t*]*sedaqah* ist nicht im Menschen, sondern der Mensch ist in [*t*]*sedaqah*" (Klaus Koch).[15]

Gewalt ist die Verneinung dieser Beziehungen. Während der Dekade zur Überwindung von Gewalt haben wir gemeinsam gelernt, Gewalt – als Gegenbegriff zu Schalom – in ähnlicher Weite zu verstehen.[16] Diese Weite ist immer wieder kritisiert worden.[17] Zu unrecht, wie ich meine, denn die Komplexität der real existierenden Gewaltkontexte, in denen wir uns wiederfinden und denen wir uns stellen wollten und wollen, erlaubt gerade nicht jene eng gefasste Definition zugunsten einer leichteren Eingrenzung und damit Bewältigung der Gewaltphänomene. Durch eine begriffliche Komplexitätsreduzierung wäre nichts gewonnen. Es war richtig – weil realitätsnah – den Gewaltbegriff entsprechend auch *theologisch* weit zu fassen: Gewalt (im Sinne von *violence*, nicht *force* oder *power*) umfasst ...

... physische oder psychische Akte der Verleugnung, Verletzung oder Zerstörung der Personhaftigkeit eines Menschen – seines freien Willens, seiner Integrität, seiner Würde – also seiner Gott-Ebenbildlichkeit und seiner Rechtfertigung;

... die Verleugnung der Gemeinschaft, die Gott durch Schöpfung, Versöhnung und Vollendung schafft, durch die gerechte Beziehungen zwischen Menschen möglich werden;

15 *Klaus Koch*: SDQ im AT. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung (Diss. Heidelberg 1953), 41.

16 Im Laufe der Dekade ist von Seiten des ÖRK wiederholt auf die offizielle Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) zurückgegriffen worden, um sich auf eine konsensfähige und öffentlich anerkannte Definition beziehen zu können. Gewalt ist demnach „der absichtliche Gebrauch von angedrohtem oder tatsächlichem körperlichen Zwang oder physischer Macht gegen die eigene oder eine andere Person, gegen eine Gruppe oder Gemeinschaft, der entweder konkret oder mit hoher Wahrscheinlichkeit zu Verletzungen, Tod, physischen Schäden, Fehlentwicklung oder Deprivation führt". *Weltgesundheitsorganisation* (Hg.): Weltbericht Gewalt und Gesundheit. Zusammenfassung, 2003; in: http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_ge.pdf [01.03.2010]. "The intentional use of physical force or power, threatened or actual, against oneself, another person, or against a group or community, that either results in or has a high likelihood of resulting in injury, death, psychological harm, maldevelopment or deprivation." *WHO* (ed.), World Report on Violence and Health. Summary, 2002.

17 Unter anderem von *Wolfgang Lienemann*, der – mit guten Gründen – für eine engere Gewaltdefinition plädiert, in: *Ders.*: Kritik der Gewalt; in: *Walter Dietrich und Wolfgang Lienemann* (Hg.): Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004, 7–30.

... die Verletzung oder Zerstörung der Natur, die Leugnung, sie als Gabe Gottes zu respektieren und als ‚Gottes Haushalt' zu verwalten.[18]

Solche Gewalt kann sich in direkten Handlungen äußern, aber auch in ungerechten Strukturen wie der ökonomischen Diskriminierung oder in kulturellen Prägungen, wie der Benachteiligung oder gar Unterdrückung von Frauen.

Akzeptiert man diese Weite der Gewaltdefinition, dann wird auch deutlich, wie sehr die Auseinandersetzung mit Gewalt und das Bemühen um einen gerechten (!) Frieden (Schalom) die Grundfesten unserer Theologie berührt und von daher zu bestimmen sind. Diese Erkenntnis war für das Redaktionsteam des ersten Entwurfs der Erklärung zum gerechten Frieden leitend.[19] Deshalb greift jene Erklärung zurück auf das Gottesbild selbst und folgt einem trinitätstheologischen Ansatz, der auch in der ökumenischen Ekklesiologie inzwischen orientierend wirkt.[20]

b. Gott in Beziehung – ein trinitätstheologischer Ansatz

Der trinitarische Ansatz hilft, Schöpfung, Versöhnung (Erlösung) und Vollendung zusammenzudenken und nicht voneinander zu isolieren. Er hilft zu erkennen, dass der Gott Abrahams und Sarahs, der Gott, der Israel aus dem Sklavenhaus befreit, auch der Gott ist, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, und der fortan mit seinem lebensfördernden Geist dieser gewaltvollen Welt ein-wohnt (*schechina*), um sie von Gewalt (auch in Form von Ungerechtigkeit) zu befreien und so zu vollenden – nicht allein die Christen, sondern auch die Schwesterreligionen, nicht allein die Menschen, sondern die Schöpfung insgesamt. Der christliche Glaube vertraut nicht einem statischen Gottesbild, sondern einem dynamischen, das von der großen Liebes-Bewegung der göttlichen Gemeinschaft geprägt ist. Entscheidend ist nun nicht, dass mit der (immanenten) Trinität ein Modell von Gemeinschaft konstruiert wäre, welches die Kirchengemeinschaft entsprechend abbilden soll, sondern die elementare Glaubenserkenntnis ist, dass wir – in und durch Christus – *teilhaben* an dieser (ökonomischen) Gottesgemeinschaft. Gott selbst ist Gemeinschaft und setzt sich in Beziehung, indem er die Teilhabe an dieser gewährt, so die trinitäts-

[18] Diese Definition habe ich bereits früher vorgestellt in: *Fernando Enns*: Ökumenische Friedenskirchen-Ekklesiologie. Ein trinitätstheologischer Ansatz; in: Ökumenische Rundschau 2/2006, 131–148.

[19] Vgl. http://gewaltueberwinden.org/de/materialien/dokumente/erklaerungen-zum-gerechten-frieden/redaktionsgruppe/erster-entwurf.html (05.02.2010).

[20] Vgl. die letzten ekklesiologischen Studien der *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung:* Wesen und Auftrag der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung (englische Fassung 2005 veröffentlicht als Faith and Order Paper Nr. 198), http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/glauben-und-kirchenverfassung (05.02.2010). *Dagmar Heller* (Hg.): Das Wesen und die Bestimmung der Kirche, Frankfurt a.M. 2000.

theologische Erkenntnis. Damit ist dann auch gesagt, inwiefern es überhaupt legitim ist, dass die Kirche den verheißenen, gerechten Frieden Gottes nicht tatenlos herbei sehnt, sondern sich tatsächlich auch mit aller Kraft für dessen Verwirklichung einsetzt. Das führt gerade nicht zu einem synergistischen Erlösungs-Verständnis, sondern bewahrt vor einer Hybris der Glaubenden, der Kirche. Die Vollendung des Reiches Gottes bleibt Werk Gottes, aber durch die Ermöglichung der Partizipation an der sozialen Liebesgemeinschaft Gottes (der Trinität) ist die Kirche, sind die Glaubenden mit hineingenommen in die Auferbauung des Schalom, weil sie von Gewalt befreit handeln *können*.

c. Selbstverständnis als Kirche(n) des gerechten Friedens – realistische Perspektiven

Von hier aus ergeben sich dann erst das Selbstverständnis als Kirche des gerechten Friedens (Kirche als „Sakrament des Friedens", als „prophetisches Zeichen" und als „Werkzeug" zur Erbauung des Friedens)[21] sowie die angemessene Perspektive auf die Gewalt-Realitäten dieser Welt, ihrer (Erlösungs-) Versöhnungsbedürftigkeiten und -möglichkeiten. Denn das Bruchstückhafte, das Vorläufige des Reiches Gottes führt dann nicht dazu, dass Menschen sich mit den Gewalt- und Unrechtsverhältnissen abfinden, sondern ermutigt sie im Gegenteil, die scheinbar unüberwindbaren Verhältnisse nicht als letzte Antwort des Lebens zu akzeptieren. Sie haben eine Ahnung davon, was unrecht ist. Sie wissen von einer Welt, wie Gott sie will – und dass sie bereits jetzt daran teilhaben. Dies war die Legitimation des Titels der Dekade „zur Überwindung von Gewalt". Es sollte keine Dekade sein für „ein bisschen Frieden". Es sollte die Aufforderung des Paulus ernst genommen werden: „Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem" (Röm 12,21). Das bedeutet, das Böse in all seiner Hässlichkeit so ernst zu nehmen und so realistisch einzuschätzen, wie möglich, sich davon aber nicht in Besitz nehmen zu lassen, sondern von der Begrenztheit seiner Macht zu wissen, weil eine andere Realität – der gerechte Friede Gottes – mitten in dieser Welt präsent bleibt, durch den *Christus praesens*, den Heiligen Geist.

d. Das Geschenk der Versöhnung in Christus – Heiligung des Lebens

Durch das Versöhnungsgeschehen in Christus, die erneute Inbeziehungsetzung Gottes zu seiner Schöpfung, sind beide Dimensionen, das Geschenk der Versöhnung und der Dienst der Versöhnung nicht voneinander zu trennen. Die Kirche glaubt und bekennt, dass Gott in Christus die Beziehung zwischen sich und uns erneuert, zu Recht gebracht hat, ein für allemal, unzerstörbar.

[21] Vgl. Internationale Ökumenische Erklärung zum gerechten Frieden, 21ff.

Wir sind gerechtfertigt und also befreit zu einem Leben in gerechten Beziehungen. Kein Mensch kann demnach auf seine Taten reduziert werden, sondern bleibt – auch wenn seine Gewalt-Taten zu verurteilen sind – vor Gott gerechtfertigt. Dies ist, neben der in Gottebenbildlichkeit Geschaffenheit von Mann oder Frau, die theologische Letztbegründung für die Unverfügbarkeit der Menschenwürde. Für Christen gründet der unbedingte Einsatz für den Schutz der Menschenrechte nicht primär in einer humanistischen Idee individueller Freiheit, sondern in eben diesen Glaubensüberzeugungen, die wir in der ökumenischen Gemeinschaft teilen.

So sehen wir das Leben selbst als „geheiligt" an, oft noch gebrochen, aber in der Zuversicht, dass Gottes guter Geist diese Heiligung vollenden wird. Wir sind „berufen", unser Leben entsprechend dieser Heiligkeit zu gestalten (1Petr 1,15-16). Und deshalb ist der Einsatz für Frieden in Gerechtigkeit kein *super additum*, kein bloßes Handlungsfeld einer theologischen Ethik. Mit der Reflexion des Handelns für den gerechten Frieden ist die Kirche bei ihrem, ist auch der ÖRK bei seinem ureigensten Geschäft, dem Amt der Versöhnung (2Kor 5) – und dann auch erst ganz *in* der Welt. Zu Beginn der modernen ökumenischen Bewegung stand die tiefe Einsicht, dass die Getrenntheit der Kirchen ihrem Zeugnis und ihrer Mission im Wege steht. Das sollte so nicht bleiben: bei aller Verschiedenheit der Ansätze in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung oder in der Bewegung für Praktisches Christentum, dem Internationalen Missionsrat oder dem Internationalen Versöhnungsbund, jeweils ging es letztlich um die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses und somit immer auch um das Selbstverständnis der Kirchen, in Gemeinschaft mit anderen Kirchen. Der urökumenische Einheitsgedanke – in versöhnter Verschiedenheit – ist gleichzeitig mit dem Friedenszeugnis der Kirche Christi. Ökumene ist kein Selbstzweck, die Kirche ist nicht um ihrer selbst willen in der Welt: Die Weitergabe des Geschenks der Versöhnung in Christus ist die tiefste und letzte Motivation für das Streben nach Versöhnung der Christinnen und Christen untereinander, der Kirchen weltweit (*koinonia*). Sich als Versöhnte in Christus zu begreifen stiftet die ersehnte Sichtbarkeit der Einheit, weil die Kirche nur so sich ihrer selbst sicher wird. In der Antizipation und Feier des Friedens Gottes (*leiturgia*), im Zeugnis (*martyria*) und im Handeln für den gerechten Frieden (*diaconia*) ist sie Kirche Jesu Christi, lebt „Kulturen des Friedens" und partizipiert so an der *missio Dei* für den gerechten Frieden, dem Schalom. Nur dann ist die Ökumene jene Gemeinschaft, die durch ihr Sein schon Realitäten verändert, gerade weil ihre Mitglieder sich als Gemeinschaft *simul iustus et peccator*, als Gerechtfertigte und Sünder zugleich begreifen und sich darum nicht auf das eigene Versöhnungshandeln verlassen, sondern in Wesen und Handeln auf die in Christus geschenkte Versöhnung verweisen.

Das *Mission-Statement* für die Friedenskonvokation lautet: „Die Internationale ökumenische Friedenskonvokation (IöFK) soll auf den Frieden Gottes als Geschenk und Auftrag der ganzen *oikoumene* hinweisen. Sie sucht die Friedenshaltung der Kirchen zu klären und zu stärken, Gelegenheiten zur Netzwerkbildung zu schaffen und unsere gemeinsame Verpflichtung zu Frieden und Versöhnung zu vertiefen."[22] Hier ist die Aufforderung zur ekklesiologischen Selbstreflexion enthalten, die zum Grundstein einer neuen ökumenischen Theologie des gerechten Friedens werden *kann* – nicht mit einem Paukenschlag in Kingston 2011, sondern durch das beharrliche Voranschreiten der Kirchen der Ökumene auf dem Weg des gerechten Friedens in Gebeten, in Diskussionen, in neuen gemeinsamen Handlungen sowie in der sorgfältigen theologischen Reflexion all dessen.

Das Motto der Friedenskonvokation weist auf diese Programmatik: „Ehre sei Gott – und Friede auf Erden". Sie wird auszugehen haben von dem doxologischen Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott, der Beziehung ist und sich in Beziehung setzt als die Bedingung der Möglichkeit zu gelingenden, lebensfördernden Beziehungen: zwischen Einzelnen, Männern und Frauen, Jungen und Alten; in kleinsten Gemeinschaften; innerhalb von Staaten und in der Weltgemeinschaft; unter den Kirchen verschiedenster Traditionen und ihrer Beziehung zu Glaubenden der Schwesterreligionen; in der Beziehung zur Natur als Leih-Gabe Gottes zur verantwortungsvollen Haushalterschaft. So sucht die Ökumene die rechte Perspektive auf die Gewalt- und Ungerechtigkeitskontexte zu entwickeln, um gemeinsam als in Christus Versöhnte zu beklagen, zu heilen, zu überwinden – und sich selbst zu vergewissern.

Wählt man einen so breit angelegten Ansatz, dann muss es schwerfallen, einzelne Themen und Bewährungsfelder der Kirche in ihrem Dienst für den gerechten Frieden klar zu beschreiben. Unmöglich ist das nicht, es birgt vielmehr die Chance, sowohl die Komplexität als auch die Kontextualität innerhalb dieser umfassenden ökumenischen Denkbewegung zu erfassen. So wie die Dekade angelegt war, kann auch die Friedenskonvokation nicht künstlich reduziert werden auf Einzelthemen. Sie ist vielmehr zu begreifen als ein Forum, auf dem die unterschiedlichen Facetten des gerechten Friedens diskutiert werden, um sie einer gemeinsamen, handlungsleitenden Orientierung zuzuführen, basierend auf einem veränderten Selbstverständnis als Kirchen der Ökumene. Das muss nicht zwangsläufig in Generalitäten enden, sondern es sollte gerade dazu führen, dass nicht ein Themenschwerpunkt gegen den anderen ausgespielt wird. Das würde die Gesamtbewegung schwächen und die jeweiligen kontextuellen Bedürfnisse und konfessionellen Reichtümer verleug-

[22] http://gewaltueberwinden.org/de/konvokation.html [01.03.2010].

nen. Die Kontur der Gesamtunternehmung muss sich letztlich aus diesem „konziliaren Prozess" ergeben, hin zu einer kohärenten ökumenischen Theologie des gerechten Friedens.

In vielen Diskussionen ist man zu folgender Themen-Auffächerung für die Gestaltung der Friedenskonvokation gelangt: I. Friede in der Gemeinschaft, II. Friede mit der Erde, III. Friede in der Wirtschaft, IV. Friede zwischen den Völkern. Entscheidend wird sein, dass konkrete Betroffenheiten ebenso zur Sprache kommen können wie die übergeordneten, sachlichen Zusammenhänge. In den Plenarsitzungen und den anschließenden Seminaren sollte eine grobe Analyse sowie eine Neuausrichtung für das gesamte Themenfeld zu erleben sein. In den vielen Einzel-Workshops sollten dann die „Tiefenbohrungen" erfolgen, in denen sich anhand von Fallbeispielen und durch das Herausschälen von Einzelthemen eine derartige Konkretisierung ergibt, dass die realen Geschichten des Lebens geteilt werden und sich konkrete ökumenische Lernerfahrungen ereignen können.

Daneben sind es die Querschnittsthemen, die in den unterschiedlichen Großbereichen der Friedensbildung in gleicher Weise relevant vorkommen müssen: Das ist die Gender-Thematik, die Frage nach einem gerechten Verhältnis zwischen Mann und Frau, das ist die interreligiöse Dimension, die Notwendigkeit der Interdisziplinarität zur Friedensbildung, sowie die ständige Berücksichtigung des Spannungsfeldes von Globalität und Lokalität; Rassismus und Migration werden als weitere Querschnittsthemen nicht fehlen dürfen, um die Interdependenz der Einzelthemen wiederum sichtbar werden zu lassen.

Die Friedenskonvokation muss die „Zeichen der Zeit" lesen. Die Notwendigkeit, gemeinsam mit Gemeinschaften anderen Glaubens nach Versöhnungsmöglichkeiten zu suchen, wird heute klarer erkannt. Getrennt von Vertreterinnen und Vertretern anderer Religionen wird kein gerechter Friede gestalt- und erlebbar. Ohne das Erkennen und Akzeptieren, ohne den Einsatz auch für die Unverfügbarkeit des Glaubens der Anderen (die theologische Begründung für die unaufgebbare Forderung nach Religionsfreiheit) wird Gewalt nicht überwunden werden können. Ohne die Wertschätzung des Fremden, die auch die Verunsicherung und Infragestellung des Eigenen zulässt, wird sich Versöhnung kaum ereignen können. Alles theologische Reflektieren und die konkrete Überwindung von Gewalt finden jetzt im Kontext pluralistischer Gesellschaften statt.

Schließlich muss all das heute im Horizont der fortschreitenden Ökonomisierung aller Bereiche des globalen Zusammenlebens gesehen werden, die zur dominierenden Geißel der Mehrheiten auf diesem Planeten geworden ist. Deren gewaltförmige Auswirkungen bleiben längst nicht auf das menschliche Zusammenleben beschränkt, sondern lassen nun deutlicher denn je erkennen,

wie sehr die Mitwelt, das Klima, ja Gottes gesamte Schöpfung betroffen ist, Gewalt leidet.

Die Friedenskonvokation ist kein Beschluss fassendes Gremium des ÖRK. Das schmälert keineswegs ihre Bedeutung. Mindestens 1.000 Multiplikatoren, TheologInnen und PraktikerInnen aus den verschiedenen Mitgliedskirchen des ÖRK, aus den kirchlichen Werken und Friedensnetzwerken – gemeinsam mit Glaubenden anderer Religionen – sollen versammelt werden, um eine ökumenische Theologie des gerechten Friedens zu entwerfen, zu diskutieren, voran zu bringen. Diese Multiplikatoren sollen durch die Versammlung Kenntnisse erlangen, die sie in ihrem Einsatz und in ihrer Spiritualität für einen gerechten Frieden stärken. Es sollen ökumenische Netzwerke des gerechten Friedens entstehen, um auf die wichtigsten globalen Herausforderungen unserer Zeit weitreichende glaubensorientierte Antworten zu geben. So könnte erreicht werden, dass bis zur Vollversammlung 2013 viele Mitgliedskirchen ein klareres Verständnis des gerechten Friedens in ihren Gottesdiensten, ihrer Mission und ihren Diensten integriert haben und die ökumenische Bewegung auch ihre strategische Position und ihr Potential zur Einflussnahme auf gesellschaftliche Veränderungen erhöht.

Die Friedenskonvokation 2011 als kairos *der ökumenischen Bewegung*

All das ist wichtig, darf aber nicht zu einem kostspieligen Aktionismus verleiten, oder noch unnötiger: in eine Flut von erneuten, gut gemeinten Absichtserklärungen und moralischen Appellen kirchenleitender Persönlichkeiten führen. Längerfristig entscheidend ist etwas ganz anderes: Werden die Kirchen der Ökumene die Friedenskonvokation tatsächlich dazu nutzen, im Anschluss an die Dekade zur Überwindung von Gewalt einen Prozess in Gang zu setzen, in dem sie theologisch reflektiert Rechenschaft ablegen „über ihr eigenes Wesen auf Grund ihres Verständnisses der Offenbarung Gottes in Christus", jede Kirche und Konfession für sich (das gilt selbstverständlich auch für die historischen Friedenskirchen), wie in ökumenischer Gemeinschaft? Erst diese Selbstverständigung wäre – mit Bonhoeffer – Beleg für eine „neue Wendung im kirchlichen Selbstverständnis", hin zu einer Kirche, einer Ökumene des gerechten Friedens. Das ist noch nicht ausgemacht. „Gelingt ihr das nicht, so wird das ein Beweis dafür sein, daß sie nichts ist als eine zeitgemäße kirchliche Zweckorganisation. Von einer solchen verlangt man keine Theologie, sondern nur ein ganz bestimmtes konkretes Handeln in einer konkreten Aufgabe."[23] Die Internationale ökumenische Friedenskonvokation 2011 markiert den *kairos*, das herauszufinden.

[23] *Bonhoeffer*, a.a.O., 328.

Barmherziger Gott[24]
Wir sprechen von Liebe und tragen Mitschuld an Gewalt
Wir rufen nach Gerechtigkeit und sind in Unrecht verstrickt
Wir fordern die Wahrheit und finden uns mit einer Lüge ab
Wir hoffen auf Frieden und versäumen, ihn vorzuleben.

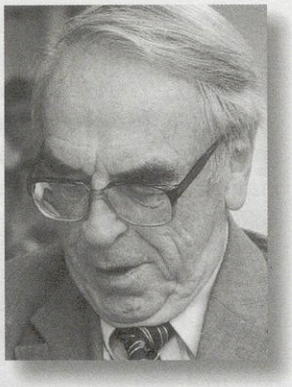
Friedefürst
Du hast die Sünde der Welt auf Dich genommen
Du hast die Gewalt der Menschen erlitten
Du hast dich dem Unrecht der Mächtigen entgegen gestellt
Und der Macht des Todes getrotzt.

Schöpfergeist
Schenke uns den Mut und die Kraft
In der Liebe wahrhaftig zu sein
Nach Gerechtigkeit und Frieden zu streben
Und barmherzig zu sein, wie du es bist.

Amen

[24] Gebet aus: Die Wahrheit sagen über uns und die Welt. Eine Arbeitshilfe zur Unterstützung Einzelner und Kirchen, gemeinsam inne zu halten und zu handeln, während die 2001–2010 Dekade zur Überwindung von Gewalt – Kirchen für Frieden und Versöhnung auf der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation gefeiert wird. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 2010, 34. Vgl. auch http://www.gewaltueberwinden.org/fileadmin/dov/files/wcc_resources/studyguide_books/Telling%20the%20Truth%20final%20GER.pdf [15.10.2010].

Eine gemeinsame Religion der Erde



Weltreligionen in ökologischer Perspektive

Jürgen Moltmann [1]

Macht die Globalisierung aus den lokalen Religionen moderne Weltreligionen? Welche Veränderungen verlangt die neue ökologische Perspektive der Erde von den Weltreligionen?

Ich beginne im Teil I mit einer kritischen Bestandsaufnahme: 1. einer Globalisierung ohne Beachtung des Globus und 2. der modernen Weltreligionen ohne Rücksicht auf „die Welt". Im Teil II entfalte ich dann die Erde als den Lebensraum der Religionen dieser Erde. Meine Frage ist diese: Brauchen wir eine „Religion der Erde" als den umfassenden Rahmen für die Begegnungen und das harmonische Zusammenleben der Weltreligionen?

I. Weltreligionen im Zeitalter der Globalisierung

1. Das „globale Dorf"

Ich werde mich bei der Darstellung der gegenwärtigen Bestrebungen der Globalisierung, die wir auf allen Gebieten des Lebens erfahren, kurz fassen, weil darüber schon viel geschrieben worden ist.

Mit dem Bild vom „globalen Dorf" sahen wir, dass durch die modernen Kommunikationsmittel und die modernen Verkehrswege alle Menschen zu Nachbarn werden wie in einem alten Dorf. Kommunikation schafft Kommunion über alle bisherigen Grenzen und Distanzen hinweg. Durch das Telefon,

[1] Jürgen Moltmann ist Professor emeritus für Systematische Theologie. Er lehrte von 1967 bis 1994 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Fax, Internet und E-mail usw. können wir alle fast gleichzeitig in Verbindung miteinander treten. Es entsteht eine neue Nähe der Menschen in den verschiedenen Völkern. Durch den Flugverkehr werden die Entfernungen überbrückt. Wir beginnen, im gleichen Raum zu leben, Zeitabstände verschwinden, Raumdistanzen schrumpfen: die Interdependenzen wachsen. Die Menschen werden immer stärker voneinander abhängig. Was in Europa geschieht, hat Auswirkungen in Afrika, was in China verändert wird, geht uns alle an, und der Zusammenbruch des amerikanischen Immobilienmarktes ruinierte Finanzen vieler Nationen. Die verschiedenen Völker der Erde wachsen zu einer Menschheit zusammen. Die verschiedenen kulturellen Traditionen vermischen sich. Die Wirtschaft globalisiert die Märkte und die Produktionen. Die Banken globalisieren den Reichtum und die Armut der Völker. Wie in einem alten Dorf werden alle miteinander verwandt und teilen die Plagen und das Glück des gemeinsamen Lebens.

Nur ein Partner bleibt bisher stumm, weil kaum jemand auf seine Stimme hört: die Erde, unser gemeinsamer Lebensraum und die Quelle alles Lebendigen. Wir globalisieren unsere Zivilisation, ohne auf die Stärken und Schwächen dieses Globus zu achten. Wir globalisieren unsere menschliche Ökonomie auf Kosten der Ressourcen der Erde. Wir nennen das „Fortschritt", aber für die anderen Lebewesen und die fragilen Lebensbedingungen der Erde bedeutet unser Fortschritt Rückschritt. Jedes Jahr sterben tausend Arten des Lebens aus, das Klima wird schlechter, die Wüsten wachsen, der Meeresspiegel steigt. Wir alle kennen „Die Grenzen des Wachstums", diese Studie des Club of Rome von 1972, aber wir achten diese Grenzen kaum.[2]

Ich will die weiteren Entwicklungen auf politischem und ökonomischem Gebiet kurz darstellen, um dann Konsequenzen für die Weltreligionen zu ziehen.

2. Von der Weltpolitik zur Erdpolitik

Ich sehe die Entwicklung in drei Schritten:

a) Bis zum Zweiten Weltkrieg war die politische Organisation der Völker der *Nationalstaat*. Auf universale Herausforderungen wie die atomare Bedrohung antworteten die Nationen mit internationalen Verträgen. Es wurden die Vereinten Nationen gegründet, aber keine Nation trat etwas von ihrer Souveränität an den Sicherheitsrat ab. Es entstanden keine transnationalen Institutionen. Gemeinsame politische Antworten auf gegenseitige Bedrohungen waren und sind noch heute Angelegenheit nationaler Außenpolitik.

[2] *Dennis Meadows*: Grenzen des Wachstums, München 1972.

b) Je stärker aber die universalen Gefahren wachsen, desto weniger sind die partikularen Nationen in der Lage, den Frieden zu sichern und das Leben zu schützen. Der deutsche Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker forderte darum schon vor 30 Jahren auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges ein Umdenken: *von der nationalen Außenpolitik zur Welt-Innenpolitik*.[3] Damit wird das Zentrum des politischen Denkens verschoben von den Lebensinteressen der eigenen Nation auf die Interessen der Menschheit am Überleben in der Einen Welt, denn eine andere haben wir nicht.

Jede Nation muss die eigenen Interessen den Interessen der Menschheit unterordnen. Konflikte zwischen Nationen dürfen nicht den Fortbestand des Menschengeschlechts bedrohen. Ideologische und religiöse Absolutheitsforderungen müssen im Blick auf die Zukunft der Menschheit relativiert werden.

c) Der nächste Schritt, der notwendig wird, ist der Übergang *von einer solchen Welt-Innenpolitik zur gemeinsamen Erdpolitik*.[4] Die ökologischen Katastrophen machen nicht an den Grenzen der Nationen halt, sondern bedrohen alle Nationen. Die Opfer der Tsunami und der Erdbeben, der Dürren und der Überschwemmungen haben eine großartige menschliche Solidarität hervorgerufen. Eine großräumige Strategie im Blick auf die kommenden ökologischen Katastrophen wird jedoch kaum noch international möglich sein, weil die nationalen Interessen verschieden bleiben, eine gemeinsame Erdpolitik verlangt nach transnationalen Institutionen. Für eine transnationale Friedenspolitik liefern die Menschenrechte eine gute Grundlage. Für die notwendige Erdpolitik müssen aber auch die Rechte der Erde formuliert und durchgesetzt werden, wie es in der Präambel der Erd-Charta der UNO heißt „unabhängig von ihrem Wert für den Menschen". Das gilt auch für die anderen „Lebensformen" der Natur. Sie müssen um ihrer selbst willen geschützt werden.

3. Von der Weltwirtschaft zur Erdwirtschaft

a) Zusammen mit den Nationalstaaten entstand im 19. Jahrhundert die Nationalökonomie. Für sie ist der regulierte Binnenmarkt die Hauptsache. Der Außenhandel wurde Export-Importwirtschaft genannt. Sie wurde zunächst durch internationale Handelsabkommen gefördert und reguliert. Das ist auch noch heute in vielen Teilen der Welt so. Doch mit der Globalisierung

[3] *Carl Friedrich von Weizsäcker*: Bedingungen des Friedens, Frankfurt a. M. 1963, 9, 11.

[4] *Ernst Ulrich von Weizsäcker*: Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, Darmstadt 1991; *ders.*: Faktor Vier. Doppelter Wohlstand – halbierter Naturverbrauch, München 1995.

der Märkte und Produktionen entstanden die transnationalen Konzerne. Seit sie vor etwa dreißig Jahren „dereguliert" wurden (Ronald Reagan und Margaret Thatcher), entstehen transnationale Märkte und transnationale Wirtschaftsorganisationen. Es scheint so zu sein, dass diese „global players" der Weltwirtschaft sich jeder politischen Regulierung entziehen und ihrerseits beginnen, die Politik von Nationen zu regulieren.

b) Die Nationalökonomie wird zur *Weltwirtschaft*, aber die politischen Institutionen bleiben zurück. Dieses Ungleichgewicht zeigt sich schmerzlich dort, wo die Völker für die Schäden aufkommen müssen, die die transnationalen Konzerne anrichten. Das ist in der Ölwirtschaft ebenso zu sehen wie bei den Kernkraftwerken. Es ist darum durch Regierungen und durch Non-governmental-organisations darauf zu drängen, dass die Weltwirtschaft zur *Erdwirtschaft* bekehrt wird, für die Schäden, die sie anrichtet, selbst bezahlt, und ökologische Rücksichtname lernt.

c) Es ist dumm, für kurzfristige Gewinne die eigene Lebensgrundlage oder auch nur die Lebensgrundlage anderer Völker zu zerstören. Auch die Ressourcen der Erde sind begrenzt und ihre Ausbeute ist befristet. Ich muss hier nicht in Einzelheiten gehen, weil jeder sie aus der eigenen Umwelt kennt. Ich weise aber auf etwas Anderes hin: Das Maß des Fortschritts und der Globalisierung ist offensichtlich das wirtschaftliche Wachstum. Es ist das quantitative Wachstum auf der Linie der linearen Zeit. Mehr produzieren – mehr konsumieren. Auf dieser Zeitlinie gewinnt man die Zukunft und lässt Vergangenheit hinter sich. Wirtschaftlich heißt das: Man steigert den Konsum, verbraucht immer mehr und lässt immer mehr Abfall zurück. Kehren wir zur Erdwirtschaft um, dann lernen wir von der Erde die zyklische Zeit der Wiedergeburt der Kräfte. Setzen wir diese Weisheit der Erde in eine Erdwirtschaft um, dann bauen wir die „erneuerbaren Energien" aus und erweitern die „Recycling-Wirtschaft": „Aus alt mach' neu".[5] So kommen wir in ein qualitatives Wachstum hinein und stabilisieren unseren Umgang mit der Natur der Erde durch Systeme des Gleichgewichts. Es entsteht eine *Biowirtschaft*, die die Regenerationskräfte des Lebens achtet und fördert.

[5] Nicht nur das Erdöl, sondern auch alle anderen „Rohstoffe" der Erde sind begrenzt. Wenn die Förderung von Uran, Eisen, Kupfer etc. wegen steigender Nachfrage und erschöpfter Vorräte zu teuer wird, wird aus der heute so genannten „Abfallwirtschaft" eine Recycling-Wirtschaft werden, damit anstelle des Verbrauchs von Rohstoffen ein Kreislauf wiederverwertbarer Materialien tritt.

4. Weltreligionen vor der Globalisierung

Weltreligionen hat es längst vor der modernen Globalisierung gegeben. Als „Weltreligionen" gelten landläufig solche Religionen, die eine universale Geltung behaupten, die eine überregionale Mission betreiben oder die sich über weite Teile der Menschheit erstrecken. Es gibt die allgemeinen religiösen und festlichen Begleitungen des Lebens bei Geburt, Reife, Hochzeit und Tod.[6] Das sind die *Familienreligionen*, die es überall gibt. Es gibt die festlichen Begleitungen der Kreisläufe der Natur, der Sonnenwenden, der Mondgezeiten, des Frühlings und des Herbstes, der Saat und der Ernte. Das sind die *Naturreligionen*, die es überall gibt. „Weltreligionen" aber erheben sich über diese religiösen Feste des Lebens, weil sie etwas Universales anbieten. Worin besteht dieses?

a) Die *politischen Religionen* sind mit den Staatsgründungen entstanden. Sie sind durchweg monotheistisch: Ein Gott – ein Herrscher – ein Imperium, und der Herrscher ist zugleich der Hohepriester des Himmels.[7] So waren die antiken Herrscherkulte gestaltet, in Rom, in Persien, in China und Japan, bei Dschingis Khan und in den indischen Mogulreichen. Der „Sohn des Himmels" stand in China den Erdenkindern gegenüber als ihr Herr und ihr Priester. Sein Reich war so universal, wie der Himmel sich über die Erde wölbt. Sein Herrschaftsbereich ist zugleich der himmlische Heilsbereich.[8] Bis in die Neuzeit hinein sind solche politischen Weltreligionen für die Weltreiche maßgeblich gewesen. Sie verdrängen die Familien- und Naturreligionen nicht, sondern schützen sie und sind in ihrem Geltungsbereich durchaus tolerant.

b) Der *Buddhismus* ist vermutlich die erste *nichtstaatliche Weltreligion*. Er gilt als monastische Religion der Meditation und des inneren Gleichgewichts. Er passt darum zu den landläufigen Familien- und Naturreligionen und kommt mit den politischen Religionen der Herrscher nicht in Konflikt. Er verträgt sich in Japan mit dem Staatsshinto ebenso wie mit dem Volksshinto. Seine Mission wurde in China durch Schriften betrieben, die aus Indien geholt und übersetzt wurden. Sie ist bis heute nicht aggressiv, sondern eher attraktiv zu nennen. Nicht seine Ausstrahlung, sondern seine Anziehungskraft wirkt universal. Buddhismus ist selten exklusiv. Man kann buddhistische Praktiken durchaus mit anderen religiösen Formen

[6] Das hat treffend dargestellt *Theo Sundermeier*: Religion – Was ist das?, Frankfurt a. M. 2007.

[7] *Jürgen Moltmann*: Theologische Kritik der Politischen Religion, in: *Johann Baptist Metz/Jürgen Moltmann/Willi Oelmüller*: Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen politischen Theologie, München-Mainz 1970, 11–52.

[8] Siehe *Jan Assmann*: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000.

verbinden wie in der Drei-Religionen-Bewegung in Japan oder der Fünf-Religionen-Bewegung in Taiwan. Buddhismus verlangt kein monogames Verhältnis: Man kann durchaus andere Götter neben ihm haben.

c) Anders sind die *„abrahamitischen Weltreligionen"*. Sie gründen in der Exklusivität des Gottes Israels. Christentum und Islam werden darum als prophetische Religionen oder Geschichtsreligionen bezeichnet, weil sie in historischen Heilsereignissen gründen und deren universale Bedeutung durch aktive Mission verbreiten. Sie verwandeln die partikulare Exklusivität des Gottes Israels in die *exklusive Universalität des Einen Gottes*, der sich in Christus oder im Koran offenbart hat. Darum sind ihre Missionen aggressiv und ihr Glaube ist monogam. Man muss sich für ihren Glauben entscheiden und ihn bekennen. Nicht zuletzt neigen sie dazu, die Formen imperialer politischer Religionen anzunehmen und christliche bzw. islamische Reiche zu gründen. Aus der Christianisierung des römischen Imperiums sind die europäischen Imperien hervorgegangen, die zuletzt im Ersten Weltkrieg sich gegenseitig zerstört haben und zusammengebrochen sind. Auch die USA sind nicht mehr „das Imperium".[9]

5. Weltreligionen nach der Globalisierung

Die vormoderne Welt war vornehmlich eine *Agrarkultur* und an den Rhythmen und Zyklen der Erde orientiert. Wir sprechen darum von den vormodernen *Kosmosreligionen*. Mit der industriellen Revolution begann das *anthropozentrische Zeitalter*. Die Menschen richteten ihre Kultur nicht mehr nach der Natur der Erde oder den Sternen des Himmels aus, sondern formten sie nach ihren eigenen Projekten. Der Mensch trat in das Zentrum der Welt zwischen Himmel und Erde und in das Zentrum seiner selbstgeschaffenen Welt.[10] Damit wurde die Welt zur *Welt des Menschen* gemacht und die Natur der Erde wurde zur *Umwelt* der menschlichen Zivilisation degradiert.

Im Zentrum der vormodernen Welt steht *das Dorf* und das Dorf steht in der Landschaft. Im Zentrum der modernen Welt steht *die Stadt*, oft ohne die Landschaft der Erde und ohne die Sonne am blauen Himmel. Mehr als 50 Prozent aller Menschen leben heute schon in *Megalopolis*, das sind Städte mit 10 bis 35 Millionen Einwohnern wie Mexico City, Lagos oder Chungging. In solchen Monstercities gibt es keine Naturreligionen mehr und die alten Familienreligionen verlieren ihre Familien. Religion wird sich am individualisierten Menschen und seinen Bedürfnissen ausrichten müssen. Die moderne urbani-

[9] *Jörg Rieger*: Christus und das Imperium. Von Paulus bis zum Postkolonialismus, Münster 2009.

[10] *Giovanni Pico della Mirandola*: Über die Würde des Menschen (1486).

sierte und globalisierte Welt macht alle Religionen zu *Weltreligionen* unter *drei Bedingungen*:

1. Die *Trennung von Religion und Politik*. Die modernen Staaten sind säkulare Staaten, die keine Staatsreligion brauchen. Es gibt zwar noch einige Staatsreligionen in der islamischen Welt, in Birma ist es sogar der Buddhismus, sonst aber gilt die Weisheit Jesu: „Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist", so dass eine klare Trennungslinie zwischen der Gottesverehrung und der Staatsraison gezogen wird.
2. Ist Religion nicht mehr eine Sache des politischen Gemeinwesens, dann wird sie zur *Privatsache*. Die moderne Welt ist religionstolerant, denn sie garantiert die individuelle Religionsfreiheit: Niemand darf wegen seiner Religion diskriminiert werden. Jeder hat die Freiheit, sich für eine Religion zu entscheiden, seine Religion zu wechseln oder keine Religion zu haben.
3. Die moderne globalisierte und urbanisierte Welt wird damit zu einer *multireligiösen Gesellschaft*. Durch Missionare und durch Radio, TV und Internet können alle Religionen global werden und überall Anhänger gewinnen. So gibt es moderne Schamanen in Kalifornien und tibetanische Buddhisten in Deutschland. Alle Religionen werden unter den genannten Bedingungen und mit den Mitteln der modernen Welt präsent in jedem Raum der Erde. Aber wie?

Die Weltreligionen werden auf dem *spirituellen Markt der Religionen* frei verfügbar. Sie werden als „religiöses Angebot" dem Willen der „religiösen Kunden" unterworfen, und das verändert sie grundlegend. Die Religionen werden zu Möglichkeiten individueller Religiosität und damit universal für jeden Menschen zu einer Möglichkeit. Aber das ist – extrem formuliert – ein Judentum ohne Tora, ein Christentum ohne Bergpredigt, ein Islam ohne Scharia und buddhistische Meditation ohne Askese: *Religion light, patchwork religion*. Doch eine Religion, die nichts fordert, tröstet auch nicht.

II. Viele Religionen – eine Erde

1. Die Gaia-Theorie

„Die Erde" hat in verschiedenen Zusammenhängen verschiedene Bedeutungen: Wir sprechen von *Luft – Wasser – Erde* und meinen den festen Grund, auf dem wir stehen. Religiös wird eine duale Welt bezeichnet: *Himmel und Erde* oder: die sichtbare und die unsichtbare Welt.[11] Astronomisch aber meinen wir den „blauen Planeten", von dem uns die Raumfahrten so schöne Bilder liefern. Im ersten Sinn ist die Erde der Grund, auf dem wir Ackerbau und Viehzucht betreiben; im zweiten Sinne der Wohnraum der Erdbewohner im Unter-

[11] *Jürgen Moltmann*: Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010, 128ff.

schied zum Himmel der Götter; im dritten Sinn unsere Lebensquelle und unser Lebensraum.

Die neuen Astrowissenschaften haben die Wechselwirkungen zwischen den unbelebten und den belebten Bereichen unseres Planeten nachgewiesen. Daraus wird die Vorstellung gebildet, dass die Biosphäre der Erde zusammen mit der Atmosphäre, den Ozeanen und Landflächen ein einzigartiges, komplexes System bildet, das sich vergleichsweise als ein „Erdorganismus" verstehen lässt, denn es besitzt die Fähigkeit, Lebewesen hervorzubringen und ihnen Lebensräume zu bereiten. Das ist die vieldiskutierte Gaia-These von *James Lovelock*. Er wollte das so beschriebene Erdsystem ein „universelles biokybernetisches System mit der Tendenz zur Homöostase" nennen, aber sein Nachbar, der Dichter William Golding, gab ihm den griechischen Namen der Erdgöttin „Gaia". So wurde diese Theorie als Gaia-Theorie bekannt. Damit ist keine Vergottung der Erde gemeint, wohl aber wird dieser Planet „Erde" als ein Leben schaffender und Lebensräume für viele Lebensformen bietender Organismus begriffen.[12] „Die Erde" ist nicht eine Ansammlung von Materialien und Kräften, sie ist weder blind noch stumm, sie ist auch nicht nur die „Umwelt" der menschlichen Kulturen, sondern ist wie ein großes Subjekt anzusehen, das Leben hervorbringt, Leben erhält, lebensförderliche Bedingungen schafft und lebensfeindliche Verbindungen ausschaltet und nicht zuletzt immer komplexere Lebensformen entwickelt. Wir Menschen selbst sind Erdgeschöpfe. An einem bestimmten Punkt in ihrer Entwicklung fing die Erde an, zu fühlen, zu denken, sich ihrer selbst bewusst zu werden und Ehr-

[12] *James Lovelock*: Gaia – A New Look at Life on Earth, Oxford 1979; *ders*: The Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth, Oxford 1988; *ders*: The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity?, London 2008. Es ist eine Diskussion darüber entstanden, ob man die Erde „lebendig" nennen kann. Wenn man „lebendig" nur nennt, was sich selbst reproduzieren kann, ist die Erde nicht „lebendig". Wenn man sie als Lebensgrund und Lebensraum für anderes Leben ansieht, ist sie mehr als „lebendig" zu nennen. Die Erde einen „Organismus" zu nennen, macht nur vergleichsweise einen Sinn: Die Erde ist kein Haufen von Materie und Energie, sondern im Zusammenspiel der Ökosysteme eher einem „Organismus" zu vergleichen, aber sie ist mehr als ein Organismus, der auf der Erde lebt. Es ist auch sinnvoll, von einem „Natursubjekt" zu sprechen, wie es Ernst Bloch vorgeschlagen hat, denn in ihren Reaktionen auf die Außenwelt und auf ihre Innenwelt zeigt sich mehr eine aktive Subjektivität als eine nur passive Objektivität. Im Grunde aber ist der Planet Erde mit dem Leben, das er in sich hervorbringt, ein Solitär (soweit wir sehen) oder ein einmaliges Geschöpf *sui generis* und darum unvergleichlich. Theologisch betrachtet ist die Erde ein schöpferisches Geschöpf, darin nur dem Menschen vergleichbar. Zur Diskussion siehe *Celia Deanne-Drummond*: God and Gaia: Myth or Reality?, in: Theology 95 (1992), 277–285; *Richard Bauckham*: Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation, London 2010, 179–180.

furcht zu empfinden.[13] Um unser Menschsein wirklich zu verstehen, müssen wir nicht von uns selbst, sondern von dem natürlichen Subjekt der Erde ausgehen. Die Gaia-Theorie beendet den Anthropozentrismus der modernen Welt und macht den Weg frei für eine demokratische Einordnung des Menschengeschlechts in das Gesamtleben des Erdsystems. Sie ist eine Brücke für den ökologischen Umbau unserer globalisierten Welt und der modernen Weltanschauungen.

2. Gott – Erde – Menschen

Die abrahamitischen Weltreligionen werden auch als *„Geschichtsreligionen"* im Unterschied zu den Naturreligionen bezeichnet, weil ihr Gott sich in der Menschenwelt offenbart und erst daraufhin in der Welt der Natur wiedererkannt wird. Damit ist jener *Anthropozentrismus* gesetzt, nach dem das Menschliche zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen vermittelt: *Als Bild Gottes ist der Mensch zum Herrn der Erde bestimmt.*

Das Göttliche
Das Menschliche
Das Irdische

Eine andere Ordnung finden wir im *Tao-te-King*:
„Der Mensch folgt der Erde,
die Erde folgt dem Himmel,
der Himmel folgt dem Weg (Tao),
der Weg folgt seiner eigenen Natur" (Kap. 25).

Ich werde jetzt nicht auf die Naturlehre des Taoismus eingehen,[14] sondern nur auf diese andere Ordnung hinweisen:
Der Weg
Der Himmel
Die Erde
Der Mensch

Nicht das männliche Schaffen, sondern das weibliche Gebären wird im Taoismus zum Symbol für die Entstehung der zehntausend Wesen:
„Der Anfang des Erdreichs
ist die Mutter aller Dinge.
Wer die Mutter versteht,
versteht auch die Kinder" (Kap. 52).

[13] Vgl. *Leonardo Boff*: Die Erde als Gaia. Eine ethische und spirituelle Herausforderung, in: concilium 45 (2009), 276–284.

[14] Vgl. *Jürgen Moltmann*: TAO – The Chinese Mystery of the World. Lao Tsu's Tao te Ching Read with Western Eyes, in: *ders.*: Science and Wisdom, London 2003, 172–193.

Man muss also die Erde verstehen, um den Menschen zu verstehen. Die alte Weisheit der hebräischen Bibel, Grundlage der abrahamitischen Weltreligionen, enthält ähnliche Spuren: Nach der Schöpfungsgeschichte soll „die Erde hervorbringen Pflanzen und Tiere" (Gen 1,24) und auch der Mensch ist „von der Erde genommen" (Gen 2,7). Der Noah-Bund, der für Judentum, Christentum und Islam maßgeblich ist, ist ein zweifacher Bund: Er ist einmal ein Bund Gottes mit „Noah und seinen Nachkommen und allen lebendigen Wesen" (Gen 9,9-10) und zum anderen ein Bund Gottes mit der Erde (Gen 9,13) und allen Lebewesen, also auf der einen Seite: *Gott – Mensch – Leben – Erde*, auf der anderen Seite: *Gott – Erde – Leben – Mensch*.[15]

Daraus folgt für mich, dass wir in Zukunft beide Wege der Erkenntnis dialektisch miteinander verbinden müssen, um vom Menschen her das Leben und die Erde zu verstehen, und um zugleich den Menschen und das Leben von der Erde her zu begreifen. Die Erde gibt dem Menschen auch den Himmel und das Tao zu verstehen, und im Menschen kommt das Leben auf dieser Erde zum Bewusstsein seiner selbst.

3. Die Erde als Raum der Begegnung und Zusammenarbeit der Weltreligionen

Bisher haben die Weltreligionen die *Menschenwelt* als universalen Raum für ihre Relevanz und Ausbreitung angesehen. Wenn aber die Menschenwelt in der Natur der Erde lebt und nur mit ihr überleben kann, wird *Gaia* zum universalen Raum für die Weltreligionen.[16] Sie können sich nur dann als „Weltreligionen" erweisen, wenn sie zu *Erdreligionen* werden und die Menschheit als integrierten Bestandteil des Planeten Erde ansehen. Wenn die missionarischen „Geschichtsreligionen" die Enden der Erde erreichen, werden sie sich zu universalen Erdreligionen verwandeln müssen. Damit wird für sie die vergessene ökologische Weisheit und natürliche Ehrfurcht der lokalen Naturreligionen wieder wichtig. Zwar haben diese ihre Berggötter und Flussgöttinnen regional begrenzt verehrt, die Weltreligionen werden jedoch dann zu Erdreligionen, wenn sie jene lokale ökologische Weisheit und natürliche Ehrfurcht globalisieren und die Erde zu ihren Rechten kommen lassen. Bisher haben viele Anhänger der Weltreligionen auf die Naturreligionen herabgesehen und sie für primitiv gehalten. In der Wende zur Religion der Erde werden sie ihren Irrtum einsehen und jene vorindustriellen Weisheiten in das postindustrielle Zeitalter zu übersetzen versuchen. Wer anders als die Weltreligionen kann das leisten?

[15] Vgl. *Moltmann*: Ethik der Hoffnung, a.a.O., 1993, 172.

[16] Das hat das Parlament der Weltreligionen in der Erklärung von Chicago 1990 im ersten Abschnitt zum Ausdruck gebracht.

Aus Südafrika erzählte mir ein Freund folgende Geschichte: Als sein Vater ein Kanu bauen wollte, musste er einen Baum fällen. Um ihn aber fällen zu können, musste er zuerst den Baumgeist um Verzeihung bitten. Dann kam ein christlicher Missionar und sagte: „Das ist Götzendienst. Mach Dir die Erde untertan und fälle den Baum." Heute kommen dagegen Ökologen und sagen: „Dein Vater hatte recht. Bäume und Wälder sind für den Organismus der Erde lebenswichtig. Wenn Du einen Baum fällen musst, bitte die Erde um Verzeihung und pflanze einen neuen Baum."

Weltreligionen sind durchweg *jenseitsorientiert*, darum sind sie auf immanente Universalität angelegt. Sowohl das Nirwana der buddhistischen Religionen als auch der Gott der monotheistischen Religionen sind jenseits der diesseitigen Welt. Auch die imperialen politischen Religionen erheben den Herrscher zum Sohn des Himmels, um ihn den Erdenkindern gegenüberzustellen. Für diese Weltreligionen ist die „Welt" nicht alles; sie ist irdisch, leidvoll, sterblich, vergeblich und hat keinen Bestand. Sie kann keine Heimat für die unsterbliche menschliche Seele sein. Nur die jenseitige Welt des Himmels, der Götter oder des Nirwana kann ihr Erlösung, Frieden oder das Paradies aller unerfüllten Wünsche bringen. Mit dieser Jenseitsorientierung haben diese Weltreligionen nicht nur Trost in der Fremde dieser Welt gestiftet, sondern diese Welt auch zur Fremde gemacht. Sie haben ihren jenseitigen Trost auch mit der Negation des irdischen Lebens bezahlt. Sie sind damit selbst zu Faktoren der ökologischen Krise der Gegenwart geworden. Sie haben oft mehr Verneinung des irdischen Lebens als seine Bejahung gepredigt, sie haben oft die Verachtung des Lebens mehr gefördert als die Liebe zum Leben.

Wenn die Weltreligionen die „Enden der Erde" erreichen, werden sie zur Erde umkehren müssen, um diejenigen Schönheiten und Tugenden der Erde, die sie ans Jenseits projiziert haben, der Erde zurückzugeben.[17] Sie werden ihre Verneinungen des Lebens, ihre Gewaltpotentiale und ihre jenseitigen Erlösungsversprechungen aufgeben müssen.[18] Um es säkular zu sagen: Die Weltreligionen werden die ökologische Perspektive ernst nehmen und zuerst auf sich selbst anwenden müssen. Denn wenn es keine lebensfähige Erde mehr gibt, gibt es auch keine Welt der Menschen und auch keine Weltreligionen mehr.

[17] Das ist die Botschaft der Duineser Elegien von *Rainer Maria Rilke* (1922).

[18] Es war Dietrich Bonhoeffers Anliegen, das Christentum mit Hilfe der alttestamentlichen Botschaft von der Gerechtigkeit Gottes auf der Erde aus den Zwängen einer gnostischen Erlösungsreligion zu befreien und „diesseitig" zu machen. Siehe: *Dietrich Bonhoeffer*: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge, Renate Bethge, Gütersloh 1998.

Nach der hebräischen Bibel gibt es eine „Religion der Erde", das ist das Sabbatjahr. Im siebten Jahr soll das Volk das Land unbeackert ruhen lassen.[19] Eine Begründung lautet, „damit die Armen eures Volkes zu essen haben", die andere Begründung sagt, „damit das Land dem Herrn seinen großen Sabbat feiert". Die Sabbatruhe der Erde wird von Gott gesegnet, denn in diesem Jahr kann das Land seine Fruchtbarkeit wieder herstellen. Wenn das Volk den „Sabbat der Erde" respektiert, kann es sicher im Land leben. Missachtet es dieses Gebot, dann wird es aus dem Land vertrieben und unter die Völker verstreut, bis nach 70 Jahren das Land Gottes sich erholt hat. Diese alte Geschichte ist eine große Warnung: Wenn wir die „Religion der Erde" missachten und durch künstlichen Dünger die Erde zur Dauerfruchtbarkeit zwingen, wird der Boden ausgelaugt und unfruchtbar werden. Die Wüsten wachsen, die Dürreperioden häufen sich, und einmal wird dann das Menschengeschlecht von der Erde verschwinden, die sie missbraucht und zerstört hat.

Meine Vision für die Zukunft der Weltreligionen kann ich gut in einem chinesischen Bild zum Ausdruck bringen. Ich habe in China und Taiwan immer gern die wunderbaren Wandbilder gekauft. Was immer auf ihnen sonst dargestellt wird, immer ist ein *Wasserfall* zu sehen, der lebendiges Wasser *vom Himmel auf die Erde* bringt. Das ist ein schönes Symbol. So stelle ich mir vor, werden einmal die Religionen der Welt wie frisches Wasser aus dem Jenseits auf die Erde fließen, die Freude des Himmels zum Glück der Erde machen und das Wasser des Lebens aus der Ewigkeit in die Zeit bringen. Für alle Weltreligionen wünsche ich, das Reich Gottes möge kommen *„wie im Himmel so auf Erden"*.

[19] Über die ökologische Bedeutung der Sabbatgesetzgebung des Alten Testaments siehe *Jürgen Moltmann*: Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt, München-Mainz 1983, 82–93.

Religiöse Vielfalt und pluralistische Gesellschaft

Chancen und Probleme interreligiöser Verständigung[1]

Hans Joas[2]

Wann immer in den oft hitzigen Debatten der Gegenwart vom Zusammenprall der Kulturen und den Chancen des globalen Friedens oder vom innergesellschaftlichen Zusammenhalt und seiner Gefährdung die Rede ist, liegt die Frage nach der Religion nicht fern. Das ist nicht überraschend, da Religionen ja in der Tat Werte in anschaulicher Gestalt präsentieren, Gläubige aus ihrem Glauben Motivation und Orientierung gewinnen und sich in Traditionen stellen, die sie auch an ihre Kinder, Schüler oder politischen Anhänger weiterzugeben versuchen. Bei näherer Betrachtung zeigen sich aber auch rasch Schwierigkeiten.

Die christlichen Kirchen etwa sind ebenso wie andere Religionsgemeinschaften trotz aller Leistungen auf dem Gebiete der Wertevermittlung oder Versöhnungsarbeit keineswegs einhellig begeistert, wenn an sie angesichts gesellschaftlicher Missstände oder internationaler Konflikte eine Art Auftrag ergeht, den sozialen Zusammenhalt herzustellen. Sie fühlen sich dann leicht zum bloßen Werkzeug oder gesellschaftlichen Funktionssystem herabgewürdigt und wehren sich gegen eine solche Indienstnahme des Glaubens. Der Glaube – so ihr Einwand, der auch für die Versuche gilt, internationale Spannungen auf dem Wege des interreligiösen Dialogs beizulegen – entsteht nicht

[1] Vortrag bei der feierlichen Eröffnung der Akademie der Weltreligionen an der Universität Hamburg. Es handelt sich um die Erweiterung eines Textes, der erschienen ist in: *Liz Mohn* u.a. (Hg.): Werte. Was die Gesellschaft zusammenhält, Gütersloh 2006, 19–32.

[2] Prof. Dr. Hans Joas ist Leiter des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt und Professor im Committee on Social Thought, University of Chicago.

durch die rationale Überzeugung, er sei für den Einzelnen oder für andere oder die Gesellschaft oder den internationalen Frieden nützlich.

Umgekehrt warnen manche davor, die Religionen überhaupt als mögliche Quelle des sozialen Zusammenhalts in Betracht zu ziehen. Religionen seien, so ihr Argument, notwendig partikulare Gebilde, die von partikularen Gemeinschaften getragen werden. Ganz unabhängig von ihrer Ausrichtung stecke in ihnen deshalb eher ein spaltendes Potential, das Staat und Gesellschaft zu zähmen und durch religiös neutralisierte Institutionen zu überwölben hätte.

Die folgenden Überlegungen stellen einen kleinen Versuch dar, einen realistischen Weg interreligiöser Verständigung und religiös fundierter Wertevermittlung in einer Zeit zu skizzieren, in der die verschiedenen Religionen durch Migration und Globalisierung in immer nähere Berührung miteinander kommen, gleichzeitig aber auch (besonders in Europa) die christliche Tradition durch verschiedene Formen der Säkularisierung in die Defensive gedrängt, ja teilweise sogar marginalisiert worden ist.

Religionen sind mehr als Wertesysteme

Der Ausgangspunkt muss dabei die Einsicht sein, dass Religionen in der Tat mehr sind als Wertesysteme.[3] Wer glaubt, sieht seinen Glauben gewiss nicht vornehmlich als logisch konsistentes System von Sätzen über das Gute – oder gar als bloß emotional gefärbte Moralität. Religiöser Glaube beruht auf intensiven Erfahrungen; er ermöglicht die Teilhabe an Ritualen, die selbst wieder Quellen von Erfahrungen sind; er bietet Vorbilder an, die uns zur Nachfolge einladen, und er enthält Geschichten und Mythen, die uns bei der Deutung unseres eigenen Lebens und der Geschichte anleiten und uns helfen, Fragen nach dem Sinn unserer Existenz zu beantworten. Entscheidend dabei ist, dass all diese Erfahrungen, Symbolisierungen und Narrationen viel zu reich sind, als dass sie sich auf Formeln bringen ließen. Plausibler als die Reduktion von Religionen auf Wertesysteme oder auf Systeme von Glaubensaussagen wäre es deshalb, umgekehrt auch in allen nicht-religiösen Wertesystemen nach den Erfahrungsgrundlagen, symbolischen und narrativen Strukturen zu fragen. Gewiss folgen aus dem Glauben für den Gläubigen Orientierungen, aber sie folgen aus ihm nicht in abstrakter logischer Ableitung, sondern durch die konkrete Ausdeutung der immer riskanten Situationen des Entscheidens und Handelns.

Diese Einsicht in den Charakter von Religionen – teilweise aber sogar auch der zeitlich stabilen und breitenwirksamen säkularen Weltdeutungen – muss

[3] Zum folgenden Verständnis von Religion, Glauben, Werten vgl. *Hans Joas*: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004; *Ders.*, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M. 1997 und 1999.

deshalb am Anfang stehen, weil sie einen Effekt verständlich macht, der bei den Versuchen, einen Überblick über die Religionen der Welt oder die konkurrierenden Wertesysteme zu geben, immer wieder auftritt, von vielen allerdings als paradox empfunden wird. Wenn Religionen – sei's im schulischen Unterricht, sei's in wissenschaftlicher Form – als bloße Systeme von Werten oder für wahr gehaltene Glaubenssätze dargestellt werden, dann ist der Effekt zunächst meist Verwirrung, dann Indifferenz. Selbst wenn die Absicht dieser Beschäftigung darin bestand, den Teilnehmern die freie individuelle Entscheidung auf dem Markt der Sinndeutungs-Möglichkeiten zu erleichtern, müssen in dieser Darstellung die einzelnen Religionen als schwierig zu verstehende, die Grenzen der Nachvollziehbarkeit strapazierende, stellenweise gar kuriose Gebilde erscheinen. Und dies gilt nicht nur für die Religionen exotischer Kulturen, sondern in solcher Darstellung selbst für diejenigen, die in der Vergangenheit die eigene Kultur tief geprägt haben; auch diese können so Kopfschütteln über die Irrationalität unserer Vorfahren auslösen. Nicht-Gläubige finden so in der Regel die Bestätigung ihrer Voreinstellung, wie heilsam der Abstand gegenüber den Merkwürdigkeiten des religiösen Lebens sei. Wenn ihnen bloße Distanz nicht genügt, können sie lediglich versuchen, eine objektivierende Perspektive auf die Religionen in ihrer Vielfalt einzunehmen, sie also als Folge ökonomischer, politischer oder sozialer Bedingungen aufzufassen oder sie den psychologischen, vielleicht sogar biologischen Phänomenen des Mensch-Seins zuzurechnen.

Für Gläubige gibt es bei solcher Konfrontation mit der Vielfalt der Religionen (und säkularen Weltdeutungen) prinzipiell zwei Möglichkeiten. Auch sie können, wie der selbstgewiss säkulare Denker, nur ihrem eigenen Glauben Wahrheit, ja sogar Evidenz zubilligen; auch für sie sind dann alle anderen Religionen ein Kuriositätenkabinett – ein „Kauderwelsch", wie manchmal Missionare die Religionen der Missionsgebiete nannten. Andere Missionare entwickelten dagegen einen verständnisvollen, manchmal sogar bewundernden Zugang zu den Religionen, die sie vorfanden. Sie sahen die Religionen, auf die sie stießen, als imponierende Auslegungen authentischer Erfahrungen, die die Menschen anderer Zeiten und Kulturen in ihrem Leben, dabei eben auch im Umgang mit dem Göttlichen, gemacht hatten. In vielen oder allen Religionen steckt, so gesehen, eine Selbstoffenbarung Gottes.

Voraussetzung eines solchen produktiven Verhältnisses zu Religionen ist es also, sie nicht als Wertesysteme, aber auch nicht als quasi-wissenschaftliche Lehrgebäude zu sehen, sondern als Versuche zur Auslegung menschlicher Erfahrungen. Säkulare und religiöse Umgangsweisen unterscheiden sich dann dadurch, dass die einen auch das in der menschlichen Erfahrung Begegnende für eine rein innerweltliche Entität halten, während die anderen eine echte Begegnung mit dem Göttlichen für möglich erklären – in den Erfahrungen der

Selbsttranszendenz also die Chance zur Begegnung mit realer Transzendenz unterstellen. Kehrseite der produktiven Neugier auf die religiösen Weltdeutungen ist damit eine gewisse Demut gegenüber dem eigenen Deutungshintergrund. Auch dieser wird dann ja als Ausdruck konstitutiver Erfahrungen erkennbar; es liegt dann der Gedanke nahe, auch die eigene Ausdeutung von Erfahrungen der Selbsttranszendenz für eine nie ganz gelungene, den Reichtum der Erfahrung nie ganz ausschöpfende zu halten; noch viel mehr muss dies gelten, wenn in diesen Erfahrungen eine reale Begegnung mit der Transzendenz des Göttlichen gesehen wird: Dieses kann sich doch in den Worten und Symbolen der Menschen immer nur fasslich enthüllen, aber nie ganz so für uns geben, wie es an sich ist. In solcher Perspektive ist dann das Wort Gottes, wie es in heiligen Schriften niedergelegt ist, nicht unvermittelter Selbstausdruck Gottes, sondern Wiedergabe der Mitteilungsabsicht Gottes im Bezugsrahmen der Empfänger, und d.h. immer bestimmter historisch und kulturell situierter Menschen, in den Grenzen also von deren Wissen und Vorstellungsvermögen.

Minimalbedingungen für den Dialog

Die Beschäftigung mit Religionen erzeugt demnach nur dann nicht die Effekte von Verwirrung und Indifferenz, wenn sie in Aufgeschlossenheit gegenüber dem Anderen und Demut gegenüber dem Eigenen erfolgt. Nun ist es leicht, Aufgeschlossenheit zu fordern und seine Bereitschaft zu ihr zu erklären. Unverbindliche Aufgeschlossenheit bringt aber nicht mehr zustande als die Suche nach Gemeinsamkeiten, die Bildung eines kleinsten gemeinsamen Nenners. Sie erschließt nichts wirklich Neues und führt deshalb auch zu keiner Veränderung des Eigenen. Aufgeschlossenheit ist in diesem Sinne nur eine Minimalbedingung, die gegeben sein muss, wenn ein anstrengender Prozess in Gang kommen soll. Die ernsthafte Beschäftigung mit Religionen ist aber ein anstrengender, die eigenen Gewissheiten herausfordernder Prozess. Wie beim Verstehen anderer Menschen oder Kulturen überhaupt, hilft hier der Vergleich mit dem Erwerb fremder Sprachen weiter. Wenn wir eine fremde Sprache lernen, erhöht sich unsere Sensibilität für Kontingenzen der eigenen Sprache; wir sehen, dass semantische Strukturierungen oder syntaktische Regeln nicht als solche notwendig sind, von der Eigenstruktur der Welt nicht gefordert werden. Der Erwerb jeder weiteren Sprache ist mühevoll. Der Versuch, gleichzeitig mehrere Sprachen zu lernen, kann gelingen; er kann uns aber auch verwirren und dazu führen, dass wir bei keiner richtig vorankommen. Eine vergleichende Vorlesung über die Grammatiken der Sprachen dieser Welt mag uns dann mancherlei Informationen bieten, lehrt uns aber gewiss nicht den Gebrauch einer einzigen Sprache – dies als Analogie zum Versuch, einen Überblick über die

Religionen zu gewinnen. Es sieht zwar so aus, als werde der Erwerb weiterer fremder Sprachen leichter, wenn wir schon welche gelernt haben; aber eine völlig verallgemeinerte Sprachlernfähigkeit, die uns den Erwerb der jeweils konkreten Sprache ersparen könnte, gibt es nicht.

a. Der innerchristliche ökumenische Dialog

George Santayana hat dies auf die berühmte Formel gebracht: „Der Versuch zu sprechen, ohne eine konkrete Sprache zu sprechen, ist ebenso zum Scheitern verurteilt wie der Versuch, ohne Berufung auf eine bestimmte Religion religiös zu sein."[4] Der „realistische" Weg, der hier skizziert werden soll, wird in einem christlich geprägten Kontext deshalb häufig mit dem ökumenischen Dialog beginnen, sobald die Vermittlung der eigenen Glaubenstradition überschritten werden soll. Chancen und Schwierigkeiten des innerchristlichen ökumenischen Dialogs können eine Schulung sein für eine weiter ausgreifende Verständigung zwischen den Religionen. Der ökumenische Dialog kann tatsächlich zur Überwindung nur scheinbar existierender Differenzen führen, ob diese in den theologischen Lehren bestehen oder in bloßen Mentalitätsstereotypisierungen, wie sie aus der Geschichte überkommen sind oder aus Abgrenzungs- und Selbstprofilierungsbedürfnissen der Konfessionen immer neu entstehen. Er kann aber auch dazu führen, sich in ernüchternder Weise bewusst zu werden, dass noch nicht einmal die Differenzen in einer gemeinsamen Sprache beschrieben und selbst die Gemeinsamkeitsangebote einer Seite als bloße Umarmungsstrategien wahrgenommen werden. Dabei ist der ökumenische Dialog in Deutschland noch dadurch vereinfacht, dass er nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Spektrum des Christlichen berücksichtigt. Die orthodoxen und orientalischen Formen des Christentums spielen in ihm nur eine geringe Rolle, und das protestantische Spektrum umfasst praktisch nicht die fundamentalistischen Strömungen, die in den USA so wichtig sind, oder die Pfingstbewegung, deren rapide Ausbreitung in Teilen von Lateinamerika und Afrika spektakulär genannt werden muss.

b. Der jüdisch-christliche Dialog

Neben den ökumenischen Dialog ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem der jüdisch-christliche Dialog getreten. Der rassistische Antisemitismus und vor allem die Ermordung von Millionen Juden durch die Nationalsozialisten haben die christlichen Kirchen vor die unabweisbare Aufgabe gestellt, über die Traditionen des christlichen Antijudaismus neu nachzuden-

[4] *George Santayana*: Reason in Religion, in: *Ders.*: Works (Band IV), New York 1936, 3–206; hier: 4.

ken und sich die Frage nach eigener Schuld und Verantwortung gegenüber dem Holocaust zu stellen. Die Rede von der jüdisch-christlichen Tradition, die den Christen heute so leicht über die Lippen geht, ist selbst erst ein Produkt des 20. Jahrhunderts; dies wird oft vergessen. Sie ist selbst ein Ausdruck des löblichen Versuchs zur Überwindung einer Selbstprofilierung des Christentums im Kontrast zu einem verzerrt dargestellten Judentum. Auch diese uns so problemlos erscheinende Zusammenfügung kann – selbst wenn sie von allen Untertönen frei ist, das Judentum sei nur eine Vorstufe zum wahren Glauben – von jüdischer Seite aber als Vereinnahmung empfunden werden. Der verstorbene Papst Johannes Paul II. hat – ein polnisches Dichterwort des 19. Jahrhunderts aufgreifend – durch die Formulierung von den Juden als den „älteren Brüdern im Glauben" einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit gesucht; Wolfgang Huber spricht im Anschluss an die jüdischen Religionsdenker Franz Rosenzweig und Martin Buber von „zwei Glaubensweisen", die erst in endzeitlicher Perspektive zusammenführen.[5] Ohne den Dialog mit dem Judentum kann das Christentum schlechterdings nicht sein.

c. Der abrahamitische Trialog

Weder der ökumenische noch der jüdisch-christliche Dialog sind bisher an ihr Ziel gelangt; ganz unübersehbar aber ist, dass sich am Beginn des 21. Jahrhunderts mit höchster Priorität eine weitere Aufgabe stellt, die man als den Dialog der abrahamitischen Religionen bezeichnen kann – einen jüdisch-christlich-moslemischen Dialog also. Die politische Aufladung des Islams in der Gegenwart kann zu Islamophobie führen, die dieser großen Religion nicht gerecht wird, ja sogar Stereotypen des christlichen Antijudaismus jetzt auf den Islam überträgt. Selbstverständlich sind genauso gefährlich antijüdische und antichristliche Zerrbilder, die von Moslems geglaubt werden. Rémi Brague hat gewiss recht, wenn er fordert, dass ein Dialog zwischen diesen Religionen, deren Geschichte von einer Vielfalt intensiver Wechselwirkungen – Beeinflussung und Feindschaft – gekennzeichnet ist, die tief reichenden Unterschiede nicht in intellektueller Bequemlichkeit verschleifen darf, sondern voraussetzt „den anderen so zu begreifen, wie er sich selbst begreift, den Sinn der Worte so aufzufassen, wie er sie gebraucht, die anfängliche Situation der Uneinigkeit zu akzeptieren, um zu versuchen, aus dieser Situation heraus zu einem besseren Verständnis zu gelangen".[6] Dann wird schnell deutlich, dass es nicht hinreicht, den Bezug auf ein heiliges Buch oder auf Abraham oder auf den Monotheismus als sichere gemeinsame Grundlage aufzufassen, da sich auch der

5 *Wolfgang Huber*: Die jüdisch-christliche Tradition, in: *Hans Joas/Klaus Wiegandt* (Hg.): Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt a. M. 2005, 69–92.

6 *Rémi Brague*: Schluss mit den „drei Monotheismen"!, in: Communio 2007, 98–113.

Status des Buches und der Genealogie und der Gotteskonzeption massiv voneinander unterscheiden. Eine zentrale Stelle in diesem Dialog auf theologischer Ebene scheint mir dabei die christliche Lehre vom dreifaltigen Gott einzunehmen. Was aus moslemischer Perspektive wie ein Rückfall in den Polytheismus erscheinen mag, muss für die Christen Anlass sein zur Reflexion auf die Tiefe der eigenen Gotteskonzeption. Der Islam, der sich ja immer auch als Überwindung und Kritik des Christentums verstand und den Christen eine Verfälschung der wahren Botschaft Jesu vorwarf, braucht den Dialog mit den Christen so sehr wie die Christen den mit den Juden. Das Christentum braucht die Fremdwahrnehmung durch den Islam zur Korrektur seiner Selbstwahrnehmung.

d. Der globale interreligiöse Dialog

Wenngleich die politische Priorität des „abrahamitischen Dialogs" in der Gegenwart unbestreitbar erscheint, meldet sich bereits die nächste große Aufgabe: der Dialog der abrahamitischen Religionen mit den Formen süd- und ostasiatischer Religiosität. Auch dieser hat – wie die anderen hier genannten Verständigungsversuche – immer schon begonnen, in diesem Fall spätestens im 19. Jahrhundert. Sehr häufig aber ist er nicht wirklich ein Dialog mit den Vertretern etwa des Buddhismus selbst, sondern mit europäischen oder amerikanischen Experten oder Konvertiten oder Zeitgenossen, die mit einem Ausstieg aus der jüdisch-christlich-moslemischen Tradition und damit aus dem monotheistischen Bezugssystem nur liebäugeln. Dies wird sich ändern, und zwar nicht nur wegen der wachsenden ökonomisch-politischen Bedeutung Asiens, der Migrationen und der Politisierung auch des Hinduismus (in Indien) und teilweise sogar des Buddhismus (in Sri Lanka), sondern auch wegen der beträchtlichen Attraktivität vor allem des Buddhismus im Westen. Schon Max Scheler hat in seinen Spekulationen über ein bevorstehendes „Weltalter des Ausgleichs"[7] 1927 diese Notwendigkeit antizipiert. Sowohl die raunende Anpreisung asiatischer Mystik als Alternative zum monotheistischen Glauben wie der pauschale Verweis, dass die mystischen Traditionen der Juden oder Christen oder Moslems das immer schon enthielten, was aus Asien zu lernen wäre, helfen hier nicht weiter. Erneut ist es nur die Bereitschaft zur echten Konfrontation mit dem Anderen ohne Verzicht auf das Eigene, die produktiv wirken kann.

[7] *Max Scheler*: Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs (1927), in: *Ders.*: Späte Schriften. Gesammelte Werke (Band 9), Bern-München 1976, 145–170.

Mein Plädoyer gilt also der These, dass heute nur eine solche Form der Glaubensvermittlung zeitgemäß ist, die sich diesen Dialogaufgaben stellt, die aber auch umgekehrt die eigene Glaubenstradition nicht einklammert, sondern geradezu als notwendige Voraussetzung für eine produktive Konfrontation mit dem Anderen betrachtet. Zwei Einwände gegen diese These liegen nahe. Die einen werden zu bedenken geben, dass Religionen sich wechselseitig ausschließen. Die hier skizzierte Perspektive eines mehrstufigen, schwierigen Dialogs wäre dann einfach illusionär; viel wahrscheinlicher sei der Konflikt zwischen den Religionen, der – wenn diese sich politisieren – ein Kampf der Kulturen werden müsse. Die anderen werden einwenden, dass doch zumindest in den radikal säkularisierten Teilen Europas von einer Anknüpfung ans Eigene gerade nicht ausgegangen werden könne; der mehrstufige interreligiöse Dialog müsse deshalb schon auf der ersten Stufe scheitern und es bleibe nur, bei allen Nachteilen, der neutrale Überblick über die Vielfalt der Weltanschauungen und Religionen.

a. Erster Einwand: Religionen schließen sich gegenseitig aus

Beiden Einwänden soll kurz entgegnet werden. Der erste Einwand geht von einer fundamental falschen Prämisse aus, nämlich der, dass Religionen oder Kulturen überhaupt handeln könnten. Im Gegensatz dazu setzen die vorliegenden Überlegungen voraus, dass es immer nur Menschen sind, die handeln, Individuen also und ihre Zusammenschlüsse, Organisationen und Institutionen;[8] diese Menschen glauben und verbreiten ihren Glauben, sie machen Erfahrungen und deuten diese, sie haben vielerlei Bedürfnisse und Interessen, Ziele und Werte. Deshalb können Religionen oder Kulturen gar nicht als solche zusammenprallen, sondern nur Menschen, die ihren Glauben oder ihre politischen Ziele u.ä. in bestimmten Weisen definieren. Menschen aber können sich zu gemeinsamen Handlungen zusammenschließen, auch wenn ihre kulturell geprägten Motive sich unterscheiden. Sie können auch in kreativer Weise Impulse aus verschiedenen Traditionen neu zusammenfügen; sie können neue Gemeinsamkeiten entdecken, und sie können sich gerade an solchen Werten orientieren, die nicht als ausschließliches Gut der eigenen Gemeinschaft gedacht werden können. Die Ausbreitung des Christentums im späten Römischen Reich scheint wesentlich auch durch die Bereitschaft der Christen gefördert worden zu sein, nicht nur den anderen Christen, sondern allen Menschen Beistand zu

[8] Dies scheint mir eine Gemeinsamkeit der Forschungsprogramme Max Webers und der amerikanischen Pragmatisten zu sein.

leisten.[9] Über die konkreten Gefahren religiös motivierter politischer – oder politisch motivierter religiöser – Konflikte ist damit nichts gesagt; es ging nur darum, den Gedanken unausweichlicher Zusammenstöße differierender religiöser Traditionen zurückzuweisen.

b. Der zweite Einwand: Das religiös Eigene ist in den säkularisierten Gesellschaften nicht mehr vorhanden

Der zweite Einwand nimmt eine tatsächliche Lage ernst, nämlich die weitgehende Entchristlichung z. B. Ostdeutschlands, aber auch mancher Großstadt auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik. Und doch beschreibt er die Lage wohl nicht genau genug. Noch koexistieren nämlich intakte religiöse Milieus mit weitgehend säkularisierten; noch sprechen unzählige Bauten, Symbole, Ritualisierungen, Normen und Werte von einer religiösen Vergangenheit, die dadurch wieder ins Bewusstsein gehoben werden und zumindest als kulturprägende Kraft rasch kenntlich gemacht werden kann. Hinzu kommt, dass die religiöse Vitalität von Immigranten teils – als moslemische – eine Herausforderung des säkularisierten Selbstverständnisses darstellt, teils – als christliche – aber auch zur Revitalisierung der christlichen Gemeinschaften beiträgt. Auch folgt aus niedrigen Kirchenbesucherzahlen oder Kirchenmitgliedschaften nicht notwendig, dass alle Menschen ohne solche Betätigung oder Zugehörigkeit sich als nicht-religiös verstehen. Gefragt ist also ein Selbstverständnis der Religionen, das in seiner Artikulation sowohl die in einem bestimmten Glauben Geschulten wie diejenigen erreicht, deren Kenntnisse gering sind oder die aus guter Kenntnis heraus sich abgewendet haben. Zumindest für die beiden letztgenannten Gruppen gilt, was als Bedingung für produktiven interreligiösen Dialog behauptet wurde. Ohne den Bezug des Glaubens und aller Wertbindungen und Weltdeutungen zu konstitutiven Erfahrungen kann keine echte und ehrliche Auseinandersetzung zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen in Gang kommen. Durch diesen Bezug hindurch aber kann den Nicht-Gläubigen ihre eigene Weltdeutung ebenso transparenter werden, wie der Sinn der Glaubenswahrheiten den Gläubigen neu bewusst gemacht werden kann.

[9] So argumentiert *W. G. Runciman*: The Diffusion of Christianity in the Third Century AD as a Case-Study in the Theory of Cultural Selection, in: Archives européennes de sociologie 45 (2004), 3–21. Einen Überblick über konkurrierende Erklärungen gibt: *Christoph Markschies*: Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie, Forum Theologische Literaturzeitung, Leipzig 2004.

Diese Überlegungen haben bisher einen Aspekt weitgehend beiseite gelassen, nämlich den einer eigentlich politischen Ethik und der Affinitäten zwischen Religionen und spezifisch politischen Werten (etwa der Demokratie). Die Akzentsetzung auf dem im engeren Sinne Religiösen geht auf die Vorsicht zurück, den Religionen überhaupt eine Art inhärenter politischer Ethik zuzusprechen. Wir neigen heute dazu, dem Christentum eine selbstverständliche Neigung zu Demokratie und Menschenrechten zuzuschreiben. Das ist historisch allerdings schwer zu halten. Angemessener wäre es, den historischen Weg nachzuzeichnen, auf dem christliche Begründungen für Demokratie und Menschenrechte entwickelt wurden. Von dieser selbstkritisch-vorsichtigen – und nicht triumphalistischen – Sicht auf die Geschichte des Christentums her ließe sich dann auch eine Brücke bauen zur Suche nach religiösen Begründungen für Demokratie und Menschenrechte in anderen religiösen Traditionen. Damit kommen die religiösen Traditionen in einen interreligiösen Dialog auch über politische Ethik, ohne dass ihr Dialog darauf reduziert würde. Es würde auch deutlich, dass es das Ethos von Demokratie und Menschenrechten ist, das diese Vorstellung vom interreligiösen Dialog selbst inspiriert. Es geht um einen Universalismus, der den Menschen keinen Bruch mit den partikularen Bindungskräften jener Traditionen zumutet, aus denen heraus sie sich verstehen. Die Forderung nach einem solchen Bruch, nach einem Übergang zu rationalen Universalismen, Begründungen ohne selbstreflexive Erfahrungsverankerung und Bindungskraft, ist hier geradezu kontraproduktiv.

Wir bleiben in unserer Beschäftigung mit anderen Religionen zu dieser Einstellung selbst dann verpflichtet, wenn uns der konkrete Dialogpartner fehlt oder sich uns verweigert. Politisch dürfen und sollen wir religiös motivierte Gegnerschaft gegen Demokratie und Menschenrechte bekämpfen; unsere Beschäftigung mit anderen Religionen darf aber nicht am Kampf, sondern muss am produktiven Dialog orientiert sein. Dieser Dialog verbindet religiöse und säkulare Formen des moralischen und rechtlichen Universalismus miteinander. Sie stehen gemeinsam gegen rassistische oder andere Formen des Anti-Universalismus, gegen einen postmodernen Verzicht auf universelle Geltungsansprüche und gegen eine Übersteigerung eines einzelnen der konkurrierenden Universalismen zum einzig möglichen. Im Dialog entdecken die Universalismen ihre ihnen selbst bisher verborgene Partikularität.

Friede unter den Bedingungen des Klimawandels

Ökumenische Verantwortung und Schöpfungsspiritualität

Geiko Müller-Fahrenholz[1]

Dass der Klimawandel, besser: die Erwärmung des globalen Klimas um mehr als 2 °C, die Überlebensfrage der Menschheit im 21. Jahrhundert darstellt, ist der Ausgangspunkt dieser Überlegungen. Sie ist damit auch die zentrale Frage für die Weltverantwortung der Kirchen.

Diese These provoziert Rückfragen, vor allem pastoralpsychologischer Art, auf die in der Regel nicht genau genug eingegangen wird. Wenn wir von Verantwortung sprechen, setzen wir voraus, dass ein Bewusstsein für die Problematik, für die man Verantwortung übernehmen soll, vorausgesetzt werden kann. Können wir annehmen, dass es in der Ökumene ein von allen getragenes gemeinsames Problembewusstsein der ökologischen Krise gibt? Welches Gewicht haben Verweigerungshaltungen und psychische Blockaden?

Darüber hinaus impliziert der Begriff „Weltverantwortung", auf die Christenheit bezogen, dass die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen sich als ein gemeinschaftliches Subjekt versteht. Wie steht es damit, wenn wir bedenken, dass viele Kirchen sich auf der Seite der Opfer des Klimawandels befinden, während andere zu den Verursachern gehören?

Ein Problembewusstsein für das Ausmaß der ökologischen Bedrohungen sowie die Übernahme von Verantwortung für die damit auftauchenden bei-

[1] Dr. Geiko Müller-Fahrenholz war u.a. Exekutivsekretär in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK in Genf, Hochschullehrer für ökumenische Theologie in Costa Rica und Direktor der Nordelbischen Evangelischen Akademie. Von 2006 bis 2008 hat er die Internationale ökumenische Friedenskonvokation, die im Mai 2011 in Kingston, Jamaika, stattfinden wird, vorbereitet.

ÖR 60 (1/2011), S. 40–53

spiellosen Herausforderungen rufen nach einer christlichen Spiritualität, die nicht nur auf das Seelenheil des einzelnen Gläubigen schaut, sondern das Wohl der Schöpfung Gottes im Auge hat. Hier ist eine Neubesinnung auf die Grundzüge christlicher Spiritualität gefordert.

1. *Das Dilemma eines Problembewusstseins für den Klimawandel oder: Das Paradox von zu viel Macht und zu viel Ohnmacht*

Es ist sicher angebracht, zuerst einmal nüchtern auf die *eingeschränkte Reichweite* dessen, was die ökumenische Bewegung der Kirchen leisten kann, zu verweisen.[2] Wir können zwar von „Gottes Ökumene" sprechen und meinen dann die ganze bewohnte Welt. Im Alltag aber bezeichnet das Wort „Ökumene" die christlichen Kirchen, soweit sie sich als Mitglieder der ökumenischen Bewegung verstehen. Und von diesen sind auch wiederum längst nicht alle im Ökumenischen Rat der Kirchen vereint, auch wenn dieser trotz des bedrückenden Einflussverlustes, den er in den letzten Jahrzehnten erlitten hat, immer noch die umfassendste Gruppierung darstellt. Was also kann die kirchliche Ökumene für „Gottes Oikoumene", also die ganze bewohnte Erde, leisten? Schon aus praktischen Gründen ist Zurückhaltung angebracht.

Sie ist auch deshalb geboten, weil innerhalb der kirchlichen Ökumene durchaus nicht von einem gemeinsamen Bewusstseinsstand die Rede sein kann. Dass die durch die Erderwärmung entstehenden globalen Zusammenbrüche die Rahmenbedingung für ein menschenwürdiges Überleben der Menschheit darstellt, ist eine Auffassung, die noch nicht einmal in den deutschen Kirchen geteilt wird. Und so ist es auch in den meisten Kirchen in anderen Teilen der Welt. Erst kürzlich berichtete mir ein Freund von seinen Gesprächen mit Christen von der indonesischen Insel Bali. Für sie sind ein halbwegs friedliches Zusammenleben mit ihren hinduistischen Nachbarn sowie die Bekämpfung der Armut die wichtigsten Ziele. Die ökologische Gefahr spielt daher für sie keine Rolle. In anderen Teilen der Welt dürfte dies nicht viel anders sein.

Wir müssen also davon ausgehen, dass wir es mit einer *profunden Ungleichzeitigkeit und Ungleichgewichtigkeit des Problembewusstseins* zu tun haben. Dazu möchte ich etwas ausführlicher Stellung nehmen.

Zuerst, um zu sagen, dass es sich dabei nicht einfach um Defizite handelt, die durch gezieltere Information und bessere Koordination ausgeglichen wer-

[2] Die beiden größten „Umweltsünder", China und die Vereinigten Staaten von Amerika, verweigern sich weithin den Herausforderungen des Klimawandels. Die Einflussmöglichkeiten der Kirchen sind in China, so weit wir wissen, gering. In den USA weigern sich große Teile der konservativ-fundamentalistischen Kirchen, den Klimawandel überhaupt als eine Herausforderung zu verstehen.

den könnten. So wichtig solche pädagogischen Maßnahmen sind, sie dürfen nicht dazu führen, gravierende sozialpsychologische Hemmnisse zu übersehen. Lassen Sie mich zwei nennen.

- Zum ersten verhindert der *Problemdruck der unmittelbaren Lebensumstände* die Wahrnehmung der ökologischen Bedrohungen. Wo Menschen nicht wissen, wie sie den morgigen Tag überleben können, ist kein Platz für die Frage, wie die Welt in zehn oder fünfzig Jahren leben wird. Die Erfahrung der alltäglichen Ohnmacht hat sie gelehrt, dass sie der Willkür der Mächtigen ebenso ausgeliefert sind wie den Unbilden des Klimas. So verdeckt der akute Problemdruck, d.h. der Kampf um das tägliche Überleben, die Entwicklung und Wahrnehmung eines ökologischen Problembewusstseins.

  Darum sind auch, wie das Beispiel von Bali zeigt, viele Kirchen in der Welt voll und ganz damit beschäftigt, die Menschen aus der tödlichen Umklammerung der Armut zu befreien und dazu beizutragen, dass ihnen ein menschenwürdiges Leben ermöglicht wird.
- Zum anderen verbindet sich dieser akute Problemdruck mit Denkgewohnheiten, die so alt sind wie das Gedächtnis der Menschheit, nämlich dass die Welt unendlich und unerschöpflich ist und dass „man" gegen die Natur und ihre Gewalten nichts auszurichten vermag. In den Jahrmillionen der Entwicklung haben die Menschen sich immer als Kreaturen verstanden, die sich gegen die Gewalt der Natur zur Wehr setzen mussten. Im Ernstfall war diese immer die stärkere Macht. Deshalb ist die Vorstellung unfassbar, wir, die kleinen Menschen, sollten die Macht gewonnen haben, die Kreisläufe der Natur so durcheinander zu bringen, dass sie mit extremen Schwankungen und Zusammenbrüchen reagieren muss. Anders gesagt, es geht uns nicht in den Kopf, dass die Erde nicht ewig, sondern geschichtlich und endlich ist, dass also ihre Ökosysteme außerordentlich verletzlich sind.

In der Tat sind wir Heutigen die erste Generation in der Geschichte der Menschheit, welche diese Erde von außen zu sehen in der Lage ist. Aber diese Perspektive ist immer noch eine elitäre. Die meisten Menschen haben kein Gefühl dafür, wie erschreckend dünn die Lebenshaut, die den Globus umspannt, in Wirklichkeit ist. In unserem alltäglichen Betrieb verhalten wir uns weiterhin so, als wäre die Erde unbegrenzt belastbar.

Es fällt ja auch schwer, den *unmittelbaren Zusammenhang* zwischen unserer Lebensweise und Klimakatastrophen irgendwo in der Welt zu erkennen. Bei der Erderwärmung spielen so viele verschiedene Faktoren eine Rolle, dass zwischen dem eigenen Verhalten und, um nur ein Beispiel zu nennen, dem Verschwinden des „ewigen Schnees" auf dem Kilimandjaro kein Zusam-

menhang erkennbar ist. Wobei die *zeitliche Verschiebung* noch erschwerend hinzukommt; denn der CO_2-Gehalt in der Luft, der heute die Eisschmelze auf Tanzanias höchstem Berg begünstigt, ist vor dreißig oder vierzig Jahren emittiert worden. Es driftet also der direkte Zusammenhang von Tat und Folge, an den unser Verhalten gewöhnt ist, auseinander. Für die Wetterextreme von heute bin ich als damals junger Mann „schuld", so wie ich jetzt, als Siebzigjähriger, für das Abtauen der arktischen und grönländischen Eisflächen und damit für einen Anstieg der Meeresspiegel um viele Meter verantwortlich bin – ein Vorgang, der in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts dazu geführt haben wird, dass große Teile der Erde, und damit zum Beispiel auch Hamburg, die Geburtsstadt meiner Enkelkinder, permanent überflutet sein werden. So werden meine geliebten Enkelkinder vorraussichtlich zu „Klimaflüchtlingen".

Dieses *Phänomen der zeitlichen Zuständigkeitsverschiebung und Auswirkungsverzögerung* gilt ja auch umgekehrt. Selbst wenn alle Länder der Erde schon morgen bei einer 100%igen CO_2-Reduktion angelangt wären, müssten sie gleichwohl auch noch bis weit in die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts hinein mit den Folgen der bisher verursachten Luftverschmutzung leben. Das heißt, wir erleben auch die Auswirkungen unserer umweltgerechten Aktionen nicht, und das schwächt die Motivation gewaltig ab. Wie schwer es, nebenbei bemerkt, für Regierungen sein wird, unter den Bedingungen dieser Wirkungsverzögerungen eine Politik der Nachhaltigkeit durchzuhalten, lässt sich unschwer ermessen.

Die verwirrenden Erfahrungen angesichts der drohenden ökologischen Katastrophen berühren noch eine Ebene, die von den bisher angeführten sozialpsychologischen Aspekten getrennt werden muss, und zwar die moralische. Wie sollen wir heute lebenden Menschen mit der Tatsache umgehen, eine Gefahr aufgehäuft zu haben, die nicht nur unseren Nachkommen das Leben zur Hölle machen könnte, sondern auch die Lebensrhythmen der Erde ins Schwanken bringt? Offenbart sich da nicht ein *beispielloses ethisches Versagen*? Eine Schuld ohne Maß und Ende? Wer kann mit dieser entsetzlichen Wahrheit umgehen? Es liegt nahe, sie alsbald zu verdrängen.

Mit den Stichpunkten Ungleichzeitigkeit, Ungleichgewichtigkeit, Zuständigkeitsverschiebung, Auswirkungsverzögerung und ethisches Versagen will ich ein *eigentümliches Paradox* beschreiben, nämlich dass wir Menschen von heute sowohl mit einer präzedenzlos gewachsenen Macht oder „Übermacht" als auch mit einer ebenso präzedenzlos gewordenen menschlichen Ohnmacht oder „Untermacht" zu tun haben. Wobei die „Übermacht" sich vor allem in amorphen Machtkonglomeraten zusammenballt, in denen wissenschaftliche Erkenntnisse, technische Verfahrensformen, logistisch-kybernetische Datenvermittlungen, ökonomische Einflüsse und politische Entscheidungen zusammentreten und eine bisher nicht gekannte globale Mächtigkeit ausüben. Aber

diese Übermacht ist seltsam gesichtslos; denn fragt man die so genannten „global players" nach ihrer direkten persönlichen Verantwortung, erklären sie sich für nicht zuständig. Sie verweisen auf diese komplexe und vielschichtige Konstellation von Mächten als auf eine Art Verhängnis, das ein Eigenleben angenommen zu haben scheint.

Hingegen schafft die ökologische Krise unserer Tage für die Mehrheit der Menschen, die nicht zu den globalen Agenten gehören, sondern von ihnen positiv wie negativ betroffen sind, ein profundes Gefühl von Machtlosigkeit. Selbst umweltbewusst lebende Mitmenschen sind vor dieser Erfahrung nicht gefeit. Darum reagiert die Mehrheit der Menschen auf die präzedenzlosen Umweltkatastrophen mit einem Gefühl von Apathie und Ausgeliefert-Sein. Das ist aus psychologischer Sicht keineswegs überraschend. Denn was unseren Erfahrungshorizont überschreitet, wird unanschaulich, unbegreiflich, undenkbar. Es mobilisiert tief verwurzelte *psychologische Barrieren*, und diese geben dem ökologischen Paradigmenwechsel, der uns aufgegeben ist, eine Trägheit und Unentschlossenheit, die viele engagierte Aktivisten zur Verzweiflung bringt.

Ich will die wichtigsten kurz nennen:

1. Angebote der *Verharmlosung sind uns nur zu willkommen*. Diesen zufolge ist der Klimawandel eine bloße Übertreibung, eine Spielart des Katastrophalismus, den die Medien lieben, allenfalls eine durchaus korrigierbare Störung, geradezu eine Herausforderung an wissenschaftlich-technisches Krisenmanagement, aber keine grundsätzliche Infragestellung des dominanten Szenarios der Weltbeherrschung durch Wissenschaft und Technik.
2. *Ablenkung und Zerstreuung* sind mächtige Kräfte, um uns zu „dezentrieren". Manchmal denke ich, dass unsere Medien veritable „schools of dislocation" sind.
3. Im strikten Gegensatz dazu stehen *fundamentalistische Deutungssysteme*, die auf einer *rigorosen Vereinfachung der Probleme* beruhen. Da wird, um nur ein Beispiel anzuführen, Gott zum Herrn der Geschichte, der alles „so sicher regieret" gemacht. Folglich werden die Menschen, auch die global players, zu Instrumenten eines göttlichen Geschichtsplans, und das reduziert ihre direkte Verantwortung, was wiederum eine enorme ethische Entlastung mit sich bringt.
4. *Depressionen können aus amorphen Schuldgefühlen* erwachsen oder auch aus dem Gefühl, die Nähe zur Erde, also den kreatürlichen Kontext menschlichen Lebens, verloren zu haben.

Dies sind Reaktionen, die eine tiefe emotionale Müdigkeit erkennen lassen. Wir könnten auch von *massiven Verdrängungen* oder emotionalen Abschottungen sprechen, die zu einer Haltung führen, die man auch „Subjektverdrossenheit" nennen könnte. Und damit komme ich zu meinem zweiten Anliegen.

2. *Wer ist schuld? Wer trägt die Verantwortung? Annäherungen an die Fragen nach dem Subjekt der ökologischen Krise*

Es ist abstrakt und oberflächlich, von der Erderwärmung als einem „anthropogenen" Prozess zu sprechen, wie das in wissenschaftlichen Darstellungen oft geschieht. Es ist nicht richtig, *den* Menschen oder *die* Menschheit zum Subjekt der ökologischen Krise zu erklären. Darum muss man genauer fragen: Wer ist denn an dem Klimawandel schuld? Wer hat die Gefahren zu verantworten? Wer ist hier das Subjekt?

Im politischen Raum wird die Frage nach dem Subjekt mit der Unterscheidung von Verursachern und Opfern angegangen. Demnach ist der „Norden" und damit die vorherrschende neo-liberale und kapitalistische Weltwirtschaftsordnung, das eigentliche Subjekt, während der „Süden", also die dieser „Ordnung" wehrlos ausgelieferten „Entwicklungsländer", die Objekte darstellen. Und in der Tat werden die ökologischen Katastrophen den gegenwärtigen Paradigmen zufolge gerade die Länder der Erde am verheerendsten treffen, die am wenigsten zu ihrem Entstehen beigetragen haben. Das ist eine ungleiche Verteilung der Nutzen und Lasten und damit eine Ungerechtigkeit, die nachdrücklich nach einer globalen Korrektur verlangt. So wird der Ruf nach Klimagerechtigkeit mehr als verständlich. Es ist klar, dass er auf der Klimakonferenz von Kopenhagen im Dezember 2009 eine beträchtliche Rolle spielen musste. Folglich reklamierten die Entwicklungsländer Spielräume für den wirtschaftlichen Aufbau und die damit verbundenen ökologischen Kosten, während die Überflussgesellschaften in den hoch industrialisierten Regionen der Erde einschneidende Reduzierungen ihrer Schadstoffemissionen sowie erhebliche Kompensationszahlungen an die betroffenen Länder des Südens vornehmen sollten.

Obgleich diese Forderung im Prinzip von allen beteiligten Regierungen anerkannt wurde, scheiterte Kopenhagen nicht zuletzt daran, dass die Zweiteilung der Welt in Verursacher und Opfer nicht mehr so einfach durchgehalten werden kann. So ist China inzwischen ein größerer „Klimasünder" als die Vereinigten Staaten geworden, weigert sich jedoch, diese Tatsache einzugestehen, weil es seine „Sünden" auf alle chinesischen StaatsbürgerInnen umrechnet und damit vier mal weniger „sündigt" als die Amerikaner. Daraus leiten die chinesischen Machthaber das Recht ab, noch vier Mal mehr „sündigen" zu dürfen als bisher, um mit den Amerikanern gleich zu ziehen. Es sei denn, die Amerikaner fänden sich bereit, ihre „Sündenlast" radikal zu reduzieren. (Es fragt sich freilich, ob die Erde derlei Rechenspiele mitmacht.)

Dieser Hinweis verweist auf die Tatsache, dass Regierungen zwischen ihren Bürgerinnen und Bürgern als individuellen Subjekten und dem Staat als einem kollektiven Subjekt hin und her lavieren. Damit wird die Vielschichtigkeit im Subjekt-Begriff zu einem politischen Instrument. Es ist indessen wich-

tig, beide Gestalten im Verständnis des Subjekts festzuhalten. Wir Menschen sind auf multiple Weise Subjekte, und zwar auf der individuellen Ebene und auch auf verschiedenen gemeinschaftlichen Ebenen. Ich würde vorschlagen, menschliches Subjekt-Sein im Verhältnis zu den unterschiedlichen Macht- und Einflussmöglichkeiten zu sehen, über die Menschen im Verlaufe ihres Lebens verfügen können. Insofern hat das Subjekt-Sein auch etwas Fließendes und durchläuft unterschiedliche Grade von Intensität.

Das heißt auch: In Entsprechung zu den jeweiligen Mächtigkeiten der Subjekte – sowohl individuell wie gemeinschaftlich und national – ist auch die jeweilige Haftung beziehungsweise Verantwortung zu sehen, jedenfalls solange, als man von der grundsätzlichen Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen sowie dem grundsätzlichen Lebensrecht aller Lebensformen auf dieser Erde und der daraus resultierenden Schutzbedürftigkeit ausgeht.

Bezogen auf die ökologische Krise bedeutet dies, dass Klimagerechtigkeit distributiv gefasst werden muss. Es geht um „die Herstellung eines Gleichgewichts beim Ressourcenverbrauch auf global verträglichem Niveau" (Wolfgang Sachs). Das heißt „Diät" für uns „Zuvielverbraucher", damit Verbrauchssteigerungen in den ärmeren Ländern zur Sicherung menschenwürdiger Lebensumstände auf ökologisch nachhaltige Weise verträglich sind. Diese Koppelung von „Kontraktion und Konvergenz" ist nahe liegend. Aber dieser Grundsatz setzt einen gleichen Bewusstseinsstand voraus, er muss mit dem Dilemma, das mit dem Ausdruck der Auswirkungsverzögerung angedeutet ist, zurecht kommen. Und er muss einen Konsens darüber herbeiführen, dass die funktionsfähige Integrität des Haushalts der Erde wichtiger ist als nationale oder persönliche Interessen. Alle diese Aspekte sind zur Zeit nicht vorhanden, jedenfalls nicht in der Breite, dass sie entschlossene politische Schritte ermöglichen.

3. Die Weltverantwortung der Kirchen und ihre spirituelle Begründung

Es ist klar, dass die Kirchen auch bedeutende ökonomische und soziale Einrichtungen sind, weil sie Personen beschäftigen, Land und Gebäude besitzen, diakonische und andere Institutionen betreiben. Deshalb sind sie auch wichtige ökologische Akteure. Daraus kann und muss man selbstverständlich auch eine ökologische Verantwortung ableiten. Und dass sie diese eher zögerlich wahrnehmen, ist eine Tatsache, die Besorgnis erregt. Diese Zögerlichkeit hängt sicher auch mit den Gründen zusammen, die ich bereits erwähnt habe. Aber es gibt, wie ich vermute, auch noch einen anderen Grund.

Die Kirchen der Welt sind, wie die anderen Weltreligionen auch, in erster Linie keine politischen Instanzen oder ökonomische Größen, sondern spirituelle. Es geht bei ihnen um die Fragen nach den Fundamenten eines sinnvollen Lebens, und diese umfassen den einzelnen Menschen in seiner existentiellen

Geschichte ebenso wie den Lauf und die Deutung der Welt im Ganzen. Das ist ihr „Kerngeschäft", und dafür verwende ich den Ausdruck „Spiritualität". Diese unterscheidet die Kirchen auch von anderen Nichtregierungsorganisationen, mit denen sie ansonsten viel gemein haben.

Viele Menschen mögen Spiritualität für etwas ansehen, das auf der persönlichen Ebene von Belang sein mag, aber im öffentlichen Raum, wo angeblich die „harten Fakten" regieren, nur eine „dekorative Bedeutung" einnimmt. Gleichwohl gebe ich zu bedenken, *dass eine bewusste und klare spirituelle Präsenz der Kirchen gerade für den öffentlichen Raum und den Aufbau einer Verantwortung für die Welt von entscheidender Bedeutung ist.* Wenn wir also eine Verantwortung der Kirchen einfordern, müssen wir uns zuerst fragen, aus welchen Quellen sie sich speist, um ihre Kraft und Reichweite einschätzen zu können.

Hier aber entsteht ein gravierendes Problem. Christliche Spiritualität, und das gilt sowohl für ihre westlichen wie östlichen Ausprägungen, weiß zwar von einem „Schöpfer des Himmels und der Erde", hat sich aber auf das Heil des Menschen konzentriert. Ausgangspunkt war der Blick auf seine (Erb)Sündigkeit. Daraus wiederum ergab sich, dass das Problem der Erlösung des Menschen aus dieser „gefallenen Schöpfung" in den Mittelpunkt trat. Es ging vor allem um die Befreiung von den irdisch-sündigen Verhältnissen und damit auch von der Leiblichkeit und insbesondere der Sexualität; galt diese doch als das Einfallstor der Sünde. So ergab sich die Konzentration auf das Heil der Seele, welche wiederum zu einer Betonung des ewigen Lebens außerhalb und jenseits dieses irdischen Daseins führte. Damit aber ging eine Vernachlässigung der Erde und ihrer Lebensbedingungen einher. Sozialethik ist als eigene theologische Disziplin erst im 20. Jahrhundert entstanden; davor liegen Jahrhunderte einer individuellen Ethik, die eine Heiligung des persönlichen Lebens zum Inhalt hatte, und zwar nicht, um dem Wohl der Schöpfung zu dienen, sondern um eine Abwendung von den gefährlichen Versuchungen der lasterhaften „irdischen Welt" zu erreichen. Das Ziel dieser Spiritualität ist ein Leben der unsterblichen Seele bei Gott, während der vergängliche Leib der vergänglichen Erde zurückgegeben wird.

Gewiss, Fachleute können entgegnen, diese Spiritualität trage starke gnostische Züge und entspreche daher nicht dem biblischen Zeugnis. Das ist richtig, aber trotzdem hat diese gnostische Färbung die allgemeine kirchlich-laienhafte Frömmigkeit geprägt. Sie betrachtet die Erde eben nicht als die Wohnung Gottes oder die wahre Heimat der Menschen, sondern als den Exerzierplatz des Teufels und deshalb als eine Fremde, welche die Gläubigen auf dem Weg zur himmlischen Seligkeit zu durchwandern haben.

Diese Spiritualität ist wesentlich anthropozentrisch. Und sie ist schismatisch, weil sie auf eine Trennung von Seele und Leib, von Erlösung und Bewah-

rung, von ewigem Frieden und irdischem Unglück baut. Diese Spiritualität herrscht in den meisten Kirchen und Gemeinden der Welt vor, auch wenn sie in akademisch-theologischen Diskursen kritisiert wird. Damit aber stellt sich die Frage: *Wie tritt eine solche geistliche Einstellung der ökologischen Krise der Erde entgegen? Was hat sie ihr entgegenzusetzen?* Sie kann sie bestenfalls – und das ist weithin der Fall – als ein ethisches Problem neben anderen betrachten. Sie kann sie aber auch als Beweis der totalen Verdorbenheit aller irdischen Verhältnisse, als Höhepunkt und folglich als Endpunkt der menschlichen Sündigkeit verstehen. Daraus folgt dann, dass diese Welt nicht mehr zu retten ist, ja, dass eine solche Rettung auch nicht zu wünschen ist. „Lasst euch erretten aus diesem verkehrten Geschlecht!", heißt darum die Parole, wobei man diesen Satz aus der Apostelgeschichte (2,40) als grundsätzliche Absage an unser Leben auf dieser Erde versteht, nicht jedoch als polemische Absage an die verbrecherische Logik der jeweils herrschenden Mächte.

Dies ist die Spiritualität, die dazu neigt, ihre schismatische Struktur auf die globalen Verhältnisse zu übertragen. Damit kommt sie sehr leicht in fundamentalistische Gewässer. Politik und Wirtschaft gelten dann als Bereiche, in denen die wahren Frommen nichts zu suchen haben. So glamourös die weltlichen Machthaber sich auch geben, sie dienen letztlich doch den Mächten der Finsternis, deren Stunden der wahre Herr der Geschichte bereits gezählt hat.

Dies mag nicht unsere Spiritualität sein, aber sie ist in vielen Kirchen der Welt und damit weithin auch im Ökumenischen Rat der Kirchen, weit verbreitet. Sie hat sozusagen ihre eigene ökumenische Realität. Anders gesagt: Wenn uns an der Weltverantwortung der Ökumene angesichts der Bedrohungen unserer Zeit gelegen ist, dann dürfen wir die Frage nach einer tragfähigen Spiritualität nicht überspringen. Wie aber könnte eine solche aussehen?

Zum Glück gibt es Frauen und Männer, die uns mit einer klaren und starken *Schöpfungsspiritualität* den Weg zeigen können. Zu ihnen gehören nicht zuletzt die Mystiker unserer Tage, zu denen ich Dorothee Sölle, Jörg Zink und den amerikanischen Theologen Matthew Fox rechne. Diese Schöpfungsspiritualität gibt sich zu erkennen als die dankbare Empfänglichkeit für ein Vertrauen, das uns von dem entgegen gebracht wird, den oder die wir Gott nennen. Aus Gottes Vertrauensvorschuss nährt sich unser Vertrauen in die Güte des Daseins und die Verlässlichkeit der Zeit. Wir können sie auch die Offenheit für eine gnädige Macht nennen, welche unser Leben und das Leben der ganzen Welt trägt und erhält. Aus dieser dankbaren Empfänglichkeit erwächst eine Haltung der Achtsamkeit, der Bewunderung und des Respekts für alle Gestalten des Lebendigen. Und das gilt ausdrücklich auch für unsere eigenen körperlichen, geistlichen und seelischen Energien und Begabungen.

Gottes Gegenwart in Gottes Schöpfung setzt die Kräfte frei, die uns helfen, die Aporien und Agonien unseres Lebens ins Auge zu fassen, mit unserer

Verwundbarkeit zu leben und beständig nach schöpferischen Lösungen zu suchen. Diese Spiritualität ist also tröstlich und konstruktiv zugleich. Sie ist die Quelle von Empathie und *Compassion*, sie bildet die Kraft zum Widerstand gegenüber bedrohlichen Gefahren, das Reservoir von Hoffnung und die Quelle einer ausdauernden Geduld, auch dort, wo nichts mehr zu hoffen ist. Diese christliche Spiritualität lehrt uns also, uns selbst als Teil einer Schöpfungsgemeinschaft zu verstehen, die über unsere unmittelbaren Erfahrungen von Nähe und Verwandtschaft hinausgreift und die belebten wie die unbelebten Gestalten der Welt als Mitgeschöpfe und Nachbarn im Hause Gottes umfasst. Damit wird auch festgehalten, dass wir Menschen nicht uns selbst zum Maß nehmen dürfen, sondern um unserer Menschlichkeit willen auf etwas verwiesen bleiben, das uns transzendiert und uns von außen her kritisch und konstruktiv begegnet und fordert. Diese transzendierende Dimension erkennen Christen, wenn sie Gott als „den Schöpfer des Himmels und der Erde" bekennen; denn damit wird aus der angeblich seelenlosen Natur eine Schöpfung mit einer Wertigkeit in sich selbst. Oder um ein anderes Beispiel zu nennen: Wenn wir Jesus Christus als unseren Herrn und Heiland bekennen, dann halten wir fest, dass seine Menschlichkeit die Nähe Gottes mit uns verbürgt und seine Gottessohnschaft uns über unsere Gebrochenheit hinaus weist und zurecht bringt.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um die Folgerung anzuschließen, dass erst *eine solche wachsame und konstruktive Spiritualität so etwas wie Weltverantwortung möglich macht.*

Denn warum sollte ich überhaupt Verantwortung übernehmen? Und schon gar Weltverantwortung? Für ein Leben, das ich nicht gesucht habe? Für eine Zeit, in die ich hineingeworfen worden bin? Weil Gott in und mit meinem Dasein eine Frage in die Welt gestellt hat, auf die ich mit meiner Art zu leben bis zu meiner Todesstunde antworte, ob mir das bewusst ist oder nicht. Indem ich mich als Gottes Frage erkenne, erkenne ich mich auch als das *Subjekt* meiner Taten und Unterlassungen. Dazu gehört, dass ich meine Subjektivität auch da erkenne und ihr gerecht zu werden suche, wo ich ein Mit-Subjekt, also Teil eines gemeinschaftlichen Subjekts, bin, sei es als Angehöriger eines Volkes, einer wirtschaftlichen, wissenschaftlichen oder technischen Gruppierung oder eben – und dies vor allem! – als Mitglied einer kirchlichen Gemeinschaft. So erkenne ich meine Mitwelt als den *Raum* meiner Verantwortung, ich erkenne meine Mitgeschöpfe und – durch sie hindurch – Gott als die *Instanz*, der ich Rechenschaft schuldig bin.

Es ist durchaus fraglich, ob diese Begründung einer christlichen Weltverantwortung überall geteilt wird. Wenn ich an die Christen in Bali erinnern darf, dann ist zu vermuten, dass sie den Raum ihrer Verantwortung sehr viel enger fassen würden; auch deshalb, weil sie sich für größere Herausforde-

rungen schlicht überfordert halten. *Was die Folgerung nahe legt, dass wir nur dann als Christen sinnvoll von WELT-Verantwortung sprechen können, wenn wir uns auch in einer vitalen Weise als eine weltumspannende und damit wahrhaftig ökumenische Gemeinschaft und insofern als ein gemeinschaftliches Subjekt verstehen können.*

Darum habe ich vorhin zu beschreiben versucht, dass eine vitale und schöpferische Spiritualität, die es auf sich genommen hat, mit Ausweglosigkeiten, Enttäuschungen und auch mit massiver Schuld umzugehen, nötig ist, um die neue Verantwortung zu üben, die uns heute abverlangt wird. Dann wird es umso wichtiger, dass die Kirchen sich als eine *ökumenische Verantwortungsgemeinschaft* verstehen, die sich ihrer spirituellen Begründungen gewiss ist. Die Leitfrage muss dann sein, um ein Stichwort Philip Potters aufzugreifen: Wie sieht eine ökumenische „spirituality for combat" aus, heute, angesichts der apokalyptisch anmutenden Erdkrise, angesichts antagonistischer politischer Interessen und ökonomischer Egoismen, angesichts von Verharmlosung, Zerstreuung, Vereinfachung und Apathie?

Wer so fragt, kommt nicht um die Feststellung herum, dass es damit gar nicht gut steht. Die Suche nach einer geistesgegenwärtigen und kämpferischen Spiritualität stößt auf Kirchen, die mit sich selbst uneins sind, aufgerieben von fruchtlosen Kontroversen, besorgt um Besitzstände, auf der Flucht in die vorgeblich sicheren Burgen traditioneller Frömmigkeit. Wir können auch in den Kirchen von einer *Verantwortungskrise sprechen.*

Deshalb betrachte ich die Entscheidung der Vollversammlung von Porto Alegre, einen Prozess der Verständigung über den Frieden, der unserer globalen Notzeit gerecht wird, anzustoßen und voranzubringen, als einen Akt von Geistesgegenwart. Auch der Beschluss, engagierte Christenmenschen aus den Mitgliedskirchen für Mai 2011 zu einer Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation zusammenzurufen, stellt für mich die Chance dar, diese neue schöpferisch-kämpferische Spiritualität zu formulieren, zu pflegen und exemplarische Verdeutlichungen einer unserer Zeit gemäßen Theologie und Ethik des gerechten Friedens anzubieten.

4. Konkretionen: Weltverantwortung beginnt am eigenen Leib

Weltverantwortung kann man nicht einfach fordern; man muss versuchen, sie zu leben und einzuüben. Ohne exemplarische Verleiblichungen bleiben unsere Verlautbarungen hohl und stumpf. Doch wo sollte man anfangen?

Ich beginne an einer Stelle, die vielleicht als eine Nebensache betrachtet wird. Der holländische Theologe Anton Houtepen hat vor ein paar Jahren einmal gesagt: „Wir brauchen eine neue franziskanische Bewegung!" Dieser Satz kann uns helfen, die Verbindung von Spiritualität und Weltverantwortung her-

zustellen und mit einer beherzten, fröhlichen und genügsamen Lebensweise zu verknüpfen. Houtepens Aussage zielt auf unsere Kirchen hier im reichen Europa und verdeutlicht, dass „Weltverantwortung" zuerst als persönliche, lokale und regionale Verantwortung wahrgenommen werden muss (was vorhin mit dem Stichwort „Kontraktion" bezeichnet wurde), und erst dann die Glaubwürdigkeit gewinnt, sich global zu vernetzen. Ich sehe darin auch eine Möglichkeit, die Frage nach dem Subjekt von Verantwortung zu präzisieren.

Nun sind die Franziskaner eine mönchische Bewegung, und das ist vielen evangelischen Christen nicht ganz geheuer. Immerhin sollte uns Evangelischen zu denken geben, dass es im Raum der Katholischen Kirche vitale Organisationen gibt, die bei den Mönchen und Nonnen gelernt haben, wie man das Lokale mit dem Globalen organisatorisch vernetzt und zugleich die Bedürfnisse von Laien berücksichtigt. Ich denke an die Fokolar-Bewegung oder die Gemeinschaft von Sant'Egidio.

Wie also könnte eine Bewegung aussehen, die diesem franziskanischen Geist verpflichtet ist? Sie müsste versuchen, die vielfältigen, aber oft nebeneinander her agierenden Initiativen auf das Ziel des Schöpfungsfriedens – und damit auch der Klimagerechtigkeit – hin zu verknüpfen. Sie müsste das Augenmerk auf einen *persönlichen Lebensstil* lenken, der möglichst emissionsneutral ist, der sich zugleich in lokalen Zellen und in den Gemeinden verortet, die dann wiederum ökumenisch vernetzt werden. Hier besteht eine große Nähe zu zivilgesellschaftlichen Organisationen, und von diesen wäre auch viel zu lernen. Was wären die Kennzeichen dieser schöpfungsdienlichen und klimagerechten Bewegung?

- Wie die persönliche Lebensführung aussehen muss, ist inzwischen bekannt: Mobilität mit möglichst wenig Auto- und Flugzeugbenutzung, Ernährung ohne Fleisch und mit Lebensmitteln ohne lange Transportwege, Wohnen mit langlebigen Produkten, und so weiter. Und dies alles mit hohen Ansprüchen an ästhetische Schönheit und kulturelle Vielfalt!
- Wie könnten franziskanisch bewegte klimagerechte Gemeinden aussehen? Sie werden sich als *Friedhöfe* im ursprünglichen Sinne des Wortes verstehen, d. h. als Höfe oder Räume, an denen Gottes Friede wohnt. Im Mittelalter waren dies die Räume oder „Höfe" um die Kirchen herum, in denen verfolgte Menschen Asyl fanden. Dort versammelten sich Parteien, die miteinander zerstritten waren, um sich zu versöhnen und um dann die Eucharistie miteinander zu feiern. Deshalb hatten die Menschen auch den Wunsch, in einem solchen Friedhof begraben zu werden, weil sie sich dort der Versöhnung Gottes besonders nahe glaubten oder doch hofften, hier der Barmherzigkeit Gottes näher zu sein.

  Heute müssen Kirchen und Gemeindezentren insofern wieder „Friedenshöfe" werden, als sie emissionsneutrale Lebensräume und Zentren von

Versöhnung sind. Sie feiern den Segen der Schöpfung Gottes in ihren Gottesdiensten und verbinden sich so mit anderen Kirchen, welche die „Schöpfungszeit" als Bestandteil des liturgischen Jahreskreises begehen. Diese spirituell-liturgische Prägung verbinden sie mit praktischen Einsätzen in Richtung „zero-footprint". Sie haben vom „Grünen Gockel" das Umweltmanagement gelernt.[3] Sie gründen Gruppen, die sich wieder verstärkt der Produktion lokaler Lebensmittel widmen und machen Menschen Mut, mit ihren jeweiligen Kräften ein Stückchen Verantwortung für eine nachhaltig lebensfähige Erde zu übernehmen.

- Die Pflege von Gärten, und seien sie noch so klein, sind für sie Schulen des Lebens. Die Schrebergarten-Bewegung im 19. Jahrhundert hatte durchaus soziale, kommunale und pädagogische Ambitionen. Kommunale Gärten, „Graswurzeloasen", innerstädtische Gemeinschaftsgärten, wie sie in Buenos Aires oder Berlin entstehen, gehören in dieses Bild ebenso wie bäuerliche Landwirtschaft auf kleinen Flächen.
  Mein Plädoyer für die (Wieder)Entdeckung von Gartenbau und kleinbäuerlicher Landwirtschaft ist also nichts Idyllisches, sondern eine konkrete Verleiblichung dessen, was Bewahrung der Schöpfung auch im biblischen Sinne bedeutet. Immerhin ist das Grundsymbol menschlicher Wohlfahrt der Garten Eden. Die darin steckende politisch-ökonomische Kritik brauche ich nur anzudeuten: Ein entschlossener Widerstand gegen die Agro-Industrien, die mit den Monokulturen verbundenen Überdüngungen, die Nutzung von landwirtschaftlichen Flächen sowie wichtigen Lebensmitteln für Biotreibstoffe, und so weiter. Wenn sich die Kirchengemeinden an dieser Arbeit entschlossener beteiligten, wenn sie wenigstens die Orte bilden würden, in denen engagierte Gruppen beheimatet sind, welche sich wiederum regional und weltweit vernetzen könnten, dann würden sie auch mehr politisches Gewicht bei ihrer Forderung nach *Nahrungsmittelsouveränität* überall auf der Welt gewinnen. Denn diese ist – in Verbindung mit sauberem Trinkwasser – ein wichtiger, vielleicht der wichtigste Aspekt von Klimagerechtigkeit und Weltfrieden.
- Die Ausbildung von kirchlichen Mitarbeitern, einschließlich der Pastorinnen und Pastoren, wird um den Aspekt der „earth ministries" erweitert; denn es geht in den Kirchen nicht länger nur um das Seelenheil von Menschen, sondern um das Wohl und Wehe der Menschen, die sich als Erdlinge verstehen und Heil und Heiligung nur in Gemeinschaft mit den anderen Geschöpfen der Erde erreichen können.

Diese Aufstellung ist keineswegs vollständig. Sie hat lediglich die Funktion, die Richtung anzugeben, in der sich ökumenische Weltverantwortung lernen

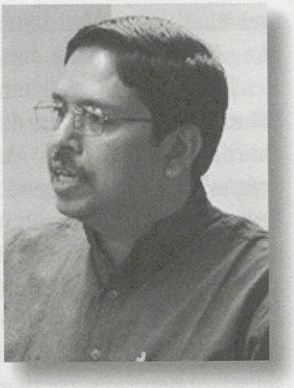
[3] Vgl. http://gruener-gockel.de [31.12.2010].

und üben lässt. Vor allem aber hat sie das Ziel, eine konstruktive Beschäftigung mit dem Thema der ökologischen Schuld zu eröffnen.

Damit nehme ich ein Problem auf, das ich eingangs bereits angedeutet habe. Wir Christen in den Überflussgesellschaften gehören zu den Verursachern der ökologischen Verwerfungen, welche die Welt in diesem Jahrhundert prägen werden, während sehr viel mehr Christen in den Elendsregionen der Erde zu den Opfern gehören. Wir können nicht wagen, diese Mitchristen als unsere Schwestern und Brüder anzusprechen, wenn wir nicht zugleich mit allem Ernst an der Beseitigung der Verhältnisse arbeiten, unter denen sie leiden müssen. Es geht dabei also nicht nur um Gerechtigkeit, die sich aus dem Gleichheitsgebot ableitet und kompensatorische Leistungen aus sich heraus setzt, sondern um das theologische und geistliche Problem der Einheit der Kirche als Leib Christi.

Es ist meine Hoffnung, dass die Friedenskonvokation im Mai 2011 uns helfen kann, die Suche nach dieser Einheit zu fördern, unsere ökumenische Verantwortung vor einander, vor der Welt und den kommenden Generationen zu vertiefen und verlässliche Netzwerke der Kooperation zu gründen.

Gegen die epistemologische Gewalt der Globalisierung



Auf der Suche nach postkolonialen Alternativen

George Zachariah [1]

Stimmen vom Rande der Gesellschaft

Es war eine Winternacht im Dezember 1984. Die Stadt Bophal wurde von einem eisigen Wind heimgesucht. Dieser kalte Wind wurde in der Nacht zu einem todbringenden Wirbelsturm, der das giftige Gas mit sich führte, das von der *Union Carbide* Werksanlage in der Innenstadt ausströmte. Es war Indiens „Hiroshima". Für Tausende war es ihre letzte Nacht. Diejenigen, die den Gasausstoß überlebten, wurden zu lebenden Toten. Ein weiteres Opfer war die Umwelt. Die Landschaft und die Menschen konnten buchstäblich ihre Kolonialisierung riechen, während der Staat und die multinationalen Konzerne den Völkermord als ein Opfer rechtfertigten, das die Bevölkerung einer „unterentwickelten" Nation um des Fortschritts und des Wachstums willen auf sich nehmen müsse.

Lawrence Summers, der führende Wirtschaftswissenschaftler der Weltbank, gab 1991 ein Memorandum heraus, in dem er die Bank dazu ermutigte, Giftmüll an die Entwicklungsländer zu exportieren, weil es „wirtschaftlich effizient" sei. Er vertrat die Auffassung, dass „ein bestimmtes Maß an gesundheitsgefährdender Umweltverschmutzung in den Ländern mit den niedrigsten

[1] Dr. George Zachariah ist Dozent für Theologie und Ethik am Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, Chennai, Indien. Seine theologischen und ethischen Reflexionen sind beeinflusst von seinem Engagement in sozialen Bewegungen.

Kosten, d.h. mit den niedrigsten Löhnen, erzeugt werden sollte".[2] Summers' Memorandum war keine Überraschung für die Dritte Welt, ist doch ihre Geschichte stets eine Geschichte der Plünderung im Namen des Fortschritts und der Entwicklung gewesen. Das folgende Zeugnis aus Guatemala bezeugt dies: „Ich sah, wie sie ein Kind in einem Pappkarton beerdigten (das ist wahr, und ich werde es nicht vergessen). Dieser Karton trug den Aufdruck *General Electric Company – Fortschritt ist unser wichtigstes Produkt.*"[3]

Bhopal und Guatemala sind anschauliche Beispiele dafür, wie subalterne Gemeinschaften und ihre Umwelt im Namen von Entwicklung und Fortschritt unterworfen und zerstört werden. Wie Summers' Memorandum beweist, sind dies keine Zufälle. Diese Ereignisse entlarven die Verbindung zwischen globalem Kapital, moderner Wissenschaft und Technologie, einheimischen Eliten und postkolonialem Staat. Die Verquickung von Massaker und Kapitalansammlung ist Kennzeichen unserer vorherrschenden wissenschaftlichen und technologischen Projekte. Wir verstehen somit die Kolonialisierung als einen Prozess der Entmachtung eines Volkes durch die Demontage seiner moralischen Institutionen und durch die Errichtung eines gewaltsamen Regimes sozialer Steuerung und technologischer Interventionen auf ihrem Boden mit dem Ziel, noch mehr Kapital anzuhäufen. Mit diesem Artikel soll ein Beitrag geleistet werden zur Reflexion über Gewalt an der Schöpfung aus der Sicht subalterner Gemeinschaften und ihrer Bewegungen in Indien.

„Gewalt gegen die Erde und die subalternen Gemeinschaften" ist die angemessene Bezeichnung für die Geschichte der modernen Wissenschaft und Technologie in Indien. Moderne Wissenschaft und Technologie gingen einher mit dem europäischen Kolonialismus nach Indien. Der Kolonialismus setzte einheimische Wissenssysteme und wissenschaftliche Methoden außer Kraft und nutzte sie auch für die Förderung europäischer Wissenschaftsprojekte aus: ein dreifacher Prozess der Einverleibung, der Aneignung und der Auslöschung. Ein oft zitiertes Beispiel dafür ist das Schicksal der einheimischen indischen Textilindustrie mit ihrer einzigartigen Technologie des Färbens. Nachdem diese zur Verbesserung der britischen Baumwollindustrie ausgebeutet worden war, wurde sie von den Briten um der Entwicklung ihrer eigenen Industrie willen im 18. und 19. Jahrhundert abgeschafft. Die Unabhängigkeit von der britischen Herrschaft brachte keine Veränderung. Die Dämme und die Großin-

2 *Lawrence Summers*: Let Them Eat Pollution. Auszug aus Lawrence Summers internem Memorandum für die Weltbank, in: Economist 08.02.1992, 66. Vgl. auch *Suzanne Bergeron*: Fragments of Development. Nation, Gender, and the Space of Modernity (University of Michigan Press), Ann Arbor/Michigan 2004, 91.

3 *Luis Alfredo Arango*: Papel y Tusa, Guatemala 1967, zitiert in: *Mark Lewis Taylor*: Transnational Corporation and Institutionalized Violence. A Challenge to Christian Movements in the US, in: *David Batstone (Hg.)*: New Vision for the Americas. Religious Engagement and Social Transformation (Fortress Press), Minneapolis 1993, 101.

dustrien wurden als die neuen Tempel der Nation geweiht. Doch unsere Dämme und Großindustrien produzierten nicht nur Energie, sondern führten auch zu einer neuen ethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung durch 50 Millionen vertriebene Flüchtlinge im eigenen Land, vor allem Dalits und Adivasis. Die neuen „heiligen Stätten" entheiligten hunderttausende Hektar Wald und Ackerland, verunreinigten wertvolle Flüsse und Ströme und Teiche und töteten unzählige lebendige Organismen.

Die vom Profitdenken geleitete Verbindung von Technologie und Kapital führte zur Giftgastragödie von Bhopal, nach der die Opfer zwar wissenschaftlich beobachtet wurden, obschon es doch auch darum ging, sie zu heilen und zu entschädigen. Der Indische Rat für Medizinische Forschung sträubt sich noch immer dagegen, der Forderung der Opfer nach Zugang zu den Ergebnissen der wissenschaftlichen Studien, die vom Rat durchgeführt werden, nachzukommen. Es geht dabei nicht nur um Informationen über die Behandlung ihrer vom Gift zerstörten Körper, sondern auch darum, durch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu erfahren, unter welchen gesundheitlichen Bedingungen ihre Kinder aufwachsen. Nach fast fünfundzwanzig Jahren zeigen die Berichte des *State Pollution Control Boards* (Staatliche Behörde zur Kontrolle der Umweltverschmutzung) über die Qualität des Grundwassers, dass „sich im Wasser der Handpumpen der örtlichen Bevölkerung Chemikalien in hoher Konzentration befinden, die Gehirn-, Lungen-, Leber- und Nierenschäden sowie Krebs und Geburtsfehler hervorrufen können."[4] Die Grüne Revolution wird immer noch als jenes wundersame Ereignis gepriesen, das Indien im Blick auf die Lebensmittelproduktion autark gemacht hat. Doch die Nebenerscheinungen der Grünen Revolution – der zunehmende Salzgehalt des Bodens, die Verarmung der Kleinbauern und derer, die keinen Grundbesitz haben, die Vernichtung der biologischen Vielfalt, des einheimischen Saatguts und der örtlichen landwirtschaftlichen Praktiken – werden einfach als Kollateralschäden abgetan, die unvermeidlich sind, wenn das Land den Weg des Fortschritts durch Wissenschaft und Technologie gehen will.

Ebenfalls Gegenstand der vorherrschenden Diskussion über die wissenschaftliche Situation ist, dass Indien über Atomenergie verfügt und jüngst ein Nuklearabkommen mit den Vereinigten Staaten von Amerika vereinbarte. Im Zeitalter der Globalisierung zeigen genetisch manipulierte Organismen wie Bt. Baumwolle (mit dem Bacillus thuringiensis [Bt] veränderte Baumwollpflanze, die dadurch für viele Insekten giftig wird) auf neue Weise die anhaltende Präsenz des Imperialismus, der über unser Land herrscht, der die Erde vergiftet und die subalternen Gemeinschaften vernichtet. Im Jahr 2007 begingen 1095 Bauern in der Region Vidharbha in Maharashtra Selbstmord – ein

[4] *Satinath Sarangi*: It is bad science to keep information back, in: The Hindu (22.04.2008).

Selbstmord alle acht Stunden. Vidharbha ist auch die Region, in der Monsanto den Großteil seiner genetisch veränderten Bt. Baumwolle verkauft. Vandana Shiva nennt das „die Selbstmordwirtschaft der Globalisierung".[5]

Die Problematik des Einflusses von Wissenschaft und Technologie auf die Schöpfung

Nach dem vorherrschenden Verständnis von Wissenschaft und Technologie und ihrem Einfluss auf die Schöpfung gibt es nur eine universale Wahrheit im Blick auf die Natur, wobei die Wissenschaft die Aufgabe hat, diese Wahrheit zu entschlüsseln, indem sie die Natur mit strengen wissenschaftlichen Experimenten untersucht und in technologischen Projekten versucht, die unbeherrschbare und ungezähmte Natur zu zähmen und zum Wohle der Menschheit zu beherrschen. Durch dieses Verständnis wird die Natur ihres eigentlichen Wertes beraubt; ihr „Wert" wird nun durch soziale und wissenschaftliche Steuerung erkannt und bereichert, wobei die Natur der Logik des Marktes und des Kapitals unterworfen wird. In dieser Sicht wird die moderne Wissenschaft als erkenntnistheoretisch rein, wertfrei und neutral verstanden. Wissenschaft ist objektiv, weil sie nicht in ihre Kulturen und sozialen Beziehungen eingebunden ist. Die Verfechter dieses Arguments gestehen ein, dass wissenschaftliche Eingriffe Risiken in sich bergen und negative Konsequenzen haben können. Doch sie sind überzeugt davon, dass solche „technischen Probleme" auch „technisch in den Griff zu bekommen" sind und technisch „geregelt" werden können, ohne dass damit die Weltanschauungen, Moralvorstellungen und sozialen Beziehungen von moderner Wissenschaft und Technologie in Frage gestellt werden. Somit ist die Beschäftigung mit Wissenschaft und Technologie eine Frage der individuellen Entscheidung, ohne dass irgendwelche politischen oder ethischen Dimensionen damit verbunden sind.

Demgegenüber steht die Argumentation von Umweltschützern, die von einem tief gehenden ökologischen Bewusstsein getragen und vom sog. *Northern Wilderness Movement* beeinflusst sind. Sie betonen den ureigensten Wert der Natur und entfalten eine idyllische Vision von einer stets harmonischen und unverletzten Natur. Da sie das Problem in der Anthropozentrik erkennen, stehen sie nicht nur den Eingriffen der modernen Wissenschaft und Technologie skeptisch gegenüber, sondern ganz generell dem Eingreifen menschlicher Gemeinschaften in die Natur und die unberührte Wüste. In dieser Sicht wird die Wissenschaft ebenfalls als eine monolithische Größe verstanden, mit einer einheitlichen Ideologie, Methodik und Epistemologie. In ihrem übersteigerten

[5] *Shiv Visvanathan*: Knowledge, Justice and Democracy, in: *Melissa Leach u.a. (Hgg.):* Science and Citizens. Globalization and the Challenge of Engagement, New Delhi 2007, 87.

Enthusiasmus, mit dem sie die Natur bewerten und gleichsam romantisieren, verlieren die Umweltschützer die Komplexität der Natur aus den Augen. Einsatz für die Umwelt bedeutet für sie, die ursprüngliche Schönheit des Planeten zurückzugewinnen, was auch unabhängig vom Kampf um Identität und gerechte Verteilung der Güter erreicht werden kann. Eine solche anti-wissenschaftliche und anti-technologische Betrachtungsweise entbindet sie der Debatten über Wissenschaft und Technologie und fördert wissend oder unwissend die Gewalt, die aus dem vorherrschenden Verständnis von Wissenschaft und Technologie und ihrer Ausübung resultiert.

Die postkolonialen Wissenschaftsstudien hingegen liefern uns ein völlig anderes Verständnis von Natur und Wissenschaft. Unter dem Einfluss des Poststrukturalismus vertreten sie die Auffassung, dass die Wissenschaft nicht dazu genutzt worden ist, die Wirklichkeit zu erklären, sondern sie zu gestalten, zu beherrschen und zu normieren. Das wissenschaftliche und technologische Wachstum Europas war unlöslich mit dem Kolonialismus verbunden, der auch zum Niedergang lokaler Wissenstraditionen geführt hat. Entwicklung ist konzipiert worden als das Universalheilmittel für die zahllosen Mängel der Dritten Welt. Dabei wurden europäische Wissenschaft und Technologie aufgedrängt und von multinationalen Konzernen zur Rettung der Dritten Welt vermarktet. Die postkolonialen Wissenschaftsstudien haben sich zum Ziel gesetzt, die Geschichte von Wissenschaft und Technologie neu zu interpretieren, aus der Sicht der „Underdogs" – der nicht-europäischen Kulturen und der marginalisierten Gemeinschaften in der ganzen Welt, deren Wissenstraditionen und wissenschaftlichen Methoden ausgeschlossen waren von den kanonisierten Formen der monolithischen Wissenschaft und Technologie. Solche Alternativen werden zweifellos dazu beitragen, Wissenschaften und Technologien zu entwickeln, die das Wachstum von Erkenntnissen fördern und so die „Anderen" in ihrem Kampf zu stärken, sich und ihre Erde zu entkolonialisieren.

Die Gewalt von Wissenschaft und Technologie: eine postkoloniale Sicht

Postkoloniale Betrachtungsweisen der Gewalt von Wissenschaft und Technologie gehen von der Erkenntnis aus, dass Wissen und Macht eng miteinander verknüpft sind. Besitz und Zugang zur Natur konzentrieren sich in der Hand derer, die das technische Wissen und das nötige Kapital besitzen. Sie treffen die Entscheidungen über die wissenschaftlichen Methoden, die unseren Umgang mit der Natur und der Wissenschaft gestalten, kontrollieren und bestimmen. Die Bewohner der südlichen Hemisphäre und die marginalisierten Gemeinschaften in der ersten Welt sind im Allgemeinen weder im Besitz der Natur noch haben sie die Mittel, um ihre Energien und Kräfte zu nutzen. Das bedeutet, dass Wissenschaft und Technologie vornehmlich ein Ort politischen

Kampfes sind, in dem die Mächtigen bestimmen, wer davon profitiert und wer die Kosten dafür trägt.

Wie wir gesehen haben, ist die Gewinnung von Erkenntnis eine soziale und politische Aktivität, die eingebettet ist in die jeweiligen Kulturen und Weltanschauungen. Erkenntnis, die im Geiste der Kolonialisierung erworben wird, reduziert die Wirklichkeit auf eine Sache oder eine Ware, statt sie auf einen lebendigen Organismus zu beziehen, und legitimiert die (gewaltsame) Beherrschung und den Missbrauch der Natur. Die koloniale Sichtweise hat Gottes Schöpfung verdinglicht und zur Ware gemacht; heute wird diese Sichtweise weitergeführt in Gestalt von Entwicklung, Globalisierung, Wissenschaft und Technologie. Während der Neokolonialismus eine gewaltsame Herrschaft technologischer Interventionen und eine soziale Steuerung der Natur und der Gesellschaft entfesselt, indem er Lebensformen manipuliert und entheiligt, um den Abgott des Marktes zu besänftigen, benutzt er die Sprache der reinen Umweltideologie, um seinen Einsatz für den Schutz und die Erhaltung der Natur unter Beweis zu stellen. Ein populärer Werbespot der Tee-Handelsgesellschaft TATA in Indien wirbt für sein Produkt mit dem Slogan: „Mischung aus der Natur, Verpackung von TATA!"

Aus einer *postkolonialen* Sicht ist die von Wissenschaft und Technologie entfesselte Gewalt primär eine erkenntnistheoretische Gewalt. Indem sie die Wissenssysteme und wissenschaftliche Praxis der Kolonien und der subalternen Gemeinschaften als Aberglaube und „Ethnowissen" abtun und sie aus den kognitiven Prozessen der Forschung und des politischen Geschäfts ausschließen, geben die vorherrschenden Wissenschaftsprojekte vor, mit gleichsam messianischer Macht und Kontrolle den Problemen der Welt zu begegnen. Indem man die organischen Wissenssysteme der Gemeinschaften ihrer Legitimität beraubte, wurden kulturell verwurzelte Technologien und Wissenssysteme ausgelöscht. Zusammen mit den bodenständigen technologischen Verfahrensweisen wurde auch eine große Vielfalt von traditionellem ‚Saatgut" dem Ritus der so genannten espistemologischen Gewalt geopfert. Traditionelle Bewahrer bodenständiger Wissenssysteme werden aus ihrem heiligen Land vertrieben, und Fachtechnokraten und Wissenschaftler werden zu neuen Priestern von Wachstum und Fortschritt geweiht. Die Darstellung der Gewalt von Wissenschaft und Technologie als einer epistemologischen Gewalt leitet bei der vorherrschenden Diskussion über den Einfluss von Wissenschaft und Technologie einen Wandel der Sichtweise ein. Was hier geschieht, ist nicht nur eine Steuerung des Lebens, sondern vielmehr eine Steuerung der sozialen Beziehungen. In diesem Prozess werden Natur und Gesellschaft reproduziert.

Gestützt auf das Erbe des Kolonialismus, bedient sich auch der Neokolonialismus der Rede von Gott, um seinen Messianismus und seinen missionarischen Eifer zu legitimieren, die „unterentwickelten" Völker und untergeord-

neten Gemeinschaften mit Hilfe der Wissenschaft und der Technologie zu „entwickeln". Sheila Jasanofs Studie darüber, wie „Goldener Reis", ein genetisch manipulierter Organismus, afrikanischen Ländern aufgezwungen wurde, um ihr Problem des Vitamin A-Mangels und der Ernährungskrise zu lösen, ist in diesem Zusammenhang höchst bedenkenswert. Jasanof stellt diesen Fall nicht nur als eine „Manipulation von Leben" dar, sondern zeigt „eine besondere Ausprägung des Vitamin A-Mangels als eines globalen Problems, das durch das Mitwirken die Wissenschaft fördernder Institutionen wie der Rockefeller Stiftung technischen Lösungen zugänglich ist".[6] Der Konzern Monsanto hat kategorisch erklärt, dass die Investitionen der Rockefeller Stiftung in die Erforschung und Produktion von „Goldenem Reis" ein Ausdruck ihres Einsatzes für eine „nachhaltige Lösung des Problems des weltweiten Vitamin-A-Mangels ist". Jasanof nennt dieses Verständnis des Problems ein Bemühen, „die zentrale Bedeutung der Wissenschaft als Heilsinstrument" zu bekräftigen.

Sheila Jasanof zeigt verschiedene Probleme auf, die mit der weltweiten wissenschaftlichen Betrachtungsweise des Vitamin-A-Mangels verbunden sind. Um dieses Problem als eine weltweite Epidemie darstellen zu können, werden die Menschen zu einer gesichtslosen Masse gemacht, indem man sie aus ihrem je eigenen Kontext und ihren je eigenen Verhaltensweisen herausreißt und damit ihre zeitgebundenen organischen Wissenssysteme und Überlebenstechniken negiert. Darüber hinaus ist die Darstellung des Problems als einer weltweiten Epidemie im Interesse der Profit orientierten Konzerne, weil sie die universale Anwendbarkeit der Lösung legitimiert. Der besondere sozio-ökonomische Kontext der jeweiligen Gemeinschaften spielt bei dieser Sicht der Dinge keine Rolle. Schließlich wird durch die Betonung des medizinischen Aspekts des Problems eine neuartige Machtkonstellation eingeführt und legitimiert: eine neue Kategorie von Opfern und Patienten, die der Fürsorge und dem Mitleid von Experten ausgeliefert sind.

Die Gewalt von Wissenschaft und Technologie ist in postkolonialer Sicht kein Problem der Wissenschaft und der Technologie per se; sie ist vielmehr die Folge der vorherrschenden Machtverhältnisse und sozialen Beziehungen, in die Wissenschaft und Technik eingebunden sind. Sie ist die Folge der mechanistischen Weltsicht auf Wissenschaft und Technologie, die Gottes Schöpfung befleckt, nur um immer mehr anzuhäufen. Sie ist die Frucht des blasphemischen Glaubens an die realisierte Eschatologie und den „*moneytheism*" der Globalisierung. In seiner kritischen Beurteilung des europäischen Kolonialismus auf dem amerikanischen Kontinent geht Enrique Dussel der Rede von Gott bei der Eroberung durch die Spanier nach und nennt sie „geistliche Erobe-

[6] *Sheila Jasanof*: Let them Eat Cake. GM Foods and the Democratic Imagination, in: *Leach u.a. (Hgg.):* Science and Citizens, a.a.O., 186.

rung". Die europäische Invasion – wie alle anderen Ausdrucksformen des Kolonialismus – erforderte eine göttliche Legitimation. Das Reden von Gott, so wie es der Kolonialismus pflegte, beinhaltet drei Grundsätze: die Betonung des göttlichen Auftrags, in das Land des „Anderen" einzufallen und ihn zu besiegen; die teleologische Vision eines idealen Zustands der Reife, des Fortschritts und des Wachstums, den man den Kolonialisierten mit missionarischem Eifer aufdrängen will; und schließlich ein starkes Bewusstsein einer verpflichtenden (deontologischen) Berufung zu Missionaren dieser neuen Religion. Der folgende Auszug aus einem französischen Dokument aus dem Jahre 1897, in dem der Kolonialismus kategorisch unterstützt wird, erläutert diese deontologische Begründung des Kolonialismus.

„Kolonialisierung ist hier keine Frage des Interesses, sondern eine Frage der Pflicht. Es ist notwendig zu kolonialisieren, weil es sowohl für Staaten als auch für Einzelne eine moralische Verpflichtung gibt, Stärken und Vorteile, die sie von der Vorsehung erhalten haben, zum allgemeinen Wohl der Menschheit einzusetzen. Es ist überdies notwendig zu kolonialisieren, weil Kolonialisierung eine der Pflichten ist, die den großen Nationen obliegen, eine Pflicht, der sie sich nicht entziehen können, ohne ihre Mission zu verfehlen und ihre moralische Pflicht zu versäumen."[7]

So gleicht die Art und Weise, in der im Rahmen der Kolonialisation von Gott geredet wird, einer Lehre, die eine masochistische Soteriologie mit einer eschatologischen Vision von Fortschritt und Entwicklung verbindet, die von einer auserwählten Rasse vermittelt wird. Auf die „realisierte Eschatologie" der „entwickelten" Nationen wird in dieser Lehre Bezug genommen, um die „Unterentwickelten" dazu zu bewegen, sich zu dieser Religion zu bekehren. Auch moderne Wissenschaft und Technologie bedienen sich dieser Argumentation im Blick auf Kolonialisierung und Eroberung. Die geistliche Eroberung tarnt sich als messianischer Anspruch missionarischen Wirkens und als Eifer für die Zivilisierung und Emanzipation des Anderen. Was durch diesen subtilen Proselytismus verloren geht, ist das moralische Wirken der Gemeinschaften.

„Friede auf Erden ist Frieden mit der Erde" – eine Suche nach Alternativen

Die postkoloniale Sicht ist eine Gegenposition oder eine oppositionelle Redeweise, die sich der Politik der Entkolonialisierung verpflichtet weiß. Sie betont „die Notwendigkeit aktiver Eingriffe in immer noch vorherrschende, machtvolle Positionen, ihre Institutionen und Praktiken, um so den Formen des Kolonialismus und des Neokolonialismus ein Ende zu bereiten, die immer

[7] Zitiert von *Gilbert Rist*: The History of Development. From Western Origins to Global Faith, London und New York 1997, 55.

noch das Leben der meisten Menschen prägen".[8] So hängen Friede auf Erden und Frieden mit der Erde von unserem Einsatz für alternative Engagements ab. Die Vergangenheit zu preisen, die Natur zu romantisieren, oder gar Wissenschaft und Technologie zu verfluchen, wird uns nicht helfen, Friede auf Erden und Frieden mit der Erde möglich zu machen. Wenn wir uns aber an den politischen Auseinandersetzungen, die von den neuen sozialen Bewegungen unserer Zeit eingeleitet worden sind, beteiligen, begegnen wir Standpunkten oder oppositionellen Sichtweisen, die uns helfen, uns den vorherrschenden Argumentationen zu stellen, die uns und unseren Planeten noch immer verwundbar und kraftlos machen. Die biblische Vision fordert uns heraus, unsere Gegenargumente auf den Standpunkt der „missbrauchten Erde" und der „Ausgeschlossenen" zu gründen, um so grundlegende Fragen über Natur, Wissenschaft und soziale Beziehungen stellen zu können. Auch wenn die neuen sozialen Bewegungen die vorherrschenden Erkenntnisweisen aufdecken, die nach wie vor das Problem darstellen und die Heilmittel verschreiben, ohne die Bedeutung der kulturellen Gepflogenheiten der Gemeinschaften zu respektieren, so erfassen sie doch selten den Wert oder die essentielle Bedeutung ihrer eigenen wissenschaftlichen und technologischen Handlungsweisen. Sie fordern uns vielmehr auf, sie in ihrer schöpferischen Aufgabe der Entkolonialisierung und der Demokratisierung des Denkens und der Institutionen unserer Zeit zu unterstützen, damit das Leben in unseren Gemeinschaften in seiner ganzen Fülle gefeiert werden kann.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang der Begriff der „kognitiven Gerechtigkeit", den Shiv Visvanathan eingeführt hat. Es ist falsch, neue soziale Bewegungen als anti-wissenschaftlich und anti-technologisch darzustellen. Sie streben vielmehr eine Art Regenbogenkoalition an, die verschiedene Arten von Wissenssystemen und ihre Anwendung umfasst, denen es darum geht, die ökologischen und sozialen Beziehungen zu entkolonialisieren und zu demokratisieren. Kognitive Gerechtigkeit erhebt somit den Anspruch auf eine legitime kognitive Beteiligung der Gemeinschaften an wissenschaftlichem Vorgehen und Entscheidungsprozessen, die das Leben des Planeten und seiner Bewohner beeinflussen. Im Laufe der Jahre haben die sozialen Bewegungen aus ihren Erfahrungen gelernt, dass Politik mehr ist als ein Protest gegen einen Megadamm, ein Entwicklungsprojekt, oder einen genetisch veränderten Organismus, sondern dass es vielmehr um die kognitive Fähigkeit geht, Alternativen zum vorherrschenden Diskurs von Wissenschaft und Technologie zu bieten.

Die Entkolonialisierung unseres Lebens und unserer Erde durch die kognitive Beteiligung der subalternen sozialen Bewegungen ist wesentlich für die

[8] *Sandra Harding*: Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies (Indiana University Press), Bloomington 1998, 16.

Schaffung einer gewaltfreien Wissenschaft und Technologie. Epistemologischer Gewalt kann nur dadurch begegnet werden, dass man durch kognitive Beteiligung epistemische Herausforderungen stellt. Kognitive Gerechtigkeit verwandelt den Kampf subalterner Bewegungen zu Geburtshelfern alternativer Epistemologien und Wissenschaften. In den letzten Jahrzehnten war die Entstehung einer „neuen Internationalen" von sozialen Bewegungen unter der Flagge des Weltsozialforums zu beobachten. In ihrem Widerstand gegen neue Manifestationen des Herrschaftsstrebens und in ihrer Entschlossenheit, für den Anbruch einer anderen Welt einzutreten, gestalten verschiedene Gruppen durch kognitive Beteiligung den Diskurs neu. Daraufhin sind das tagtägliche Ringen und das soziale Engagement der zivilen Gesellschaft zu neuen Schauplätzen alternativer Epistemologien und alternativer Wissenschaft und Technologie geworden, die das Leben achten und nähren. „Friede auf Erden als Frieden mit der Erde" – das ist eine Herausforderung, uns auf den kognitiven Prozess des Kampfes gegen gewaltsame Epistemologien und gewaltsame Wissenschaft und Technologie einzulassen und danach zu streben, durch unsere Beteiligung am Kampf der subalternen Gemeinschaften alternative multikulturelle Epistemologien, Wissenschaften und Technologien zu schaffen.

Alternative Gemeinschaften – ein öffentliches Zeugnis des Widerstandes und des Lobpreises

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat den Gesang der Engel am Heiligabend „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden" zum Motto der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation gewählt. Bei unserer Suche nach alternativen Engagements im Kontext der anhaltenden Vermarktung und des anhaltenden Missbrauchs der Schöpfung Gottes kann der Gesang der Engel uns neue Perspektiven eröffnen. Die Geburt Jesu wird als die frohe Botschaft der Freude für alle dargestellt, weil sie Friede auf Erden schafft. Ganz besondere Beachtung verdient hier die Tatsache, dass die Erzählung von der Geburt Christi als eine Feier dieser kosmischen Freude über den Frieden mit der Erde dargestellt wird. Das neugeborene Kind, das diesen Frieden bringt, ist umgeben von Tieren und von Hirten. Doch es ist nicht, wie wir meinen, eine friedvolle oder eine stille und heilige Nacht. Matthäus berichtet uns, dass Herodes und die Stadt Jerusalem erschrocken waren, als sie die Nachricht von der Geburt Jesu hörten.

Auf unserer Suche nach alternativen Engagements, erfüllt vom weihnachtlichen Engelgesang, müssen wir uns das Paradox des Friedens bewusst machen, das Jesus darstellt. Der Friede Jesu wurde den Hirten verkündet, einer subalternen Gemeinschaft, die am Rande des kaiserlichen Herrschaftsbereiches lebte. Doch die frohe Botschaft von der Geburt des Friedefürsten verunsicherte die

Mächtigen im Zentrum des Reiches. Überdies war das Zeichen, das den Hirten gegeben wurde, damit sie den Friedefürsten erkennen, „ein Kind, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend". Zeichen der Zeit sind Fenster zu neuen Erfahrungen der Erscheinungen Gottes (Theophanien). Aus ökologisch-theologischer Sicht könnte man „das Kind in der Krippe" als Gottes Identifizierung mit nicht-menschlichen Wesen interpretieren. Doch die Heilige Schrift sagt uns deutlich, dass die Krippe ein Symbol der Negation ist: die Negation des Grundrechtes einer Frau, ihr Kind zu gebären. Sie zeigt außerdem die Absurdität, die darin liegt, dass ein verletzbares und ohnmächtiges Kind der Urheber des Friedens und der Erlösung der ganzen bewohnten Erde ist. „Friede auf Erden ist Frieden mit der Erde" – das ist keine a-politische und wertfreie Aussage. Dieses Wort offenbart vielmehr die Grundeinstellung und sittliche Haltung Jesu: eine unerschütterliche Entschlossenheit, sich solidarisch zu erweisen mit den Niedrigen und der Erde Frieden und Erlösung zu bringen, indem die Niedrigen zu alternativen Engagements befähigt werden und so die gewaltsame Epistemologie des herrschenden Reiches in Frage gestellt ist.

Wie übersetzen wir diese biblische Vision, „Friede auf Erden ist Frieden mit der Erde"? Der meditative Anfang der einleitenden Erklärung liefert uns eine tief greifende theologische Grundlage für unseren Einsatz im Kampf gegen die Gewalt. Das Motto der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation 2011 ist der Engelsgesang aus dem Lukasevangelium, der am Heiligen Abend gesungen wird. „Das Kind in der Krippe liegend" ist die frohe Botschaft, die der Hymnus verkündigt. „Gott ist in Gestalt eines hilflosen Kindes in unsere Welt gekommen, von Eltern, die am Rande des Römischen Kaiserreiches lebten." So ist Inkarnation das Eintreten Gottes in den „Teufelskreis von Gewalt und Habgier, Abhängigkeit und Elend". Der Engelsgesang verkündigt die Handlungsweise des „Friedefürsten": Die *oikoumene* des Römischen Kaiserreiches gegenüber der *oikoumene* des Kindes in der Krippe. Friede setzt das Ende kaiserlicher Gewalt voraus. Die *oikoumene* der kaiserlichen Macht währt nicht ewig. Die *oikoumene* des abhängigen und ohnmächtigen Kindes – das Lamm, das geschlachtet wurde – ist die Hoffnung, von der unsere Bemühungen getragen sind, ihre Berge und ihre Flüsse zu heilen...[9]

Theologische Überlegungen sind irrelevant, wenn sie nicht in unseren Lebensgeschichten verwurzelt sind. Unsere neuen alternativen theologischen Vorstellungen sollten sich darum in alternative Gemeinschaften des Widerstandes und des Feierns verwandeln. Das TINA Syndrom – der Grundsatz „Da gibt es keine Alternative" (**T**here **i**s **N**o **A**lternative) – kann nur überwunden werden, indem man sich zu alternativen Gemeinschaften entwickelt, die eine erlöste Erde ahnen lassen. Das ist nicht etwas, was wir als christliche Mission

[9] http://www.outlookindia.com/article.aspx?267040.

erfinden oder vorbereiten können. Die Klagen, die von nah und fern kommen, bezeugen den Einbruch alternativer Gemeinschaften, die dem Ansturm des Todes widerstehen. Sie sind dazu ersehen, nicht nur dem Tode zu widerstehen, sondern auch alternative Weltanschauungen, Technologien, Industrien, Märkte, Wirtschaftssysteme und soziale und ökologische Beziehungen zu schaffen, die das Leben in Fülle achten, nähren, schützen und feiern. Das öffentliche christliche Zeugnis besteht nicht darin, diese alternativen Initiativen in kirchliche Projekte zu verwandeln, sondern in sie einzutauchen durch unsere aktive und organische Präsenz und Teilhabe. Uns selbst verlieren, um uns zu finden.

Wie Arundhati Roy zu Recht fragt: „Kann man erwarten, dass eine Alternative zu dem, was wie der Tod für den Planeten aussieht, aus eben jener Vorstellung erwächst, die zuallererst diese Krise verursacht hat?" Das ist unwahrscheinlich. Die Alternative, wenn es denn eine gibt, wird von den Orten und den Menschen kommen, die der hegemonistischen Antriebskraft des Kapitalismus und des Imperialismus widerstanden haben, statt von ihr in Beschlag genommen zu werden. Roy hört hier nicht auf: „Wenn es überhaupt irgendeine Hoffnung für die Welt gibt, findet man sie nicht auf den Klimawandelkonferenzen oder in Städten mit Hochhäusern. Sie lebt ganz unten auf dem Boden bei den Menschen, die jeden Tag in den Kampf ziehen, um ihre Wälder, ihre Berge und ihre Flüsse zu beschützen, weil sie wissen, dass die Wälder, die Berge und die Flüsse sie beschützen."

Während weltweite Konzerne um die Unterzeichnung eines neuen Memorandums über eine einvernehmliche Regelung im Blick auf unsere gemeinsamen Güter streiten – ein Memorandum, das die Entweihung heiligen Bodens, heiliger Wälder und Gewässer der Ureinwohner unseres Landes vorsieht –, bereiten die Opfer und ihre Gefährten sich mit ihren Schleudern darauf vor, dem Reich des Todes entgegenzutreten. Das ist ein Kairos für die Kirche, der Augenblick, ihre ungerechten und sündigen Status-quo-Lehren und Verhaltensweisen aufzugeben und an die Kraft und Fähigkeit der Steinschleudern der Kolonisierten zu glauben, um die Kräfte des Todes und der Zerstörung zu besiegen.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

„Just Policing" – Die Frage nach (De-)Legitimierung des Krieges muss nicht kirchentrennend bleiben

Lernerfahrungen aus dem mennonitisch-katholischen Dialog[1]

Gerald W. Schlabach[2]

„Just Policing" (gerechtes polizeiliches Handeln) – das ist ein Vorschlag für einen ökumenischen Dialog auf verschiedenen Ebenen, nicht eine feste Position oder ein Modell. Es geht vielmehr um die Frage, wie sich die christlichen Positionen von gerechtem Krieg und reinem Pazifismus so annähern könnten, dass sich ein neuer Horizont eröffnet, der es uns *dann* ermöglicht, klarer zu erkennen, wie die Frage der Legitimität von Kriegen aufhören könnte, kirchentrennend zu wirken. Der Hauptanlass für den Entwurf eines solchen Vorschlags war der internationale Dialog zwischen Vertretern der Mennonitischen Weltkonferenz und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Wenn die Anliegen und Beiträge einerseits der mennonitischen und andererseits der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaften jeweils schon auf größte

1 Dieser Artikel ist die Kurzfassung eines Artikels, der zuerst unter demselben Titel im Journal of Ecumenical Studies 41 (2004), 409–430, erschienen ist und hier mit Genehmigung übernommen wird. Ein erster Entwurf liegt vor, in: *Ivan J. Kauffmann* (Hg.): Just Policing. Mennonite-Catholic Theological Colloquium 2002 (Bridgefolk Series Nr. 2), Kitchener, Ontario 2004, 19–75. Ich habe dieses Material erweitert in den drei Kapiteln mit *Drew Christiansen S.J.*, u.a. in: *Gerald W. Schlabach* (Hg.): Just Policing, not War. An Alternative Response to World Violence, Collegeville 2007. Weitere Klärungen und Auseinandersetzungen mit Kritikern erscheinen in: *Ders.*: Just Policing and the Christian Call to Nonviolence, in: *Duane K. Friesen/Gerald W. Schlabach* (Hgg.): At Peace and Unafraid. Public Order, Security and the Wisdom of the Cross, Scottdale/PA 2005, 405–422; *Ders.*: Just the Police Function, Then, in: Conrad Grebel Review 26 (2008), 50–60; *Ders.*: Just Policing, Responsibility to Protect, and Anabaptist Two-Kingdom Theology, in: Conrad Grebel Review 28 (2010).

2 Gerald W. Schlabach ist Professor für Theologie und Direktor des Studienprogramms für Gerechtigkeit und Frieden an der Universität St. Thomas (St. Paul MN), U.S.A.

Aufmerksamkeit stoßen, so hat ihr Dialog sich darüber hinaus auch für andere kirchliche Traditionen als instruktiv und möglicherweise paradigmatisch erwiesen.[3]

Dieser Vorschlag beruht auf der Hoffnung, dass die praktische Konvergenz zwischen der Position des gerechten Krieges und pazifistischen Positionen, zu der es in den letzten Jahrzehnten gekommen ist, anhalten wird, wenn wir weiterhin einen begrifflichen Rahmen schaffen, den die langjährigen Diskussionen zwischen Pazifisten und Verfechtern des gerechten Krieges erstaunlicherweise unausgefüllt gelassen haben. Schon dies ist diskutabel: Würden die besten Intentionen der Theoretiker des gerechten Krieges in die Praxis umgesetzt, dann würden sie nur ein gerechtes polizeiliches Handeln legitimieren, auf keinen Fall jedoch Krieg. Und wenn christliche Pazifisten in irgendeiner Weise Operationen, die begrenzte, aber potentiell tödliche Gewalt mit sich bringen, unterstützen, sich daran beteiligen oder sich zumindest nicht völlig dagegen aussprechen, dann gilt das für ein gerechtes polizeiliches Vorgehen. *Just Policing* – und *nur* ein gerechtes polizeiliches Handeln.

Krieg: Können wir Ja und Nein dazu sagen?

Praktisch versucht jede christliche Tradition, Ja und Nein dazu zu sagen. Die römisch-katholische Kirche, lange Hüterin der christlichen Tradition des gerechten Krieges, hat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zumindest dem Pazifismus aus Berufung auf einer neuen Ebene Anerkennung gezollt. In den frühen 1980er Jahren haben katholische Bischöfe aus den Vereinigten Staaten von Amerika in der Schrift „Die Herausforderung des Friedens" die Traditionen des gerechten Krieges und des Pazifismus oder der aktiven Gewaltlosigkeit als legitime christliche Antworten auf die Frage des Krieges nebeneinander gestellt.[4]

[3] Vgl. Gemeinsam berufen Friedensstifter zu sein. Bericht über den internationalen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Mennoitischen Weltkonferenz 1998–2003, in: *Fernando Enns* (Hg.): Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Frankfurt a. M./Paderborn 2008, 29–132. Die Dekade zur Überwindung von Gewalt. Ein mennonitischer und katholischer Dialog, in: Ökumenische Rundschau 2/2008, 222–232. Vgl. *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland*: Called Together to be Peacemakers. Bericht des Internationalen Dialogs zwischen der Katholischen Kirche und der Mennonitischen Weltkonferenz 1998–2003, Information Service 2003-II/III, Nr. 113 (2004), 111–148; *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen und Mennonitische Weltkonferenz*: A Mennonite and Catholic Contribution to the World Council of Churches' Decade to Overcome Violence. Bericht der Mennonitisch-Katholischen Konferenz, Rom, 23.–25. Oktober 2007.

[4] *United States Catholic Conference*: The Challenge of Peace. God's Promise and Our Response, Washington D.C. 1983, § 76. Vgl. auch *The United Methodist Council of Bishops*: In Defense of Creation. The Nuclear Crisis and a Just Peace. Foundation Document, Nashville 1986, 33, 88.

Historische Friedenskirchen (Mennoniten, *Church of the Brethren*, Quäker) sind zu der Überzeugung gekommen, dass auch sie „Ja und Nein" sagen müssen, indem sie anerkennen, dass es für irgendjemanden irgendwo notwendig sein könnte, gegebenenfalls potentiell tödliche Gewalt anzuwenden, um in einer gefallenen Welt die Ordung aufrechtzuerhalten. In den prägenden Jahren des 16. Jahrhunderts hat die „Radikale Reformation" im Schleitheimer Bekenntnis von 1527 dieser Anerkennung für die Mennoniten in einer klassischen Weise Ausdruck verliehen, indem es von „dem Schwert" als einer „Ordnung Gottes außerhalb der Vollkommenheit Christi" sprach: Demnach sind „weltliche Herrscher" dazu ersehen, das Schwert „zu führen", das „die Gottlosen straft und tötet", aber „die Guten behütet und bewahrt".[5] Ausgerechnet unter den Mennoniten, die zu den größten Gegnern des „Krieges gegen den Terrorismus" gehörten, der im September und Oktober 2001 bedrohlich am Horizont auftauchte, gab es (in den U.S.A.) viele, die dennoch über die möglichen Konsequenzen des Bekenntnisses von Schleitheim nachdachten – waren sie doch auf der Suche nach alternativen, internationalen, rechtlich vertretbaren Antworten auf den Terrorismus. Antworten, die naturgemäß ein gewisses Maß an militärischer Gewalt oder Polizeigewalt beinhalten würden, um die Verbrecher zu stellen.

Die Initiative für einen *gerechten Frieden* [sic!] aus den 1990er Jahren[6] fand unter den Verfechtern des gerechten Krieges und der christlichen Pazifismusbewegung einen breiten Konsens, weil sie die alten Diskussionen über Theorien und Kriterien ausklammerte und stattdessen *praktische Verhaltensweisen* zu formulieren suchte, die für alle Christen verpflichtend wären. Für diejenigen, welche die Lehre vom gerechten Krieg vertreten, handelt es sich dabei um Verhaltensweisen, die alle Christen ernsthaft praktizieren müssen, bevor sie in einen Krieg eintreten, wenn denn militärisches Handeln als „ultima ratio" sinnvoll sein soll. Für Pazifisten handelt es sich um Verhaltensweisen, die ein positives Engagement erfordern, es sei denn, die Haltung der *Gewaltlosigkeit* lässt nur Passivität zu, bestenfalls Protest.

Dem einführenden Passus des Dokuments *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War* folgend, einigten sich die Teilnehmer darauf, zu den „zehn Verhaltensweisen" auch humanitär motivierte militärische Interventionen gegen übermäßige Menschenrechtsverletzungen zu zählen; doch nicht alle

5 *Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes*, sieben Artikel betreffend (Schleitheimer Bekenntnis); in: *Bekenntnisse der Kirche*, hg. von Hans Streubing u. a., Wuppertal 1985, 261–268, Art. 6.

6 Vgl. *Glen Stassen* (Hg.): Just Peacemaking. Ten Practices for Abolishing War, Cleveland 1998. Eine jüngere Veröffentlichung findet sich in Stassens Weiterführungen und Antworten auf Kritiker, in: *Ders.*: The Unity, Realism, and Obligatoriness of Just Peacemaking Theory, in: Journal of the Society of Christian Ethics (2003), 171–194.

waren sich sicher, dem zustimmen zu können.[7] Eine solche Praxis eindeutig zu bejahen hätte wohl für Pazifisten Zustimmung zu einer strengen, begrenzten und somit modifizierten, aber dennoch gerechtfertigten Betrachtungsweise des gerechten Krieges impliziert.

Die Initiative für die Schaffung eines *gerechten Friedens* ist zu einem ständigen Tagesordnungspunkt geworden: Ist polizeiliches Handeln klar genug von Krieg zu unterscheiden, so dass so etwas wie polizeiliches Handeln (humanitäre militärische Intervention) möglicherweise ein Weg zur Abschaffung des Krieges sein könnte?

Die Unterschiede zwischen Krieg und polizeilichem Handeln sind beträchtlich. Zweifellos vermischen sich beide gelegentlich in einer Art und Weise, die noch genau untersucht werden muss. Die schwierigsten und wichtigsten Fälle sind jene, in denen die internationale Gemeinschaft entscheidet, dass ein Staat selbst kriminell handelt, indem er die Bevölkerung, die unter seinem Schutz steht, wie einen Feind behandelt, der ausgewiesen oder ausgemerzt werden muss. Ruanda, Bosnien, Kosovo, Sudan sind Beispiele aus jüngster Zeit, in denen die internationale Politik nicht unumstritten für militärische Operationen plädiert und damit die beiden Typen vermischt hat. Es bedeutet jedoch schon einen ökumenischen und moralischen Sieg, wenn schwierige, uneindeutige Fälle als geeignete Themen für weitere soziologische Analysen, politische Debatten und ethische Erkenntnisse benannt werden. Denn ein solches Urteil erklärt implizit alle anderen militärischen Aktionen für rechtswidrig und stärkt zugleich die internationale Rechtsordnung.

Wenn dies die Idealtypen sind, worin liegen dann die Differenzen? Gerechtes polizeiliches Handeln bedeutet darum bemüht zu sein, das Wohl der betreffenden Gesellschaft zu gewährleisten. Weil polizeiliches Handeln in die Gemeinschaft eingebettet, ihr verpflichtet und ihr gegenüber verantwortlich ist, ist es von dem Bestreben geleitet, den Rückgriff auf Gewalt so gering wie möglich zu halten. Krieg hingegen greift über eine Gesellschaft hinaus und bedroht andere Gemeinschaften und hat eine starke Tendenz, die Rechtsordnung zu brechen. Würden Pazifisten und Verfechter des gerechten Krieges[8] die Unterschiede zwischen Krieg und polizeilichem Handeln stärker beachten, hätte das Konsequenzen: 1. Was einst als „gerechter Krieg" (*just war*) bezeichnet wurde, würde im Endeffekt nur deshalb „gerecht" heißen, weil es nur das

7 Siehe *Stassen*, Just Peacemaking, a.a.O., 26.

8 *Tobias Winright* stellt eine bemerkenswerte Ausnahme dar. Vgl. *Tobias Winright*: The Perpetrator as Person. Theological Reflections on the Just War Tradition and the Use of Force by Police, in: Criminal Justice Ethics 14 (1995), 37–56; *Ders.*: Two Rival Versions of Just War Theory and the Presumption Against Harm in Policing, in: Annual of the Society of Christian Ethics 18 (1998), 221–239; *Ders.*: From Police Officers to Peace Officers, The Challenge of Policing. An Analysis in Christian Social Ethics (Diss. University of Notre Dame 2002).

polizeiliche Handeln, nicht aber Krieg meint. 2. Pazifisten könnten ihre Berufung, alle Christen auf den gewaltlosen Weg Jesu Christi zu rufen, eher gerecht werden, wenn sie den Gesellschaften helfen, sich effektiver den Herausforderungen zu stellen, die in der Geschichte immer wieder zum Krieg geführt haben. Und 3. hätten in diesem Prozess beide praktisch und in entscheidender Weise den Krieg verworfen.

Polizeiliches Handeln und die Tradition des gerechten Krieges

Die Behauptung, dass Krieg manchmal moralisch gerechtfertigt sein könnte, erhält ihre Glaubwürdigkeit unter anderem von der Vorstellung, dass der Krieg eine Polizeiaktion sei. Wenn Kriege einmal auf diese Weise gerechtfertigt worden sind, setzt jedoch eine vielfältige psycho-soziale Dynamik ein, die Kriege immer weiter vom polizeilichen Handeln abrücken.

Die Absicht derer, die die Theorie des gerechten Krieges bewusster betrieben und vertraten, lief darauf hinaus, Gewalt auf das absolute Minimum zu beschränken – in der Erwartung einer klaren Position gegen Gewalt.[9] Vertreter des gerechten Krieges würden den Einsatz von tödlicher Gewalt nur als eine Ausnahme akzeptieren und nur als eine Konzession an die unheilvollste Realität unserer Welt.[10]

Das Denken in Kategorien des gerechten Krieges geht funktional oft in Propaganda über. Es dient als Rechtfertigung von Kriegen, indem man das allgemeine Prinzip geltend macht, dass Kriege gerecht sein *können*. In der Folge jedoch werden die konkreten Entscheidungen dann nationalistischen Kräften überlassen. Erwägungen zum gerechten Krieg *sollten* ein diszipliniertes (ja heldenhaftes) politisches Handeln voraussetzen, wenn bestimmte Kriege den Kriterien eines gerechten Krieges nicht entsprechen. Wenn das nicht geschieht, bleibt es bei der Rhetorik bzw. einer einfachen Theorie des gerechten Krieges.

9 Vgl. *James F. Childress*: Just War Criteria, in: Moral Responsibility in Conflicts. Essays on Nonviolence, War, and Conscience, Baton Rouge 1982, 63–94; *National Conference of Catholic Bishops (NCCB)*: The Challenge of Peace, a.a.O., § 70,80; *Richard B. Miller*: Aquinas and the Presumption Against Killing and War, in: Journal of Religion 82 (2002), 173–204.

10 Zu klassischen Katalogen der Kriterien für einen gerechten Krieg siehe *Augustin*: Contra Faustum Manichaeum (Antwort an Faustus, den Manichäer) 1.22.74–76; *Thomas von Aquin*: Summa Theologica II–II 40.1; *Francisco de Vitoria*: De iuri belli (Über das Gesetz des Krieges). Einen verhältnismäßig detaillierten Katalog in Anhang 5 der revidierten Ausgabe von *John Howard Yoder*: When War is Unjust. Being Honest in Just-War Thinking. Revidierte Ausgabe mit Vorwort von *Charles P. Lutz*, Nachwort von *Drew Christiansen*, 2. Auflage, Maryknoll 1996, 147–161. Siehe auch den Katechismus der Katholischen Kirche von 1992, 2307–2317 und die *US Conference of Catholic Bishops*: The Harvest of Justice is Sown in Peace. Pastoralbrief, Washington D.C. 1993, Sektion I.B.2. The Harvest of Justice bietet eine Liste, die dank ihrer Kürze und Gründlichkeit empfehlenswert ist.

Was wir *nicht* haben, ist eine authentische *Tradition*, eine lebendige Tradition mit praktischen Verhaltensweisen, die eine Gemeinschaft durch die Zeiten hindurch prägt.

Wenn Krieg als eine weitere Konsequenz der selbstverständlichen Notwendigkeit politischen Handelns gerechtfertigt wird, dann wird er folgerichtig zu etwas anderem als politisches Handeln.[11] Krieg entwickelt eine bedeutend andere psycho-soziale Dynamik:

1. *Eine Loslösung vom Gemeinwohl.* Militärs und ihre Waffen haben die Fähigkeit oder drohen zumindest damit, in fremdem Territorium zu töten und zu zerstören. Diese Fähigkeit nutzen sie, um fremdes Territorium in Besitz zu nehmen, ohne mehr als nötig von Beziehungen zur lokalen Gesellschaft abhängig zu sein. Im Gegensatz dazu sind diejenigen, die polizeiliche Arbeit leisten, darauf bedacht, die öffentliche Sicherheit der lokalen Bevölkerung zu gewährleisten. Aufgrund der Rechtsordnung können sie von jenen zur Verantwortung gezogen werden.

2. *Das Phänomen des Scharens um die Fahne (rally-'round-the-flag).* Führende Politiker greifen gewöhnlich zu einer Rhetorik des Nationalstolzes und der Ehre und führen *so* einen Kreuzzug, um öffentlich den politischen Willen zu bekunden und die Opfer zu legitimieren, die nun notwendig geworden sind, um Kriege zu führen, selbst wenn sie den Krieg ursprünglich an den Kriterien des gerechten Krieges maßen.

3. *Das Problem des „stumpfen Instrumentes".* Selbst ein begrenzter Krieg, der das Kriterium der Immunität der Nichtkombattanten[12] erfüllt, ist ein ungeeignetes („stumpfes") Instrument, wenn es darum geht, Polizisten in ihrer Hauptaufgabe zu helfen, Kriminelle aufzuspüren und festzunehmen. Wie

[11] „Kriegsrealismus" – das ist genau die Position, die die Theorie des gerechten Krieges zu widerlegen versucht hat, nämlich, dass der Krieg ein eigenes Leben und eine eigene Logik hat, die für irgendwelche moralischen Erwägungen über das Eigeninteresse hinaus unzugänglich ist. Kreuzzugsdenken ist die eigentliche Dynamik hinter den vermeintlich gerechten Kriegen, wann immer ihre Verteidiger sich auf die gerechte Sache unter Ausschluss aller anderen Kriterien für einen gerechten Krieg berufen, oder wann immer bedingungslose Kapitulation gefordert wird, oder wann immer die Bewahrung der persönlichen oder nationalen Ehre Menschen dazu treibt, noch lange weiter zu kämpfen, nachdem kein vernünftiger Grund mehr besteht, auf einen „wahrscheinlichen Erfolg" zu hoffen, oder wann immer die Berufung auf gerechte Gründe oder heilige Pflichten in irgendeiner Weise die Anforderungen ausblendet, die die Kriterien eines gerechten Krieges auferlegen würden. Vergleiche dazu *John Howard Yoder*: When War is Unjust. Being Honest in Just-War Thinking, 12–14, 130–135.

[12] Ein besonders einflussreicher und bahnbrechender Artikel, in dem das Prinzip der Immunität von Nichtkombattanten als eine absolute Forderung betont wird, ist der von *John C. Ford S.J.*: The Morality of Obliteration Bombing, in: Theological Studies 5 (September 1944), 261–309. Siehe auch *Paul Ramsey*: War and the Christian Conscience. How Shall Modern War be Conducted Justly?, veröffentlicht für das Lilly Endowment Research Program in Christianity and Politics, Durham 1961.

Stanley Hauerwas einmal sagte: „B52-Bomber haben sich als sehr grobe Polizisten erwiesen."[13]

4. *Das Versäumnis, minimale Erfordernisse für eine Rechtsordnung zu schaffen.* Keine Rechtsordnung ist möglich ohne die Trennung der Rollen von „Richter" und „Vollstrecker". Die Dynamik des Krieges *könnte* in der Tat keine andere Wahl lassen, als erst zu schießen und später Fragen zu stellen. Eben das ist das Problem – Krieg bedeutet nicht Verhandlung.

5. *Das „(American) Football-Phänomen".* Trainer und Generäle haben gute Gründe zu betonen: „Die beste Verteidigung ist ein guter Angriff." Gute Militärstrategen verlangen eo ipso nach einer immer größeren Erstschlagskraft, während eine „gute Polizeiführung" von Natur aus den Gebrauch von Gewalt nur als letzten Ausweg ansieht.

6. *Adrenalinstoß.* Auch wenn Adrenalin gewiss ebenso durch die Adern von *SWAT*-Polizei-Teams fließt, so verändert doch Krieg die ganze Chemie. Es ist wahrscheinlich, dass sich die Soldaten in einer (beängstigend) fremden Umgebung befinden und somit weder durch vertraute Strukturen noch eine Rechtsordnung Halt finden. Dies führt ggf. zu einer extrem hohen psychischen Belastung, mithin z.T. gar zu psychischen Erkrankungen (und gesundheitlichen Spätfolgen). Außerdem werden die Militäroperationen, die die Bedingungen für jenen „Wahnsinn" schaffen, verlängert, sodass die Verhältnisse schlechterdings endemisch werden.

7. *Das Phänomen des „Lasst sie nicht vergeblich gestorben sein".* Auch wenn die Verteidigung der Ehre im modernen Kanon der Kriterien eines gerechten Krieges *nicht* vorkommt, so ist sie doch im kollektiven Bewusstsein jeder Bevölkerung vermutlich der stärkste Grund zu kämpfen. Diese Tatsache wie auch das Adrenalin-Phänomen machen es für eine Nation unvorstellbar Frieden einzufordern, auch wenn die Kapitulation im Grunde zur moralischen Verpflichtung geworden sein *sollte*, weil die eigenen Kriegsanstrengungen nicht mehr die Kriterien eines gerechten Krieges erfüllen.[14]

8. *Militarisierung.* Je heftiger eine Zivilbevölkerung und eine Militärmacht aneinandergeraten, desto gewaltsamer und willkürlicher wird die Kriegsführung. Andererseits kann man sagen: Je enger eine Gemeinschaft und ihre Polizei miteinander verbunden sind, umso gewaltfreier kann das polizeiliche Handeln werden.

[13] *Jim Wallis*: Interview with Stanley Hauerwas, URL: http://sojo.net (Januar-Februar 2002). John Yoder entfaltete diesen Standpunkt ausführlicher in: *John Howard Yoder*: Christian Witness to the State, Newton/KS 1964, 46f.

[14] Vgl. *John Howard Yoder*: "Surrender: A Moral Imperative", The Review of Politics 48 (1986), 576–595.

Erstaunlicherweise ergab sich für viele pazifistische Stimmen als Alternative zur rachesüchtigen Vergeltung für den Terrorangriff vom 11. September die Forderung, diesen als ein Verbrechen gegen die Menschheit einzustufen und die Terroristen vor internationalen Gerichtshöfen abzuurteilen. Am 22. September 2001 hat die Leitung des *Mennonite Central Committee*[15] erneut bekräftigt, dass die Treue gegenüber Jesus Christus von den Gläubigen verlange, dass sie „als Bürger eines neuen Reiches Gottes" leben; dass das aber auch bedeutet, dass sie „Anwälte und Erbauer von Friedenssystemen und -institutionen" seien, wo immer sie leben. Christen sollten „Regierungen dazu auffordern, Zurückhaltung und Respekt gegenüber dem Prozess des internationalen Rechts und der internationalen Diplomatie zu üben".[16] Allgemeine Appelle an internationale Gerichtshöfe klären jedoch selten die Frage, wer die Verbrecher festnehmen sollte, wie sie vorgehen würden und ob politische Institutionen, die auf internationaler Ebene tätig sind, die Unterstützung von Friedenskirchen hätten.[17]

Im 20. Jahrhundert waren der Mennonit Guy Hershberger und sein Student John Howard Yoder bereit, die Legitimität des Staates mitsamt seiner Polizeifunktion als Gottes Vorkehrung zur Begrenzung des Bösen in einer von Gott entfremdeten Welt zu propagieren. Die Legitimität der Polizeifunktion zu bekräftigen, war für Yoder der Einstieg in eine gezieltere Kritik an Krieg und Militarismus. Da der biblische Maßstab für die Beurteilung der Legitimität eines Friedensrichters die Beschützung des Unschuldigen und die Bestrafung des Schuldigen ist, „hat der Staat niemals eine Blankovollmacht, Gewalt zu

15 International tätige nordamerikanische, mennonitische Hilfsorganisation.

16 In einem Bericht an die Versammlung des MCC Friedenskomitees in Winnipeg, 26.–27. November, erklärte Daryl Byler vom Washington-Büro des Mennonitischen Zentralkomitees (MCC), dass er schon kurz nach dem Terrorangriff diesen Standpunkt eingenommen hätte. Einige Wochen später, am 15. Oktober, gab das Komitee für Frieden und Gerechtigkeit der Mennonitischen Kirche in den USA eine Erklärung ähnlichen Inhalts heraus: „Statement to Mennonite Congregations".

17 Das *American Friends Service Committee* gab eine Erklärung heraus, in der detailliert die rechtlichen Mittel aufgeführt waren, die den Vereinigten Staaten durch internationale Gerichtshöfe und Tribunale zur Verfügung stünden. Siehe AFSC: "International Legal Remedies in Response to the Attacks of September 11th 2001" (2001). Die Quäker waren von Anfang an offener als die Mennoniten gegenüber einer christlichen Beteiligung am politischen Handeln, internationale Polizeikräfte eingeschlossen. Vergleiche dazu *Tobias Winright*: From Police Officers to Peace Officers, a.a.O., 105. Auch Winright betont die Offenheit der Quäker gegenüber internationalem politischen Handeln und zitiert *James F. Childress*: "Answering That of God in Every Man An Interpretation of Fox's Religious Thought", Quaker Religious Thought 15 (1974).

gebrauchen".[18] Willkürliche Kriegsführung und der Einsatz von Krieg, der über „die lokale Lösung einer Spannung" hinaus reicht, sind darum für den Staat, und nicht nur für einen Christen, falsch. Wenn auch Polizeiaktionen innerhalb der Gesellschaft oder durch die Vereinten Nationen nicht grundsätzlich verurteilt werden können, so wurde doch jeder moderne Krieg auf der realistischen Basis dessen, wofür der Staat existiert, verurteilt.[19] Auch wenn Yoder den Mittelpunkt christlicher Sozialethik primär im Zeugnis für die versöhnende Herrschaft Christi nach dem Maßstab der Verkündigung des Reiches Gottes durch das Evangelium Jesu sah, dehnte er doch dieses Verständnis weit genug aus, um es Mennoniten zu ermöglichen, das soziale und politische Engagement zur Förderung sozialer Gerechtigkeit und zur Begrenzung von Gewalt als *Teil* dieses Zeugnisses anzuerkennen.

So musste Yoder die Frage, ob ein Christ Polizist sein könne, noch einmal neu bedenken. „Die Frage: ‚Kann ein Christ Polizist sein?' ist in gesetzlicher Begrifflichkeit gestellt. Die Antwort darauf besteht zunächst darin, diese Frage aus der christlichen Perspektive zu stellen: Ist der Christ *berufen*, Polizist zu sein? Wir wissen, dass er berufen ist, ein Botschafter der Versöhnung zu sein. Nimmt diese allgemeine Berufung, die für jeden Christen gilt, für bestimmte Menschen die Form einer besonderen Berufung an: auch ein Werkzeug des Zornes Gottes zu sein? ... Wenn man die Frage so formuliert, wird eines deutlich: wenn der Christ – führt man diese Überlegung weiter – seine Berufung in der Ausübung staatlich verordneter Gewalt sehen kann, muss er uns (d. h. den Glaubensgenossen) den Beweis dafür liefern, dass er eine solche besondere Berufung hat. Lange genug hat man uns gesagt, dass die Position eines Kriegsdienstverweigerers eine prophetische ist, legitim, doch nur für die wenigen besonders Berufenen. Wahrheitsgemäß müssen wir sagen, dass die nichtwiderstehende Position normal und maßgebend ist für jeden Christen; es ist der Gebrauch von Gewalt – selbst wenn der Staat mit einer gewissen Legitimität Gewalt anwendet – der einer außergewöhnlichen Rechtfertigung bedarf."[20]

18 *Yoder*: The Christian Witness to the State, a.a.O., 36. Yoder fuhr fort: „Der Gebrauch von Gewalt muss auf die polizeiliche Funktion beschränkt bleiben, d. h. von fairen juristischen Prozessen geleitet, anerkannten Rechtsvorschriften unterworfen und in der Praxis davor bewahrt werden, dass er mit der Situation davonläuft. Darum ist nur ein absolutes Minimum von Gewalt entschuldbar. Der Staat hat keine allgemeine Ermächtigung zum Gebrauch des Schwertes, unabhängig von seinem Auftrag, Gewalt auf ein Minimum zu beschränken." Siehe auch S. 5, 46–47.

19 *John Howard Yoder*: The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism, Christian Peace Shelf, Scottdale/PA 1971, 74f; Yoder, "Peace Without Eschatology"? in: The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical, hg. v. *Michael G. Cartwright*, Grand Rapids/MI 1994, 159–160.

20 *Yoder*, Christian Witness to the State, a.a.O., 56–57.

Wie Tobias Winright betont, hat die Entwicklung wirksamen gewaltlosen Handelns für politische Ziele im 20. Jahrhundert schon begonnen, die Form der Diskussionen über polizeiliches Handeln zu verändern: „Wenn man diese Art von Pazifismus vor Augen hat, wird die Wirksamkeit von Gewalt im polizeilichen Handeln, die im Allgemeinen (bis vor kurzem) fast von jedem vorausgesetzt wurde, in Frage gestellt. Das heißt, wenn die größere Wirksamkeit von Gewaltlosigkeit gewährleistet ist, kann polizeiliches Handeln in einem ganz neuen Licht gesehen werden."[21]

Wenn wir das Modell des „gemeinschaftlichen polizeilichen Handelns" (*community policing*) auf den internationalen Bereich ausdehnen, könnten Katholiken dem Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils gerecht werden, „Krieg aus einer völlig neuen Sicht zu beurteilen",[22] die Durchsetzung des Völkerrechts in „gerechtes polizeiliches Handeln" umzusetzen, die Beiträge, die Pazifisten schon für internationale Friedensbemühungen geleistet haben, aufzunehmen, und Pazifisten dazu auffordern, sich weiterhin an „gerechtem polizeilichem Handeln" zu beteiligen, ohne zu verlangen, dass sie in Ausnahmefällen Krieg befürworten.

Was gemeinschaftliches polizeiliches Handeln zu einem Modell macht, das in Analogie auch auf den Bereich internationalen polizeilichen Handelns anwendbar ist, ist die Art und Weise, in der es mehrere Merkmale miteinander verbindet: 1) die besondere Art, in der es sich mit den Ursachen von Gewalt und Konflikten auseinandersetzt, die für Pazifisten grundlegend ist, um wahren Frieden mit Gerechtigkeit zu schaffen; 2) eine nachhaltige, aber modifizierte Rolle bei der Überführung von Verbrechern und 3) ein weiter Raum, um gewaltfreiere und gewaltlose Methoden für deren Inhaftierung zu entwickeln. Gemeinschaftliches polizeiliches Handeln fragt nach einer „Verschiebung von einer militärisch bedingten Perspektive des Kampfes gegen das Verbrechen zu einer Perspektive, die auf Partnerschaft mit den Betroffenen baut ... Sie stellt einen Wandel von einem reaktiven Modell der Gesetzes-Durchsetzung zur Förderung der moralischen Strukturen der Gesellschaft dar".[23]

Analytiker wie John Paul Lederach[24] vergleichen den Krieg mit einem Virus, der in ein System eindringt und die Ressourcen seines Wirtes gegen

[21] *Winright*, From Police Officers to Peace Officers, a.a.O., 106.

[22] *Zweites Vatikanisches Konzil*: Gaudium et Spes (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute), § 80.

[23] *Christopher Freeman Adams*: "Fighting Crime by Building Moral Communities", The Christian Century 111, Nr. 27, 5. Oktober 1994, 894.

[24] *John Paul Lederach*: "Quo Vadis? Reframing Terror from the Perspective of Conflict Resolution", Town Hall Meeting, University of California, Irvine 2001, htpp://www.mediate.com/articles/lederach2.cfm. Vergleiche auch die letzten vier *Just Peacemaking*

diesen Wirt benutzt. „Man kann diese Art von Feind nicht bekämpfen, indem man ihn erschießt. Man reagiert darauf, indem man die Fähigkeit des Systems stärkt, einen Infekt durch den Virus zu verhindern, und damit auch seine Immunität."[25]

Eine weitere Annäherung der Tradition des gerechten Krieges und der pazifistischen Tradition bedarf jedoch praktischer Maßnahmen – einen entschlossenen pastoralen Einsatz für die Einübung und Gestaltung von gemeinschaftlichen Handlungsweisen bis hin zur Gemeinde-Ebene.

Die Einübung in gerechtes polizeiliches Handeln – Mennoniten

Im Verhältnis zu ihrer Größe haben Mennoniten in einem bemerkenswerten Umfang ihre Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen überall in die Welt gesandt, um unter den Armen Dienst zu tun, Beziehungen in Ländern aufzubauen, die als „Feinde" bezeichnet wurden; um mit neuen Erkenntnissen über die Bekämpfung der Grundursachen von Ungerechtigkeit heimzukehren, „hinter der Bühne" für internationale Vermittlungen zu sorgen, Pilotprojekte in Gang zu setzen für unbewaffnete Verteidigungen von Bevölkerungsgruppen, die Menschenrechtsverletzungen ausgesetzt sind, sowie Alternativen zu Strafrechtsverfahren zu entwickeln, die wiederherstellende und nicht vergeltende Gerechtigkeit schaffen. Sie stehen dabei vor der Herausforderung zu erklären, was sie tun oder tun werden, wenn ihr Zeugnis zu einer weiteren Institutionalisierung ihrer Initiativen, in manchen Fällen durch zivile Behörden, führt.[26]

Katholiken und andere Christen, die weniger Skrupel haben, sich an staatlichem Handeln zu beteiligen, könnten berechtigterweise fragen: *„Und was werden Sie tun, wenn Sie gewinnen? Sind sie bereit, an der Durchführung der Veränderungen mitzuwirken, für die Sie eingetreten sind? Warum soll das Regieren für Christen dann nicht legitim sein?"* Bemühungen, Pilotprojekte im Bereich unbewaffneter, ziviler Verteidigung in Gang zu setzen, würden es ermöglichen, den Prozess der „Umrüstung" zu beginnen, die stufenweise Ablösung traditioneller militärischer Vorkehrungen für Sicherheit und Selbstverteidigung durch zivil-verankerte Infrastrukturen, die auf gewaltlose Formen des Widerstands gegen Tyrannei und Angriffe von außen vorbereitet sind. Gewalt-

practices für den Aufbau einer internationalen Gemeinschaft, in: *Stassen*, Just Peacemaking, a.a.O., 133–188.

25 *John Paul Lederach*: The Challenge of Terrorism: A Traveling Essay, 2001, htpp://www.mediate.com/articles/terror911.cfm. Vgl. *Christopher Dickey und John Barry*: "Has the War Made Us Safer?" mit Gameela Ismail, Newsweek, 12. April 2004, 26.

26 Zu einer umfassenderen theologischen Auseinandersetzung mit der Frage vgl. *Gerald W. Schlabach*: "Deuteronomic or Constantinian: What is he Most Basic Problem for Christian Social Ethics?", in: The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder, hg. v. *Stanley Hauerwas u. a.*, Grand Rapids/MI 1999, 449–471.

lose Methoden des Reagierens auf internationale Konflikte stellen Alternativen zum Krieg dar, die an die Stelle des bekannten militärischen Eingreifens treten würden.[27] So könnte die Zusammenarbeit mit und gegebenenfalls auch innerhalb des Systems polizeilichen Handelns für christliche Pazifisten in einer Weise denkbar werden, für die eine Mitarbeit innerhalb des militärischen Systems nicht denkbar ist.

Die unmittelbare Verantwortung für den Erweis, wie Christen sich „gerecht" an „gerechtem polizeilichem Handeln" – auf nationaler und internationaler Ebene – beteiligen können, ohne erneut den Krieg zu rationalisieren, obliegt zuallererst den Christen, die sich mit dem Gedanken eines gerechten Krieges identifiziert haben. Was Mennoniten lernen müssen, ist die (Aus-)Bildung von verantwortungsbewussten Gruppen, wie Yoder sie vorgeschlagen hat, die „Positionen von relativer Macht in der Gesellschaft"[28] inne haben, innerhalb der Regierungsbürokratie oder in einem gewählten Amt, in Körperschaften, in einer Akademie, im Journalismus, im Rechtswesen und in anderen Berufen.

Die Praxis gerechten polizeilichen Handelns – Katholiken

Wenn die *Theorie* des gerechten Krieges de facto eine gerechte Tradition des Krieges wäre, würde das bedeuten, die Unterstützung militärischer Aktionen auf Operationen zu beschränken, die glaubwürdigen Polizeifunktionen gleichen; die Katholiken dazu zu ermahnen, sich Nationalismusansprüchen zu widersetzen; die Katholiken dazu zu bringen, die Legitimität jedes Krieges zu hinterfragen und von ihnen zu erwarten, dass sie die Beteiligung an Kriegen verweigern, wenn diese die Kriterien eines gerechten Krieges nicht erfüllen. Der Pastoralbrief aus dem Jahre 1993 *The Harvest of Justice Is Sown in Peace* (Die Ernte der Gerechtigkeit wird in Frieden gesät), erkennt dies indirekt an.

Wenn die Tradition des gerechten Krieges tatsächlich wirksam funktionierte, würden Mennoniten und andere historische Friedenskirchen sie womöglich trotzdem nicht unterzeichnen, doch sie würden sie sehr viel weniger anstößig finden. Die katholische Kirche muss Maßnahmen ergreifen, die die Kirche in ihrer ganzen Breite erreichen und tief genug in die Gemeinden

[27] Zum Beweis dafür, dass das eine realistische Hoffnung ist vgl. *Gene Sharp*: Making Europe Unconquerable: The Potential of Civilian-based Deterrence and Defence, Cambridge, Mass. 1985; *Gene Sharp und Bruce Jenkins*: Civilian-Based Defense: A Post-Military Weapons System, Princeton, N.J. 1990; *Jonathan Schell*: "No More Unto Breach", zweiteilige Serie, Harpers, März und April 2003, 33–46, 41–55; *Jonathan Schell*: The Unconquerable World: Power, Nonviolence, and the Will of the People, New York 2003.

[28] *John Howard Yoder*: "The Biblical Mandate for Evangelical Social Action", in: For the Nations: Essays Public and Evangelical, Grand Rapids/MI 1994, 186.

eindringen, um der Position des Lehramtes zu entsprechen, die besagt, dass die Tradition des gerechten Krieges mit einer überzeugenden Stellungnahme gegen Gewalt beginnt und Kriege nur als Ausnahme und als letzte Zuflucht zulässt.

Bischöfe: Es scheint nur fair zu sein, von Bischöfen zu erwarten, dass sie sich gegen jeden Krieg stellen, wenn die Argumente zugunsten eines gerechten Krieges nicht überzeugend sind. Das bedeutet, dass die fehlende Zustimmung der Bischöfe logischerweise Ausdruck ihrer Ablehnung ist. So würde sich die „Annahme der Ablehnung von Gewalt" auf kommunaler (nicht nur individueller) Ebene in einer selektiven Kriegsdienstverweigerung äußern.

Berater: Die Annahme der Ablehnung von Gewalt müsste mehr Gewicht haben als die kultur-bedingte Annahme, dass offizielle Kirchenvertreter nur dann erfolgreich auf Politiker einwirken können, wenn sie genug Zugeständnisse machen, um mit den Mächtigen in Kontakt zu bleiben. Nachdem die US Regierung beschlossen hatte, 1990/1991 gegen den Irak in den Krieg zu ziehen, begannen einige der Berater, die ernsthaft die Frage gestellt hatten, ob dieser Krieg dem Kriterium des *jus ad bellum* entspräche, einfach so zu tun als ob dem so sei. Solche Meinungsänderungen unterhöhlen die Resonanz dieser Gewaltablehnung, die die Kirche braucht, um den christlichen Widerstand gegen ungerechte Kriege zu mobilisieren.

Laien: Nur wenn die Unterlassung von Gewalt seitens der Katholiken die Form der Praxis aktiver Gewaltfreiheit annimmt, kann die Folgerichtigkeit der Theorie des gerechten Krieges voll zum Zuge kommen. John Howard Yoder hat schlicht den Katholiken und anderen ihre Rechenschaftspflicht gegenüber ihren eigenen Prinzipien vor Augen gehalten, wenn er betonte, dass eine Beteiligung an militärischen Aktionen für Christen ebenso selten sein sollte wie Wehrdienstverweigerung für Soldaten.[29] Moralische Unterstützung für den Militärdienst – oder gegebenenfalls internationales Handeln – sollte nur denen gewährt werden, die bereit sind, eine Probezeit auf sich zu nehmen, entsprechend den rechenschaftspflichtigen mennonitischen Gruppen und dem katholischen Noviziat.

Gemeinden, Colleges und Universitäten: Damit dies alles geschehen kann, müssen die schulischen und außerschulischen Bildungseinrichtungen der Kirche Wegbereiter sein für die Ausbildung von Katholiken in aktiver Gewaltfreiheit in Theorie und Praxis. Katholische Jugendliche, die den Wehrdienst ins Auge fassen, sollten lernen, ihren Sinn für Abenteuer, höhere Ziele und den Dienst am Gemeinwohl umzumünzen in den Einsatz für Gerechtigkeit, Konfliktlösung und gewaltfreie Friedenskräfte.

[29] *Yoder*, Christian Witness to the State, a.a.O., 57.

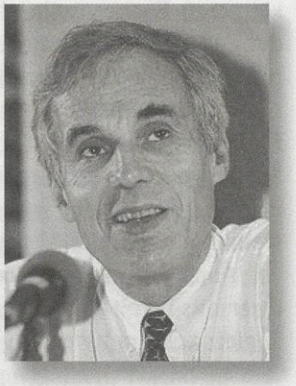
International: Die Kirche sollte die Möglichkeit erwägen, eine eigene übernationale, gewaltlose Armee oder Friedenskraft heranzubilden. Auf vielen kleineren Ebenen sollte die katholische Kirche wegweisend sein bei der Bildung von Zentren strategischen Denkens, Aktionsgruppen und Pilotprojekten für die gewaltlose Verteidigung von Menschen.

Prophetisch: Um solche Maßnahmen zu institutionalisieren, werden die Katholiken in einer Art und Weise handeln müssen, die auf den ersten Blick kontraproduktiv für ihre Kultur sein könnte. Christen können nur dann angemessen auf die tief greifenden moralischen Herausforderungen reagieren, wenn die kulturelle Akzeptanz die geringste ihrer Sorgen ist.

Auch Mennoniten haben hier etwas beizutragen. Doch nur, wenn sie ihrerseits bereit sind, eine geschichtliche Abkehr von ihrer Ablehnung eigener Regierungsverantwortung ins Auge zu fassen.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

Festes Fundament? Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Gespräch



Festvortrag aus Anlass des 60-jährigen Jubiläums des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) in Münster am 11. November 2010

Konrad Raiser[1]

Zunächst bedanke ich mich für die ehrenvolle Einladung, einen Festvortrag aus Anlass des 60-jährigen Jubiläums des DÖSTA zu halten. Mein eigener Weg in der Ökumene ist mehrfach mit der Arbeit des DÖSTA verbunden. In den frühen 70er Jahren habe ich als junger Mitarbeiter im Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung an einer Studie über Konzil und Konziliarität unter Leitung von Prof. Küppers, Bonn, sowie in einer ökumenischen Arbeitsgruppe unter Leitung von Peter Bläser und Hans Heinrich Wolf zum Thema „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" mitgearbeitet:[2] Zehn Jahre später wurde ich dann mit der Berufung auf den Lehrstuhl für ökumenische Theologie in Bochum selber Mitglied des DÖSTA. Ich habe eine gute und lebhafte Erinnerung an unsere damalige Studie zu Fragen der Ekklesiologie. In diesem Zusammenhang habe ich auch schon einmal über die frühe ökumenische Diskussion zu Katholizität und Apostolizität referiert. Ich habe diese Einladung daher gerne angenommen, gibt sie mir doch Gelegenheit, frühere Linien des eigenen Nachdenkens wieder aufzunehmen. Der Vorschlag, mich auf das Thema der Apostolizität der Kirche zu konzentrieren, rührt her von der Lektüre des Abschlussberichtes der vierten Phase des lutherisch/katholischen Dialogs auf Weltebene, der im vergangenen Jahr unter dem Titel „Die Apostolizität der Kirche" veröffentlicht wurde.[3] Er ist die Frucht zehnjähriger Arbeit und damit

1 Prof. Dr. Konrad Raiser war von 1993 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.

2 Zur Geschichte dieser Studien und der Veröffentlichungen s. jetzt: *Erich Geldbach*: Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA). Chronik der ersten fünf Jahrzehnte, Frankfurt a. M. und Paderborn 2010, 68ff.

3 Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission für die Einheit, Paderborn und Frankfurt a. M. 2009.

die umfassendste und gründlichste Bearbeitung dieses Themas im multilateralen wie bilateralen ökumenischen Gespräch und so fordert er zur Diskussion und Prüfung der Ergebnisse heraus.

I.

Das Thema für diesen Vortrag beginnt mit der Frage nach dem Fundament der Kirche. Dessen muss sich die Kirche in jeder Generation neu versichern und die Frage steht im Zentrum des ökumenischen Gesprächs zwischen den Kirchen. Für Paulus war die Antwort klar und eindeutig: „Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus" (1. Kor 3,11). Paulus sah sich als der Baumeister, der für die von ihm gegründeten Gemeinden den entscheidenden Grund im Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn gelegt hat. Er sieht die Gemeinde als den auf diesem Grund erbauten Tempel und verweist auf den eschatologischen Tag des Gerichts, an dem offenbar werden wird, ob der so errichtete Bau tragfähig ist. Seine Nachfolger nehmen diese Überzeugung auf, wenn es im Epheserbrief von den Christen heißt, sie seien Gottes Hausgenossen, „erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auf welchem der ganze Bau ineinander gefügt wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. Durch ihn werdet auch ihr erbaut zu einer Wohnung Gottes im Geist" (Eph 2, 20-22). Und die Offenbarung des Johannes sieht das neue Jerusalem herabkommen vom Himmel als eine Stadt, deren Mauer „zwölf Grundsteine (hat) und auf ihnen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes" (Offb 21,14).

Ob nun Jesus Christus der Grund oder der Eckstein, bzw. der Schlussstein für das Gebäude ist, dessen Fundament die Apostel repräsentieren – für die ersten Gemeinden war die Frage nach dem Fundament klar: es ist die von den Aposteln übermittelte Botschaft von Jesus Christus. Aber das Interesse richtete sich nicht so sehr auf die rückwärtige Vergewisserung, sondern auf die Berufung, mit der Hilfe des Heiligen Geistes auf diesem Fundament den Bau, den Tempel Gottes, das Haus der lebendigen Steine (1. Petr 2,5ff) zu errichten, damit so die Verheißungen Gottes zur Erfüllung kommen. Es war diese eschatologische Erwartung, welche die Blickrichtung und das Verständnis vom Fundament bestimmte. Ob es ein festes Fundament ist, erweist sich an der Beständigkeit des darauf errichteten Baus.

Als im Konzil von Konstantinopel 381 die „Apostolizität" neben der Einheit, Heiligkeit und Katholizität als qualitatives Kennzeichen der Kirche in das Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde, hatte sich die Blickrichtung der Frage verändert. In den beiden „nachapostolischen" Jahrhunderten hatte sich die Kirche genötigt gesehen, in vielfältigen Lehrstreitigkeiten Kriterien für die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche herauszubilden. Damit gewinnt der Verweis auf den Grund und das Fundament der Apostel eine neue Qualität: Nun geht es um den konkreten Nachweis der Treue und Kontinuität zur „Lehre der Apostel" (Apg 2,42). Zu den Kriterien, die sich langsam herausbildeten, gehörte die Anerkennung der „apostolischen Tradition", die im neutestamentlichen Kanon verbindliche Gestalt gewonnen hatte; daneben trat die Anerkennung der von den Aposteln

selbst begründeten Kirchen als Vororte und kritische Orientierungspunkte in den Lehrstreitigkeiten. Und schließlich gewann die Überzeugung entscheidendes Gewicht, dass die ununterbrochene, auf die Apostel selbst zurückgehende Übertragung des Leitungsamtes der Bischöfe die Treue zur apostolischen Tradition verbürge. Diese so genannte „apostolische Sukzession" der Bischöfe wurde im weiteren Verlauf und vor allem dann im beginnenden ökumenischen Gespräch zwischen den getrennten Kirchen zum entscheidenden inhaltlichen Merkmal der Apostolizität der Kirche und damit zu einem zentralen Kriterium für die wechselseitige Anerkennung des Kircheseins von Kirchen. Was dabei verloren ging oder in Vergessenheit geriet, war die ursprüngliche Ausrichtung auf den eschatologischen Horizont der Sendung der Apostel, denen nach der Vorstellung des Lukasevangeliums eine entscheidende Rolle im erwarteten Reich Gottes zukommt (Lk 22,28-30).

II.

Die zentrale Bedeutung des Verständnisses der Apostolizität für die wechselseitige Anerkennung der Kirchen trat im ökumenischen Gespräch erst allmählich zu Tage, vor allem nachdem die Römisch-katholische Kirche aktiv in die ökumenische Diskussion eingetreten war. Es fällt jedenfalls auf, dass das Stichwort der Apostolizität in den frühen offiziellen Äußerungen des Ökumenischen Rates der Kirchen zuerst im Rahmen des Nachdenkens über den Zusammenhang von Einheit und Mission der Kirche auftaucht. So heißt es z. B. in einer Grundsatzerklärung des Zentralausschusses in Rolle 1951 über „Die Berufung der Kirche zu Mission und Einheit": „Die Trennung zwischen ‚Kirche' und ‚Mission' in unserem Denken wie in unserer Praxis kann nur überwunden werden, wenn wir uns zu Christus selbst zurückwenden, in dem die Kirche ihr Sein und ihre Aufgabe hat, und zu einem neuen Verständnis dessen, was Er getan hat, tut und tun wird. Gottes Vorsatz von Ewigkeit her ist der, ‚alle Dinge in Christus zusammenzufassen' ... Im Einzelnen können wir sagen, dass Einheit und Apostolizität der Kirche auf dem ganzen Erlösungswerk Christi in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ruhen."[4] In einem Bericht mit dem Titel „Eine theologische Besinnung über die Evangelisation", der 1959 dem Zentralausschuss vorgelegt wurde, wird dieser Akzent aufgenommen und verstärkt. In Antwort auf die Frage, welche Bedeutung die vier Kennzeichen der Kirche in Bezug auf den Dienst der Evangelisation haben, heißt es zur Apostolizität: „Die Kirche ist apostolisch. Das heißt, dass Gott sie mit einem Auftrag in die Welt gesandt hat, und dass diese Sendung durch die Jahrhunderte hindurch kontinuierlich besteht. Der Evangelist ist Glied einer großen Sukzession und hat teil an einer Sendung, die ein Stück fortdauernden Handelns Gottes in der Geschichte darstellt. Der Evangelist vertritt diese apostolische Kirche vor der nicht gläubigen Welt. Apostolizität ist auch die eschatologische Dimension der Kirche. Die Mission

[4] Erklärung des Zentralausschusses des ÖRK in Rolle 1951, in: Zur Sendung der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, hg. von *Hans Jochen Margull*, München 1963, 302.

der Kirche dauert fort ‚bis dass er kommt'".[5] Dies ist die Grundlage der späteren Apostolatstheologie.

Der andere, und dann im Weiteren dominante Akzent auf der Kontinuität der Kirche zum Werk Christi tritt zum ersten Mal im „Wort an die Kirchen" der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund (1952) hervor. Der Bericht stellt fest, dass das Leben der Kirche seinen Grund im Wirken des dreieinigen Gottes hat. Aber die fortdauernde Existenz der Kirche beruht vor allem auf der Tatsache, dass Jesus Christus ihr Haupt ist. „Hinsichtlich der Art und Weise der Teilhabe der Glieder am Haupte werden indes die Akzente unter uns verschieden gesetzt. Die erste dieser beiden Ansichten unterstreicht die Fülle Christi als etwas, was die Kirche bereits empfangen, wenn auch nicht immer bewusst sich angeeignet hat. Die zweite Ansicht unterstreicht, dass die Fülle Christi erst bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit greifbar da sein wird. In der gegenwärtigen Zeit allerdings verwirklicht sich die Fülle Christi nur in der Kirche unter dem Kreuz."[6]

Aus diesem Akzentunterschied ergeben sich verschiedene Meinungen zum Verständnis der Kontinuität. Während alle übereinstimmen, „dass das fortdauernde Handeln des auferstandenen Herrn durch den Heiligen Geist Kontinuität verbürgt" und dass diese Kontinuität in der Geschichte durch „gewisse Mittel unter dem Wirken des Heiligen Geistes gewährleistet" wird, trennen sich die Wege an der Frage, „ob eine bestimmte Ordnung des Amtes wesensnotwendig für die Kontinuität der Kirche sei".[7] Der Text verweist dann auf die besondere Bedeutung, die vor allem in den anglikanischen Kirchen dem Besitz des historischen Episkopats beigemessen wird, und schlägt vor, eine theologische Kommission zu bilden, um dieser ernsthaften Differenz auf den Grund zu gehen und herauszufinden, „auf welcher der verschiedenen Ebenen unter der Oberfläche unserer Verschiedenheit und unserer Gespaltenheit sich eine Einheit feststellen lässt".[8] Die berühmte Einheitserklärung von Neu-Delhi 1961 und die IV. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 stellen das Nachdenken über die Merkmale der Kirche hinein in die später immer wieder betonte Dialektik zwischen der Gabe Gottes und der Aufgabe oder Berufung der Kirche.

Die Diskussion wurde dann neu eröffnet, nachdem die Römisch-katholische Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil aktiv in die ökumenische Bewegung eingetreten war. Die 1965 eingesetzte Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK ergriff schon 1967/8 die Initiative zur Bildung einer theologischen Kommission mit dem Auftrag, das Thema „Katholizität und Apostolizität" zu bearbeiten in der Erwartung, auf diese Weise Klarheit

5 Eine theologische Besinnung über die Evangelisation, in: Zur Sendung der Kirche, a.a.O., 239.

6 Wort an die Kirchen der dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952, in: Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, hg. von *Lukas Vischer*, München 1965, 103.

7 Ebd.

8 A.a.O., 105.

zu gewinnen über die veränderten Voraussetzungen für die ökumenische ekklesiologische Diskussion. Der Bericht dieser Kommission mit sieben Anhängen wurde 1971 veröffentlicht.[9] Das Dokument versteht sich nicht als Lehrkonsens oder als *status questionis*, sondern als eine „Arbeitsgrundlage für gemeinsame theologische Arbeit".[10]

Es ist auch nach vierzig Jahren noch immer lohnend, den Ansatz dieses Studienberichts nachzuzeichnen.[11] Die Einleitung charakterisiert die beiden Leitbegriffe Katholizität und Apostolizität als „neuralgische Punkte" im ökumenischen Dialog. Lange Zeit war das ökumenische Gespräch blockiert durch den Gegensatz im Verständnis der beiden Merkmale der Kirche als entweder „prinzipiell gegebene Dimensionen der Kirche" oder als „Aufforderung zur Universalität und Fülle, zum Dienst und zur Heiligung". Diesen Gegensatz, den schon die Weltkonferenz in Lund herausgearbeitet hatte, möchte der Bericht überwinden, in dem er die Frage stellt, „auf welche Weise Katholizität und Apostolizität die Gegenwart des zukünftigen Gottesreiches und des eschatologischen Heils in Christus, sowie das der Kirche *gegebene* Geheimnis der *Koinonia* zum Ausdruck bringen und worin diese durch die Gegenwart des Heiligen Geistes ständig erneuerte Gabe alle Kirchen zur *Erneuerung* und zur *Mission* aufruft".[12]

Der zweite Hauptteil des Berichts über die Apostolizität beginnt mit der grundlegenden Aussage: „Die Kirche ist nach der übereinstimmenden Tradition der Kirchen apostolisch, weil sie auf dem Grund der Apostel erbaut ist."[13] Der apostolische Ursprung wird unterstrichen durch die Bindung an das Zeugnis, das in den apostolischen Schriften des neutestamentlichen Kanons wurzelt. Freilich gibt es im Neuen Testament keinen eindeutigen Apostelbegriff;[14] daher präzisiert der Bericht das Verständnis von Apostolizität in folgender Weise: „Die Kirche ist apostolisch, weil sie ‚gesandt' ist, weil sie konstituiert ist durch die *Gabe der Sendung*, die der Vater seinem Sohn anvertraut hat, die Jesus Christus ein für allemal erfüllt hat und die der Heilige Geist am Ende aller Zeit vollenden wird."[15] Die Kirche ist daher apostolisch, indem sie an dieser eschatologischen Sendungsbewegung Gottes in

9 Katholizität und Apostolizität. Studienbericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK, in: ÖR 20 (1971), Heft 2; hier zitiert nach: Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Beiheft zur ÖR 18/19, hg. von *Konrad Raiser*, Stuttgart 1971, 136ff. S. dazu auch die im Rahmen der Arbeit der Kommission gehaltenen Vorträge in: Kerygma und Dogma. Beiheft 2, Göttingen 1971.

10 Löwen 1971, a.a.O., 137.

11 Ich nehme hier Bezug auf meinen Beitrag unter dem Titel „Katholizität und Apostolizität" zur Studie des DÖSTA über „Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche", in: Beiheft zur ÖR 66, hg. von *Peter Neuner und Dietrich Ritschl*, Frankfurt a. M. 1993, 172ff.

12 Löwen 1971, a.a.O., 138f.

13 A.a.O., 141.

14 S. auch Anhang I zum Studienbericht.

15 Löwen 1971, a.a.O., 142.

Jesus Christus durch den Heiligen Geist teilhat. „Denn die machtvolle Gegenwart des Heiligen Geistes, der das Unterpfand für die lebendige Hoffnung ist, macht die Kirche apostolisch."[16]

Erst nach dieser Neubestimmung des Verständnisses von Apostolizität geht der Bericht darauf ein, dass die Kirche zur Verwirklichung und Weitergabe des Zeugnisses der Apostel seit den ersten Anfängen Ämter in verschiedenen Ausprägungen eingesetzt hat. Die Kirchen stimmen zwar im Verständnis dieser Ämter noch nicht überein, aber „sie glauben, dass die Kirche apostolisch ist, weil sie durch Gottes Gnade treu an der Sendung, der Verkündigung und dem Dienst festhält, die sie von den Aposteln übernommen hat. Für viele Kirchen liegt darin die eigentliche Bedeutung der apostolischen Sukzession. Aus dieser Treue ergibt sich auch eine umfassendere Sicht der apostolischen Sukzession als diejenige, die sich an rechtlichen Kategorien orientierte".[17] So zeichnen sich einerseits auch in diesem Bereich beachtliche Übereinstimmung zwischen den Kirchen ab; andererseits wird darauf verwiesen, dass in den verschiedenen Auffassungen von Apostolizität schon von der frühesten Zeit an Unterschiede zum Ausdruck kamen, „die nicht nur legitim, sondern auch fruchtbar waren".[18] Daher war es von Anfang an ein wichtiger Aspekt der apostolischen Berufung der Kirche, sich um die Erhaltung der Einheit und die Überwindung der auseinander gehenden Meinungen zu bemühen (vgl. den Bericht über das „Apostelkonzil" in Apg 15). Der Anhang II geht speziell der Frage nach dem Verhältnis der Geschichtlichkeit der Kirche zu ihrer normativen Kontinuität nach. Die Frage nach der Identität der Kirche in der Geschichte sollte daher eingehender untersucht werden, wie die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrer Reaktion auf den Bericht empfahl.[19]

III.

Damit war in der Tat der Rahmen für das weitere ökumenische Gespräch abgesteckt. Dies vollzog sich parallel, einerseits in den multilateralen Studienarbeiten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK unter offizieller Beteiligung römisch-katholischer Theologen, und andererseits in den bilateralen Lehrgesprächen zwischen den großen Kirchenfamilien. Nur wenige Streiflichter müssen in diesem Zusammenhang genügen. In beiden Strängen der ökumenischen Diskussion zeigt sich eine starke Konzentration auf die Frage der Anerkennung der kirchlichen Ämter und insbesondere der apostolischen Sukzession im bischöflichen Amt. Allerdings hält v. a. das Gespräch innerhalb des ÖRK an dem oben anhand der Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe skizzierten weiteren Verständnis von Apostolizität fest.

Das Konvergenzdokument zum Amt in den so genannten „Limatexten" unterstreicht den Vorrang der „apostolischen Tradition" vor der „apostolischen Sukzes-

16 Ebd.
17 A.a.O., 143.
18 Ebd.
19 A.a.O., 218.

sion" im Bischofsamt; die Sukzession ist lediglich eines der Zeichen für die Treue und Kontinuität in den bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel. Dazu gehören nicht nur die Bezeugung des apostolischen Glaubens und die Verkündigung und immer neue Interpretation des Evangeliums, sondern auch die Feier der Sakramente, die Weitergabe der Amtsverantwortung, Gemeinschaft und Dienst, sowie die Einheit unter den Ortskirchen und die gemeinsame Teilhabe an den Gaben, die der Herr jeder der Kirchen geschenkt hat. Die bischöfliche Sukzession ist ein Zeichen, jedoch nicht eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche.[20]

Die nachfolgende Studie zum apostolischen Glauben stellt in einem Studienbericht zum dritten Artikel des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381) fest: „*Die Kirche ist apostolisch*

- indem sie ihre fundamentale Identität mit der Kirche der Apostel Christi, wie sie im Neuen Testament dargestellt wird, anerkennt;
- in ihrer Treue gegenüber dem Wort Gottes, das in der apostolischen Tradition gelebt und verstanden, vom Heiligen Geist durch die Jahrhunderte geleitet, und in den Glaubensbekenntnissen zum Ausdruck gebracht worden ist;
- durch die Feier der Sakramente, die von Christus eingesetzt und von den Aposteln vollzogen worden sind;
- durch die Kontinuität ihres Amtes im Dienst Christi, das anfänglich von den Aposteln übernommen worden ist;
- indem sie eine missionarische Kirche ist, die nach dem Beispiel der Apostel nicht aufhören wird, der gesamten Menschheit das Evangelium zu verkünden, bis Christus wiederkommt in Herrlichkeit."[21]

Diese Bestimmung der Apostolizität der Kirche wird dann aufgenommen in der von der Kommission 1991 veröffentlichten „ökumenischen Auslegung des apostolischen Glaubens". Neben der Kontinuität zum Zeugnis der Apostel, in der die Kirche ihre grundlegende Identität erkennt und lebt, wird hier unterstrichen, dass die Kirche apostolisch ist, „indem sie dem Beispiel der Apostel folgt und deren Sendungsauftrag weiterführt, das Evangelium zu verkündigen, der durch das Wirken und die Gabe des Heiligen Geistes bestätigt wird. Sie bezeugt die Versöhnung der Menschheit mit Gott in Jesus Christus und steht in deren Dienst".[22]

Die im multilateralen ökumenischen Gespräch gewonnenen Einsichten werden zusammengefasst im Bericht der 2. Sektion der V. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (1993). Der Bericht nimmt ausdrücklich Bezug auf die erwähnten Studien- und Konvergenztexte und unter-

20 Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, Frankfurt a. M. und Paderborn 1982, 42ff.

21 Bericht einer Tagung der Kommission zum dritten Glaubensartikel in Chantilly/Frankreich 1985, in: Ein Gott – ein Herr – ein Geist. Zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute, hg. von *Hans-Georg Link*, Beiheft zur ÖR 56, Frankfurt a. M. 1987, 126.

22 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, 94f.

streicht noch einmal, dass die „apostolische Tradition", in der Glauben und Leben der Kirche wurzeln, „als ein umfassender Prozess von der ‚geordneten Weitergabe des ordinierten Amtes' als ihr Zeichen und Instrument zu unterscheiden ist ... Das Konzept der Apostolizität ist ein kritisches Konzept, an dem Glauben, Leben und Strukturen der Kirche immer neu zu messen und zu orientieren sind. Diese kritische Funktion wirkt in der Kirche als ein einigendes Prinzip (*regula fidei*), das vom Heiligen Geist seine Kraft empfängt".[23] Daher geht es auch bei der Frage der gegenseitigen Anerkennung der Apostolizität niemals nur um eine Frage der Anerkennung der Ämter oder noch spezifischer der apostolischen Sukzession. Vielmehr geht es auch „um die Frage, ob wir anerkennen, dass der auferstandene Christus, den *wir* kennen, im Leben anderer gegenwärtig ist, und ob eine andere Kirche über Mittel und Wege verfügt, sich selbst für die Realität dieses selben Christus zu öffnen".[24] Über die Kriterien, an denen sich diese Entscheidung orientiert, und die in der Konvergenzerklärung zum Amt genannt sind (s. o.), besteht weitgehende Einigkeit zwischen den Kirchen. Allerdings messen verschiedene Traditionen den verschiedenen Kriterien unterschiedliche Priorität bei. Aber „wenn wir zur Anerkennung derselben Gesamtheit von Kriterien gelangen können, auch wenn sie in unterschiedlicher Weise gebraucht werden, werden wir einen Schritt nach vorn getan haben. Wir sollten damit rechnen, dass die Kriterien und die Praxis einer anderen Tradition uns bisweilen in Frage stellen und uns zum Kern unserer eigenen Tradition zurückführen, so dass wir ihn neu entdecken. Wir müssen weiter über den Weg nachdenken, auf dem wir alle berufen sind, einander zu Christus zu rufen, der uns immer auf dem Weg voraus ist".[25] Die Konferenz empfahl daher, eine Studie zu unternehmen, „die die Kriterien zusammenstellt, mit deren Hilfe Apostolizität erkannt wird und die in den bilateralen Dialogen besprochen worden sind".[26]

Im Umfeld der *bilateralen Dialoge* befassen sich vor allem die Berichte der Lehrgespräche, an denen die anglikanischen, die lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche beteiligt waren, mit der Frage der Apostolizität, meist im Zusammenhang des Problems der Anerkennung der Ämter. Der Pullach-Bericht des *anglikanisch/lutherischen* Dialogs von 1972 erklärt: „Die Apostolizität der Kirche ist Gottes Gabe in Christus an die Kirche durch die Verkündigung der Apostel, ihre Feier der Schrift-Sakramente und ihre Gemeinschaft und Leitung. Sie ist auch die Sendung der Kirche durch Gott in alle Welt, um in dem apostolischen Evangelium und durch dieses Jünger aus allen Nationen zu machen. Somit kommt Apostolizität zuerst dem Evangelium und dann dem Amt des Wortes und der Sakramente zu, die vom erhöhten Herrn den Aposteln und durch diese der Kirche

23 „Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen". Bericht der Sektion II, in: Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur ÖR 67, hg. von *Günther Gaßmann und Dagmar Heller*, Frankfurt a. M. 1994, 228.

24 Ebd.

25 A.a.O., 229.

26 Ebd.

geschenkt wurden ... Im Bekennen des apostolischen Glaubens als eine Gemeinschaft sind alle getauften und glaubenden Christen die apostolische Kirche und stehen in der Sukzession des apostolischen Glaubens."[27] Im Anschluss an diese grundlegenden Aussagen erörtert der Bericht die unterschiedlichen Einschätzungen zum Amt der *episkopé* und der Sukzession im historischen Bischofsamt. Diese Ansätze werden weiter präzisiert im so genannten „Niagara-Bericht" einer anglikanisch/lutherischen Konsultation 1987, der sich auf die Frage der *episkopé* konzentriert und diese einbettet in das umfassende Verständnis der Apostolizität im Sinne des Sendungsauftrags der Kirche, der ausgerichtet ist auf das Ziel der Geschichte im Reich Gottes.[28]

Der Malta-Bericht der *evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen* Studienkommission von 1972 unter dem Titel „Das Evangelium und die Kirche" zeichnet das Verständnis von Apostolizität als Fundament wie als Auftrag der Kirche in die charismatische Struktur der Gemeinde ein, wie sie vor allem in den paulinischen Briefen begegnet. Die „Charismen (sind) konstitutiv für die Ordnung und Struktur der Kirche. Das Evangelium kann nur bewahrt werden im Miteinander und im – manchmal auch spannungsreichen – Zueinander der verschiedenen Charismen und Dienste". Unter Verweis auf die unterschiedlichen Ordnungen der Gemeindefunktionen und Dienste in den neutestamentlichen Schriften, die in vorgegebene geschichtliche Strukturen (jüdische, hellenistische u.a.) eingebettet sind, betont der Bericht, dass „bei aller Kontinuität ihrer Grundstruktur die Geschichtlichkeit zum Wesen der kirchlichen Ämter und Gemeindeordnungen gehört. Das Evangelium, wie es uns die Schrift bezeugt, kann nur in lebendiger Beziehung mit den jeweils gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten Kriterium für die kirchliche Ordnung sein. Ordnungen des Neuen Testaments sind deshalb weithin als Modelle zu betrachten, die für immer neue Aktualisierungen offen sind".[29] Unter dieser Prämisse fragt der Bericht dann nach den heute für den prophetischen Auftrag der Kirche notwendigen Strukturen und versucht, zu einem neuen Verständnis der apostolischen Sukzession und zu einer Neuinterpretation der traditionellen Lehre vom Amt und der Möglichkeiten einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter vorzudringen.

Dieser Versuch wird dann zehn Jahre später in konzentrierter Weise fortgesetzt in dem Bericht der zweiten gemeinsamen lutherisch/katholischen Kommission über „Das geistliche Amt in der Kirche" von 1981. Der Bericht behandelt das Verständnis des ordinierten Amtes in der Kirche, seine verschiedenen Ausformungen und in diesem Zusammenhang das Problem der apostolischen Sukzession,

27 Pullach-Bericht des anglikanisch/lutherischen Dialogs 1972, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 1, hg. v. *Harding Meyer, Hans Jörg Urban und Lukas Vischer*, Frankfurt a.M. und Paderborn 1983, 64f.

28 Niagara-Bericht einer anglikanisch/lutherischen Konsultation 1987, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 2, a.a.O., 1992, 62ff, bes. 68f.

29 „Das Evangelium und die Kirche". Malta-Bericht der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission 1972, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 1, a.a.O., 262.

und schließlich die Möglichkeiten der gegenseitigen Anerkennung der Ämter. Bei der Frage der apostolischen Sukzession geht der Bericht aus von der „Apostolizität der Kirche im inhaltlichen Sinn ... Im Neuen Testament und in der frühen Väterzeit wurde der Akzent mehr auf das inhaltliche Verständnis der apostolischen Sukzession in Glauben und Leben gelegt. Die lutherische Tradition spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚successio verbi'. In der heutigen katholischen Theologie setzt sich immer mehr die Auffassung durch, dass das inhaltliche Verständnis der Apostolizität das Primäre ist. In diesem Verständnis der apostolischen Sukzession bahnt sich also eine weitreichende Übereinstimmung an".[30]

Auch im Bericht der zweiten *Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission (ARCIC)* über „Kirche als Gemeinschaft" von 1990 wird die Apostolizität neben der Katholizität und Heiligkeit als Kennzeichen der Kirche als Gemeinschaft behandelt. Es heißt dort unter Verweis auf den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses: „Weil die Kirche durch den Heiligen Geist auf dem Fundament des Lebens, Todes und der Auferstehung Christi, wie diese von den Aposteln bezeugt und übermittelt worden sind, auferbaut ist, wird sie *apostolisch* genannt. Man nennt sie auch apostolisch, weil sie durch die Teilhabe an der apostolischen Vollmacht zu ihrer Sendung befähigt ist."[31] Die treue Bewahrung des „Gedächtnisses Christi" ist ein lebendiger Prozess, in dem sich je nach Zeit und Ort neue Ausdrucksweisen des Glaubens entwickeln und so das Verständnis der apostolischen Überlieferung bereichern. Die dabei auftretenden Verschiedenheiten können zu Spannungen und zum Verlust der Kontinuität mit der apostolischen Überlieferung führen. „Dennoch wird die Kirche durch Christi Verheißung, dass sie in der Wahrheit bleibt ..., gestützt, selbst wenn ihre Einheit und ihr Friede beständig verwundbar sind. Die letztgültige, gottgegebene Bürgschaft für diese Versicherung ist das Wirken des Heiligen Geistes bei der Bewahrung des lebendigen Gedächtnisses Christi."[32]

Im Zusammenhang der kontroversen Diskussion über „Autorität in der Kirche" kommt die gleiche Kommission in ihrer Erklärung über „Die Gabe der Autorität" von 1998 noch einmal auf die Frage der Apostolizität zurück und zwar im Blick auf das Verständnis der Überlieferung als eines dynamischen Prozesses. „Die apostolische Überlieferung ist eine Gabe Gottes, die stets neu empfangen werden muss. Der Heilige Geist formt, erhält und stützt durch ihre Hilfe die Gemeinschaft der Ortskirchen von einer Generation zur nächsten. Die Weitergabe und der Empfang der apostolischen Überlieferung ist ein Akt der Gemeinschaft, durch den der Heilige Geist unsere heutigen Ortskirchen mit denen vereinigt, die ihnen in dem

30 „Das geistliche Amt in der Kirche". Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission 1981, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 1, a.a.O., 349.

31 „Kirche als Gemeinschaft". Gemeinsame Erklärung der Zweiten Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission 1990, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 2, a.a.O., 360f.

32 A.a.O., 362.

einen apostolischen Glauben vorangingen ... Das ‚Amen' der Kirche zur apostolischen Überlieferung ist die Frucht des Heiligen Geistes, der die Jünger stets in die ganze Wahrheit führt."[33]

Kürzlich erschien unter dem Namen von Kardinal Kasper eine Auswertung der Ergebnisse der bilateralen Dialoge mit den Kirchen der Reformation unter Einschluss der Anglikanischen Gemeinschaft, an denen die Römisch-katholische Kirche beteiligt war. Der Bericht behandelt vor allem die Beziehung zwischen der Apostolizität im Sinne der Bewahrung der apostolischen Tradition des Evangeliums und der apostolischen Sukzession im bischöflichen Amt. Er bestätigt die hier zusammengestellten Ergebnisse.[34]

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten, dass sich im Verständnis der Apostolizität der Kirche die Einsicht durchgesetzt hat, dass es vorrangig um die inhaltliche Dimension der apostolischen Überlieferung des Evangeliums als Gabe Gottes an die Kirche geht, die durch das Wirken des Heiligen Geistes in jeder Generation bestätigt und erneuert wird. Die Gabe Gottes enthält zugleich den Auftrag und die Berufung der Kirche, die Sendungsbewegung Gottes in der Verkündigung des Evangeliums fortzusetzen in der Erwartung, dass Gott am Ende der Zeit alles in Christus zusammenfassen und sein Reich aufrichten wird. Wichtig ist die Einsicht, dass Apostolizität auch ein kritischer Maßstab ist, an dem Glauben, Leben und Strukturen der Kirche immer neu zu messen und zu orientieren sind. Keines der Mittel zur Bewahrung der Apostolizität, d.h. der Bezug auf den Kanon der Heiligen Schrift, das Bekenntnis des apostolischen Glaubens und die Formen der geordneten Weitergabe der Ämter und Dienste kann für sich allein die Bewahrung der apostolischen Überlieferung in der Geschichtlichkeit der Kirche garantieren. Kontinuität ist letztlich ein Werk des Heiligen Geistes.

IV.

In einem Schlussabschnitt möchte ich nun noch auf das eingangs erwähnte Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit mit dem Titel „Die Apostolizität der Kirche" eingehen.[35] Der Bericht schließt die vierte Phase dieses bilateralen Dialogs ab, nachdem sich die dritte Phase konzentriert hatte auf die Erarbeitung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Er nimmt die dort erzielte Verständigung auf und bezieht neben den bereits genannten früheren Berichten dieses Dialogs auch die Ergebnisse der Studien des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen

33 „Die Gabe der Autorität". Autorität in der Kirche III. Eine gemeinsame Erklärung der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission (ARCIC) 1998, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 3, a.a.O., 2003, 269.

34 *Kardinal Walter Kasper*: Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue, New York/London 2009, 80ff. Deutsche Ausgabe: Die Früchte ernten, Paderborn/Frankfurt a.M. 2011.

35 S. Anm. 1.

in Deutschland, insbesondere zum „kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge", ein.[36]

Die umfangreiche Studie ist in vier Kapitel gegliedert. Sie beginnt mit einer Darstellung der neutestamentlichen Grundlagen zur Apostolizität der Kirche. Zwar gibt es im Neuen Testament unterschiedliche Verwendungen des Apostelbegriffs, aber sie alle betonen die grundlegende Rolle der Apostel. „Die Apostel spielen in der Zeit nach der Auferstehung eine einzigartige Rolle, indem sie den Übergang von Jesu eigener Verkündigung und den Heilstaten seines Lebens hin zur Formulierung und Weitergabe der Botschaft von Jesus, dem Christus vermitteln. Die Kirche wurde auf die anfängliche Verkündigung des Evangeliums gegründet, und die lebendige Erinnerung an diesen Ursprung sollte niemals aufhören, uns zu tragen und zu stärken ... Keine menschliche Autorität ist in der Lage, die Wahrheit des Evangeliums zu garantieren, da dessen Authentizität und Kraft, Glauben zu erwecken, dem Evangelium selbst eigen sind (sein ‚extra nos'). Andererseits jedoch erfordert die Treue der Kirche bestimmte Formen der Traditionsüberlieferung und ein besonderes kirchliches Amt der Verkündigung, der Versöhnung und des Lehrens, um eine geordnete Weitergabe der apostolischen Lehren sicherzustellen. Dies führt zu einer dynamischen Spannung, die eine Herausforderung für die Kirche von ihren ersten Anfängen an gewesen ist."[37]

Der zweite Teil konzentriert sich auf das apostolische Evangelium als Grundlage der Apostolizität der Kirche. Er möchte vor allem die simplifizierende Alternative überwinden, derzufolge Lutheraner ausschließlich ausgerichtet seien auf die Predigt und Lehre des Evangeliums ohne dem Amt eine konstitutive Rolle zuzumessen, während Katholiken in der lückenlosen Reihe rechtmäßiger bischöflicher Nachfolge bereits eine Garantie für die Apostolizität der Kirche sähen. In einer differenzierten, sowohl historischen als auch theologisch-systematischen Analyse kann die Studie zeigen, dass es heute zwischen den lutherischen und der römisch-katholischen Kirche eine erneuerte Sicht der apostolischen Tradition gibt, in der die Verkündigung des Evangeliums, die Feier der Sakramente, die verschiedenen Formen des Amtes und der Dienste, das Gestalten des Gottesdienstes und das Leben in der Nachfolge miteinander verbunden sind. Damit bestätigt der Bericht eine Entwicklung, die sich auch in den anderen Zusammenhängen des ökumenischen Gesprächs abgezeichnet hat. „Katholische und lutherische Lehre stimmen ... darin überein, dass das apostolische Erbe, durch das der Glaube an Jesus Christus eingepflanzt, gefördert und verkörpert wird, ein mannigfaltiges und facettenreiches

[36] S. hierzu den frühen Band: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. von *Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg*, Göttingen/Freiburg 1986, bes. 157ff; sowie jetzt die drei Bände: Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge; Bd. I Grundlagen und Grundfragen, hg. von *Theodor Schneider und Gunther Wenz*, Göttingen/Freiburg 2004; Bd. II Ursprünge und Wandlungen, hg. von *Dorothea Sattler und Gunther Wenz*, a.a.O., 2006; Bd. III Verständigungen und Differenzen, hg. von denselben, a.a.O., 2008.

[37] Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit. Paderborn und Frankfurt a.M. 2009, 43f.

Erbe ist. Daher ist der ... skizzierte Gegensatz eine Verkennung des tatsächlichen Sachverhalts."[38] Das führt dann zu dem Schluss: „Daher erkennen wir heute auf einer fundamentalen Ebene gegenseitig das Vorhandensein der Apostolizität in unseren Traditionen an."[39]

Diese Anerkennung unterliegt jedoch nach wie vor gewissen Einschränkungen, insbesondere im Blick auf die Unterschiede im Verständnis des kirchlichen Amtes und der Bedeutung der apostolischen Sukzession im Bischofsamt, sowie im Blick auf die Lehrautorität. Das dritte Kapitel konzentriert sich auf das erste der genannten Probleme, die apostolische Sukzession und das ordinationsgebundene Amt. Die Untersuchung behandelt detailliert die Veränderungen, die sich seit der Reformationszeit sowohl im lutherischen wie im römisch-katholischen Verständnis des Amtes vollzogen haben. Als unbestrittener Grundsatz gilt: „Zu den Elementen, die – in der Kraft des Heiligen Geistes – dazu beitragen, dass die Kirche apostolisch ist und bleibt, und die ihrerseits die Apostolizität der Kirche ausdrücken, gehört wesentlich das ordinationsgebundene Amt. Damit das Amt jene Aufgabe erfüllen kann, muss es selbst Amt in apostolischer Nachfolge sein."[40] Für die beiden beteiligten Traditionen heißt das, dass das Priestertum aller Getauften und das ordinationsgebundene Amt nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. „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 – ineins damit – Kirche zustande kommt und erhalten wird, dass die Glaubenden in der Einheit des Glaubens Leib Christi sind."[41] Auch im Blick auf die Gliederung des Amtes in ein auf die lokale Gemeinde bezogenes und ein regionales Amt der *episkopé* ist ein hohes Maß an Konsens erreicht.

Kontrovers war freilich bislang immer die Frage, was eine Person zum Inhaber des regionalen Amtes, verbunden mit der Vollmacht zur Ordination anderer Amtsträger, macht. Hier kommt die Studie zum entscheidenden Punkt ihrer Argumentation. Wenn gilt, dass das Wesentliche an der so genannten „apostolischen Sukzession" die Nachfolge im Glauben und die Bewahrung der apostolischen Überlieferung in ihrer Gesamtheit ist, und wenn mit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre ein „Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" zwischen der katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen besteht, dann wird damit „ein hohes Maß an Gemeinsamkeit im Glauben – also in dem, was den Kern der apostolischen Sukzession darstellt – bekannt ... Die Unterzeichnung der ‚Gemeinsamen Erklärung' impliziert also die Anerkennung, dass in beiden Kirchen das ordinationsgebundene Amt in der Kraft des Heiligen Geistes sei-

38 A.a.O., 78.
39 A.a.O., 80.
40 A.a.O., 133.
41 A.a.O., 135.

nen Dienst erfüllt hat, in den in dieser Erklärung dargelegten Kernfragen des Glaubens die Treue zum apostolischen Evangelium zu bewahren."[42]

Was die spezifische Sukzession im bischöflichen Amt und damit verbunden die prinzipielle Unterscheidung zwischen den Ämtern der Presbyter/Pfarrer und der Bischöfe angeht, so argumentiert die Studie zunächst historisch. Die Reformatoren sahen sich im 16. Jahrhundert in der Situation, „in der für sie die Elemente der Apostolizität des Amtes (Treue zum apostolischen Evangelium, kanonische Ordination durch einen Bischof) in Widerspruch zueinander geraten waren, so dass sie sich entscheiden mussten – für die Treue zur apostolischen Tradition (wie sie sie verstanden)".[43] Sie konnten sich zudem darauf berufen, dass noch bis ins Mittelalter Presbyter- und Bischofsamt weitgehend gleichgestellt waren und daher eine presbyterale Ordination nicht als Bruch mit der Tradition angesehen werden musste. Da heute auch die katholische Kirche anerkennt, dass die Differenzierung des Amtes in ein lokales und ein regionales Amt vielfältigen geschichtlichen Wandlungen unterlegen hat, ohne dass dadurch seine Grundstruktur verändert worden wäre, „legt sich die Frage nahe, ob es nicht die Möglichkeit gibt, wegen der beschriebenen substantiellen Gemeinsamkeiten die Gestalt des Amtes in den lutherischen Kirchen, die sich in unterschiedlichen Kontexten parallel zur katholischen Kirche auf eigene Weise entwickelt hat, als gültige Form des öffentlichen Dienstes an Wort und Sakrament anzuerkennen".[44]

Die Studie antwortet auf diese Frage mit dem Verweis auf das Modell des „differenzierenden Konsenses", das bereits in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre mit Erfolg eingesetzt wurde. Ein solcher Konsens kann aufbauen auf der gemeinsamen Überzeugung, dass die grundlegende Aufgabe des ordinationsgebundenen Amtes darin besteht, dem apostolischen Evangelium zu dienen. Dieser Dienst geschieht im Vertrauen auf die Kraft des Heiligen Geistes. „Aber das Wirken des Heiligen Geistes übersteigt die *bestimmten* Formen, in denen die Kirche ihren Dienst am apostolischen Evangelium vollzieht."[45] Damit wird ein *geistliches Urteil* über das Amt möglich, „wenn man wie in der ‚Gemeinsamen Erklärung' auch im Verständnis des Amtes bewusst den Weg eines differenzierenden Konsenses geht und differierende Gestalten des Amtes als möglich erachtet, sofern sie nur den Grundsinn des Amtes verwirklichen und ihm dienen. Jenes geistliche Urteil müsste auf theologischen Erkenntnissen wie den oben erwähnten aufbauen und würde doch über sie hinausgehen. Es ist ein Wagnis im Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes".[46] Kardinal Kasper hat zwar in der erwähnten Auswertung der Ergebnisse der bilateralen Dialoge seine Skepsis gegenüber dem

42 A.a.O., 141.
43 A.a.O., 142.
44 A.a.O., 142f.
45 A.a.O., 144.
46 A.a.O., 145.

Modell des differenzierenden Konsenses zum Ausdruck gebracht.[47] Dennoch muss dieser Vorschlag der Kommission als eine bedeutsame Konsequenz aus der inzwischen im ökumenischen Gespräch erreichten Übereinstimmung im Verständnis der Apostolizität der Kirche angesehen werden.

***

Ich bin am Ende dieses Überblicks, der sich zuletzt vor allem auf die Frage des Amtes als Dienst an der apostolischen Tradition konzentriert hat und auf die Möglichkeit, Unterschiede in der Gestalt des Amtes als legitime Ausprägungen der gemeinsam festgehaltenen Grundstruktur, wie sie schon in den Limatexten herausgearbeitet wurde, anzuerkennen. Diese Diskussion ist vor allem von den historischen Kirchen europäischer Tradition vorangetrieben worden, die gemeinsam auf der Suche nach voller kirchlicher Gemeinschaft sind. Ob dieses Verständnis von Apostolizität auch als ein „festes Fundament" für die Gemeinschaft mit den als Folge missionarischer Ausbreitung entstandenen Kirchen in anderen Regionen dienen kann, muss offen bleiben. Die meisten unter ihnen würden dem Sendungsauftrag als Dimension der Apostolizität der Kirche Priorität einräumen vor der Rückbindung an ihren apostolischen Ursprung und würden ihre eigenständigen Ausdrucksformen von Glauben, Lehre und Kirchenstruktur als Frucht des Wirkens des Heiligen Geistes ansehen. Apostolizität ist zwar ein kritisches Konzept, wie die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993 sagte. Aber sie fügte hinzu: „Wir sollten damit rechnen, dass die Kriterien und die Praxis einer anderen Tradition uns bisweilen in Frage stellen und uns zum Kern unserer eigenen Tradition zurückführen, sodass wir ihn neu entdecken. Wir müssen weiter über den Weg nachdenken, auf dem wir berufen sind, einander zu Christus zu rufen, der uns immer auf dem Weg voraus ist."[48] Die Suche nach dem „festen Fundament" muss jedenfalls die Geschichtlichkeit der Kirche und die eschatologische Ausrichtung ihrer apostolischen Berufung ernst nehmen.

47 Vgl. *Kasper*, Harvesting the Fruits, a.a.O., 155f. Deutsche Ausgabe: Die Früchte ernten. Paderborn/Frankfurt a.M. 2011.

48 S. oben Anm. 22.

Die Donau-Friedenswelle „Es ströme das Recht wie Wasser" (Amos 5,24)

Ein Projekt zum Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt

Die vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) für die Jahre 2001 bis 2010 ausgerufene Dekade zur Überwindung von Gewalt geht zu Ende. Was haben Christinnen und Christen in diesen Jahren erreicht? Inwieweit ist es gelungen, auf Gewalt zu verzichten und sich für Frieden und Gerechtigkeit einzusetzen?

Die Herausforderungen sind nicht geringer geworden – im Gegenteil. Wie geht es also weiter nach dem Ende der Dekade? Eine Internationale ökumenische Friedenskonvokation des ÖRK im Mai 2011 in Kingston/Jamaika soll die Dekade-Arbeit bündeln und neue Anstöße geben.

Mit dieser Zielrichtung hat die Evang.-Luth. Kirche in Bayern gemeinsam mit den evangelisch-lutherischen Kirchen in Württemberg, Österreich, in der Slowakei, in Ungarn und Rumänien das mittel- und osteuropäische Projekt „Donau-Friedenswelle" ins Leben gerufen. Die *DONAU* dient dabei als Symbol der Vernetzung und rückt mit ihrem nach Osten gerichteten Verlauf das gemeinsame Anliegen für *FRIEDEN* und Gerechtigkeit im zusammenwachsenden Europa in den Mittelpunkt. Gottesdienste und verschiedene Aktionen von Kirchengemeinden und Einrichtungen fließen seit September 2010 bis Mai 2011 wie eine *WELLE* von Württemberg bis nach Rumänien. Das Wort des Propheten Amos – „Es ströme das Recht wie Wasser" (Amos 5,24) – dient dabei als biblisches Leitmotiv. Am 2. Juli 2011 wird in Neu-Ulm und Ulm ein großes Abschlussfest mit den Bischöfen der sechs lutherischen Kirchen gefeiert.

„Es ströme das Recht wie Wasser" – Eine länderübergreifende und ökumenische, liturgische Friedenswelle

Unter dem Motto des Amos-Verses hat das internationale Vorbereitungsteam eigens einen Gottesdienst gestaltet, der in Anlehnung an den Weltgebetstag seit September 2010 bis Mai 2011 entlang der Donau gefeiert wird. Dazu haben alle Gemeinden der am Projekt beteiligten Kirchen eine Broschüre erhalten, in der sich der gemeinsame Liturgieentwurf sowie Predigtvorschläge befinden.

Bereits vor dem Start der Donau-Friedenswelle sandten Gottesdienstbesucher im Mai 2010 beim 2. Ökumenischen Kirchentag in München Friedenswünsche über die Isar zu den Menschen im Donauraum. Den Segensgottesdienst, dessen Grundlage ebenfalls der Amosvers war, gestaltete ein ökumenisches Team mit Vertretern der Röm.-kath. Kirche, der Evang.-Freikirchlichen Gemeinde, der Mennoniten, der Evang.-methodistischen, der Orthodoxen sowie der Evang.-Luth. Kirche in Bayern. Die Segenswünsche wurden zusammen mit dem von Erzpriester Apostolos Malamoussis, Bischöflicher Vikar der Griechisch-Orthodoxen Metropo-

lie von Deutschland und Erzpriester des Ökumenischen Patriarchats in München, nach orthodoxem Ritus gesegneten Wasser an die Isar übergeben.

Am 5. September 2010 hatte der württembergische Landesbischof Dr. Frank O. July die Donau-Friedenswelle im Ulmer Münster feierlich eröffnet. Nach dem Gottesdienst gab es eine abwechslungsreiche Ausstellung über die verschiedenen Arbeitsfelder der Dekade in Württemberg. In den Monaten September und Oktober wurde von Kirchengemeinden in ganz Württemberg zu Gottesdiensten der Donau-Friedenswelle eingeladen.

Im November, als die liturgische Welle Bayern erreichte, waren hier die Gemeinden und Einrichtungen aufgerufen, mitzumachen, indem sie auch den länderübergreifenden Gottesdienst mit entsprechenden Liedern, Texten und Gebeten aus der Broschüre feierten. Über Österreich, die Slowakei, Ungarn und Rumänien setzt sich nun die liturgische Friedenswelle gewissermaßen bis zum Schwarzen Meer fort.

In dieser spirituellen Dimension erschöpft sich das Projekt jedoch nicht. Deshalb gibt es in jedem beteiligten Donau-Land eine zentrale Veranstaltung, die über ihre Dekade-Arbeit Bilanz zieht und zugleich Impulse gibt zur Weiterarbeit über das Ende der Dekade hinaus.

Die Donau-Friedenswelle in Bayern

Die Evang.-Luth. Kirche in Bayern (ELKB) kann auf viele gelungene Dekade-Projekte zurückblicken. Die Vielfalt an Themen lässt sich grob in drei Bereiche einteilen: Kinder und Jugendliche, häusliche Gewalt, konstruktive Konfliktbearbeitung/Mediation. Der Themenbereich Gewaltüberwindung bei Kindern und Jugendlichen beinhaltet dabei zwei Richtungen. Zum einen geht es darum, Jungen und Mädchen vor gewalttätigen Übergriffen jeder Art zu schützen und ein Aufwachsen in einer geborgenen und vertrauensvollen Umgebung zu gewährleisten. Zum anderen gilt es, die junge Generation durch bewusste Friedenserziehung dazu anzuleiten, Gewalt fördernde Muster und Strukturen frühzeitig wahrzunehmen, zu reflektieren und in konfliktlösendes Verhalten umzuwandeln. Zu beiden Aspekten gab und gibt es zahlreiche Angebote. Evangelische Bildungseinrichtungen haben in verschiedenen Kursangeboten Eltern in ihrer Erziehungskompetenz unterstützt und Anregungen gegeben, wie sie in schwierigen Konfliktsituationen gute Lösungen finden können.

In den Jahren 2002 bis 2005 hat die ELKB den Fokus auf die Familie gelegt. Gewalt in Familien geschieht oft im Verborgenen. Viele Leidensgeschichten gibt es hier zu erzählen. Von Frauen und Kindern und manchmal auch von Männern. Diese lautlose Gewalt sichtbar zu machen, war das Ziel der Kampagne „Gewalt in Familien wahrnehmen und überwinden". Sie wurde von Gemeinden und Gruppen innerhalb der ELKB aufgegriffen. So hat z.B. das Projekt „Friedenswirkstätten in Stadt und Landkreis Bamberg" mit gezielten Aktionen ein ganzes Jahr lang auf das Phänomen „Gewalt in unserer Gesellschaft" hingewiesen und nach Lösungen gesucht, wie mit Konfliktsituationen verantwortungsvoll und konstruktiv umge-

gangen werden kann. Die Sozialarbeiter der Männerberatungsstelle Südostbayern, die beim Diakonischen Werk Rosenheim angesiedelt ist, führten angeleitete Selbsthilfegruppen für Männer durch, die gegenüber ihren Partnerinnen oder Kindern gewalttätig geworden sind. Die Qualifizierung von Lehrkräften zu Streitschlichtern und Streitschlichterinnen, das Unterstützungssystem Mediation für die Mitarbeitenden der ELKB, das zu den Aufgaben der Arbeitsstelle „kokon" gehört, die Ausbildung von Erzieherinnen in evangelischen Kindertagesstätten zu Friedenspädagoginnen sowie die Unterstützung von Projekten und Einrichtungen zur Prävention von sexuellem Missbrauch von Kindern und Jugendlichen seien an dieser Stelle beispielhaft genannt.

Am 20. November 2010 wurde ein Rückblick der Dekade-Arbeit gemeinsam mit dem ökumenischen Team, das den Segensgottesdienst beim 2. Ökumenischen Kirchentag gefeiert hatte, im Kloster Niederaltaich gestaltet. Die bayerische Justizministerin Dr. Beate Merk hatte in einem Impulsreferat erläutert, wie der Staat auf die vielen Facetten der Gewalt reagiert. Workshops boten Gelegenheit, die Dekade-Themen der Kirchen in Bayern zu vertiefen. Neben den ökumenischen Anliegen der Dekade in Bayern kam mit dem Thema „Menschenhandel/Zwangsprostitution" gleichzeitig die Internationalität der Donau-Friedenswelle in den Blick. Die ökumenische Fachberatungsstelle für Opfer von Frauenhandel, jadwiGa, hatte einen Einblick in ihre Arbeit gegeben. Die Arbeitsgruppen formulierten am Ende konkrete, an Kirche und Politik gerichtete Fragen und Impulse zur Weiterarbeit mit dem Ziel, das Engagement der Kirchen für Frieden, Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit nach dem Dekade-Ende nachhaltig zu verankern. Ein internationales Menü sowie ein ökumenischer Festgottesdienst mit Oberkirchenrat Michael Martin und einer Dialogpredigt von Regionalbischof Dr. Hans-Martin Weiss und Abt Dr. Marianus Bieber zum Leitmotiv „Es ströme das Recht wie Wasser" rundeten den Tag ab.

Schließlich erfolgte eine Art Stabübergabe an Österreich, wo die Donau-Friedenswelle im Februar 2011 vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich gestaltet wird. Neben der Vertiefung der Themen Friedenserziehung, Kinderrechte und Umgang mit Minderheiten ist eine Veranstaltung in der größten Haftanstalt Österreichs in Krem-Stein geplant.

Abschluss des Projekts

Nachdem die Donau-Friedenswelle im Mai 2011 in Rumänien angekommen sein wird, werden die Bischöfe der sechs evangelischen Kirchen am 2. Juli 2011 in Neu-Ulm und in Ulm ein großes Abschlussfest feiern. Die Ergebnisse aller Aktionen in den beteiligten Ländern werden dort präsentiert und Elemente der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation aus Jamaika integriert werden.

Claudia Dunckern

(Die Theologin Claudia Dunckern, M.A., ist im Referat für Ökumene, Partnerschaften, Mission und Entwicklungsdienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zuständig für das Projekt DonauFriedenswelle.)

Predigt zum Hohen Friedensfest in Augsburg am 8. August 2010

Text: Röm 12,21
10. Sonntag nach Trinitatis

Liebe Festgemeinde!

Jahr für Jahr erwirbt sich Augsburg mit dem Hohen Friedensfest gewissermaßen neu den Titel „Friedensstadt". Die Erinnerung geht zurück an den Augsburger Religionsfrieden von 1555, der das friedliche, gleichberechtigte Zusammenleben von Katholiken und Protestanten zunächst provisorisch ermöglichte bis zu einem endgültigen Vergleich, der „nicht anders denn durch christliche, freundliche, friedliche Mittel" erstrebt werden sollte.

Es kam furchtbar anders!

„Um 1570 waren etwa sieben Zehntel der Einwohner Deutschlands evangelisch.

Die Gebildeten waren fast durchweg für die Reformation gewonnen. Die protestantischen Universitäten und Lateinschulen standen in hoher Blüte." (K. Heussi)

Aber bald schon fiel das Erbe der Reformation unter die Räuber. Dogmatische Streitigkeiten zerrissen das protestantische Lager. Die Glaubensklarheit und starke Persönlichkeit Luthers fehlte an allen Ecken und Enden. Die Zeit für die Gegenreformation war nie günstiger. Einfluss und Macht verschafften sich vornehmlich die Jesuiten, denen „die gewaltsame Unterwerfung der Ketzer als religiöse Pflicht und jeder Ausgleichsversuch als Verrat erschien". (K. Heussi)

Die sich immer mehr zuspitzenden Auseinandersetzungen entluden sich in dem entsetzlichen 30-jährigen Krieg. Das Wort von Blaise Pascal findet hier seine furchtbare Bestätigung: „Nie tun Menschen Böses so gründlich und glücklich wie aus religiöser Überzeugung." Aber auch dieses Morden bis zur Erschöpfung und Ausblutung Deutschlands fand ein Ende: mit dem Westfälischen Frieden von 1648. Er brachte die Parität der Stände beider Konfessionen und damit das Ende der Unterdrückung der Protestanten.

Am 8. August 1650 feierten die Protestanten, die Evangelischen in Augsburg mit Dank- und Friedensgottesdiensten die Rückgabe ihrer Kirchen und ihre rechtliche Gleichstellung und Freiheit. Das ist bis heute unvergessen. Und das ist gut so.

Auf dem Hintergrund dieses ganzen Geschehens erbitterter Gewalt auf beiden Seiten hören wir die Worte des Paulus wie aus einer anderen Welt:

„Vergeltet niemand Böses mit Bösem ... (V17)

Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem." (V21)

Es sind Worte, es ist eine alternative Wirklichkeit, die Paulus direkt aus der Botschaft und dem Leben JESU gewonnen hat. Ein Stück Bergpredigt, die er dem Realismus der Welt entgegensetzt, obwohl er und weil er weiß, wie die Welt sich immer neu im Muster von Gewalt und Gegengewalt, von Unterdrückung und Ungerechtigkeit im Teufelskreis dreht.

Es ist noch nicht so lange her, dass die Macht des Bösen für überwindbar gehalten wurde. Die Grundanliegen der Aufklärung: Die Freiheit im Denken und Handeln, die Priorität von Wissen und Vernunft, denen Tugend und Gerechtigkeit wie selbstverständlich folgen werden, der Optimismus „der Mensch ist gut" und die Welt ist erkenn- und veränderbar sind vom Sozialismus und Kommunismus übernommen worden. Man war der Überzeugung, man könne durch Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse dem Bösen in der Welt die Grundlage entziehen und den Menschen das Böse gewissermaßen abgewöhnen, mit der Zeit. Das alles scheiterte an der Realität der Welt, einer Welt, der sie selbst mit Haut und Haaren und allen Verbrechen verhaftet waren.

- Der Realsozialismus ist durch Lenin und Stalin mit Millionen von Toten und einer entsetzlichen Unmenschlichkeit,
- der Nationalsozialismus durch Hitler mit Millionen von Toten, Krieg und fabrikmäßiger Ermordung ganzer Völker in den Abgrund gefahren.

Zuviel Lehrgeld für einen Traum, der an der Wirklichkeit vorbeigeht ...

Neben der Negierung der Natur des Menschen gibt es den immer neuen alten Versuch, das Böse auf den jeweils anderen zu lokalisieren und zu beschränken. Es ist noch keine zehn Jahre her, da wurden Schurkenstaaten und eine Achse des Bösen ausgemacht, der Krieg nach der immer gleichen Devise der Vernunft dieser Welt entfacht: Gewalt kann nur mit Gewalt, das Böse nur mit dem Bösen bekämpft werden, ein Kreuzzug natürlich im Namen des Guten, der Freiheit und was weiß ich.

Eigentlich weiß es ja jeder Mensch, wenn er wirklich ehrlich ist, dass das Böse in jedem Menschen, auch in einem selbst steckt und wie eine Krankheit jederzeit ausbrechen kann! Das ist die Realität! Wer davor die Augen verschließt, wird niemals einen Weg aus der Friedlosigkeit, aus Hass und Gewalt finden. Der wird in seinem eigenen Leben niemals zur Ruhe finden, sondern sich mit Ausreden und Ängsten von Tag zu Tag hangeln, immer die anderen und die Verhältnisse beschuldigend, selbst unfähig sein, etwas zu Gerechtigkeit, Frieden und zum Gemeinwohl beizusteuern.

Paulus hat einige Kapitel zuvor im Blick auf sich selbst schonungslos festgestellt (Röm 7,18+19):

„Denn ich weiß, dass in mir, so wie ich von Natur bin, nichts Gutes wohnt. Das Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich."

Erklär das mal jemandem! Aber so ist es! Haben wir das nicht alle schon erlebt, dass wir Dinge taten, die wir nicht wollten und gleich gar nicht gutheißen konnten? Und weil es so mit uns und der Menschheit steht, sind wir von Natur aus auch

nur in der Lage, Gewalt mit Gewalt, Böses mit Bösem zu vergelten. Was ist da noch zu machen? Bleiben nach dieser schonungslosen Analyse des Paulus überhaupt noch Optionen offen, oder bleibt nur die totale Resignation als logische Folge, da ja alle schönrednerischen Versuche, diese Wirklichkeit zu umgehen, bereits gescheitert sind?

Paulus findet zu einer völlig unerwarteten Antwort. Als ob er nicht derselbe wäre, schreibt er:

„Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem." (V21)

Aber das ist ja gerade das Paradoxe, das Dilemma, dass das so nicht geht: „Das Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht ..." Da muss noch etwas dazu kommen. Entscheidendes zuvor kommen! Das, was Paulus zuvor in den Versen 11+12 schreibt:

„Lasst euch vom GEIST entzünden!
Dient dem HERRN.
Seid fröhlich in Hoffnung, geduldig in Bedrängnis, beharrlich im Gebet!"

So nur kann er gegangen werden, der neue ungewöhnliche Weg! Wenn die Enttäuschungen vorbei und die Irrtümer verbraucht sind, sehen wir auf JESUS. DER auch solche fragwürdigen Gestalten wie Paulus und uns mit SEINEM GEIST und SEINER Kraft auszustatten bereit ist! Ohne Gebet und persönliche Beziehung und immer neue Zuwendung zu JESUS ist hier nichts getan! Nur in der Nachfolge dieses einzigartigen HERRN kann geschehen, was uns von Natur aus nicht möglich ist: Das Böse mit Gutem, die Gewalt mit der Macht der Gewaltlosigkeit zu überwinden!

So, wie wir es 1989 erlebt haben.

Da ist die wunderbare Frucht jahrelanger, seit 1982 ununterbrochener wöchentlicher Friedensgebete in der Nikolaikirche aufgegangen. Am 9. Oktober 1989, dem Tag der Entscheidung, wurde die Nikolaikirche im Verbund mit den anderen Innenstadtkirchen zum Ausgangspunkt der Demonstrationen der 70.000 und damit zum Kernpunkt der Friedlichen Revolution überhaupt. Immer wieder hatte die Bergpredigt JESU eine zentrale Rolle gespielt. Immer wieder, so auch an diesem Tag, die Bitte: „Lasst die Gewaltlosigkeit nicht in der Kirche stecken, nehmt sie mit hinaus auf die Straßen und Plätze!" Denn Beten und Handeln, drinnen und draußen, Altar und Straße gehören zusammen!

Was mich am meisten bis heute bewegt: Mit dem Ruf „Keine Gewalt!" war die Bergpredigt JESU auf den Nenner gebracht! Aus dem Volk geboren, nicht von einem Pfarrer oder Bischof formuliert. Und sie haben nicht nur gedacht oder gerufen „Keine Gewalt!", sondern haben die Gewaltlosigkeit konsequent auf der Straße praktiziert. Menschen, die in zwei unterschiedlichen atheistischen Weltanschauungsdiktaturen aufgewachsen waren. Bei den Nazis mit Rassenhass und Kriegsvorbereitungen. An die Stelle GOTTES war die „Vorsehung" getreten. Bei den Realsozialisten mit Klassenkampf und Feindbild und atheistischer Propaganda: „Euren JESUS hat's nie gegeben, und euer Gefasel von Gewaltlosigkeit ist gefährlicher Idealismus. In der Politik zählen Geld, Armee, Wirtschaft, Medien. Alls andere

kannst du vergessen!" Dass die so erzogenen Menschen im GEIST JESU der Gewaltlosigkeit draußen auf der Straße handelten – wenn je etwas das Wort „Wunder" verdient, dann das. Ein Wunder biblischen Ausmaßes!

Eine Friedliche Revolution ohne Blutvergießen, eine Revolution, die aus der Kirche kam: das hat es in Deutschland noch nie gegeben. Einheit Deutschlands ohne Krieg und Sieg dieses Mal. „Und die Kirche endlich einmal bei ihrem HERRN", wie Heinrich Albertz sagte, „auf der richtigen Seite: bei den Unterdrückten und nicht bei den Unterdrückern, beim Volk und nicht bei den Mächtigen!" Wenn die Kirche bei ihrem HERRN ist, wo sie hingehört, und im Vertrauen auf IHN und SEIN Wort das Menschenunmögliche wagt: was da möglich wird! Einfach unglaublich!

Das darf man nicht nur erinnern! Oder nur so, wie es Ernst Bloch formuliert hat: „Nur jenes Erinnern ist fruchtbar, das zugleich erinnert, was noch zu tun ist!"

In Kirche, Welt und bei mir selbst!

Da ist zunächst dankbar zu sagen, dass schon etwas getan wurde. Augsburg selbst ist ein Beispiel dafür. Der 8. August mit dem Hohen Friedensfest selbst ist der Höhepunkt des Augsburger Kalenderjahres. Es wird von Protestanten und Katholiken gemeinsam mit dem Runden Tisch der Religionen und an der Friedenstafel mit Menschen unterschiedlicher Prägung und Herkunft gefeiert.

- 1999 wurde nicht zufällig in Augsburg die „Unterzeichnung der gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Bestätigung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vorgenommen. An der Formulierung erkennen wir schon, dass das Verhältnis beider Kirchen so unkompliziert noch nicht ist.
- Der Lutherische Weltbund hat am 22. Juli 2010 in Stuttgart um Verzeihung gebeten für Verfolgung und Gewalt gegenüber den Täufern im 16. Jahrhundert.
- Zwei Ökumenische Kirchentage gab es in Deutschland mit dem Wunsch nach gemeinsamem Aufbruch.
- Die Vision „versöhnter Verschiedenheit" klingt angenehm durch die Kirchenlandschaften. Der Durchbruch und Aufbruch ist das noch nicht.

Zu sehr sind wir in den überkommenen Strukturen, im Sicherungsdenken und in der Angst vor wirklichen Veränderungen gefangen.

So kratzen wir lieber die Reste von Vernunft und gutem Willen zusammen, verfassen immer neue Papiere in unerträglicher Ausgewogenheit und bestürzender Wirkungslosigkeit und kommen in Randfragen das eine oder andere Schrittchen voran.

An der Hand unseres HERRN, im Vertrauen auf IHN und SEIN Wort das Menschenunmögliche zu tun sieht anders aus!

1. Das wäre z. B. die Anerkennung der Augsburger Confession von 1530 durch die Katholische Kirche, bei gleichzeitiger gemeinsamer Bearbeitung und Neubewertung von Artikel 16!
2. Das wäre z. B. der Weg des Papstes auf die Wartburg, um den Bann gegen Luther von 1521 aufzuheben, wie schon bei Galilei geschehen.

3. Das wäre z. B. bei den evangelischen Kirchen ein stärkeres Ernst nehmen von Liturgie und Kirchenmusik und die allsonntägliche Feier des Heiligen Abendmahles.
4. Das wäre z. B. die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft beider Kirchen. Denn nicht unser ist das Wort, das wir zu verkündigen haben. Denn nicht die Kirchen oder Konfessionen laden zum Heiligen Abendmahl, zur Eucharistie ein, sondern CHRISTUS selbst lädt uns ein an SEINEN Tisch.

Vier Schritte z. B., die die Ökumene ehrlicher, substantieller, geschwisterlicher gestalten und die Kirche gegenüber Welt und Nichtchristen glaubwürdiger machen würden.

An JESUS erinnern heißt erinnern, was noch zu tun ist!

Auch in der Gesellschaft! Die Banken- und Finanzkrise zeigt, dass dieses Finanz- und Wirtschaftssystem nicht zukunftsfähig ist, ja, dass sich der Kapitalismus gewissermaßen selbst entlarvt. Sein gnadenloses Gesicht zeigt sich in der Arbeitslosigkeit und ihren Folgen, wie wir es eingangs eindrücklich gehört haben. Noch wird in den reichen Ländern mit gigantischen Neuverschuldungen und imaginären Geldsummen der Schein einer Lösung des Problems aufrechterhalten. Aber die Milliarden Hungernder, Unterdrückter, an ausbeuterischen ungerechten Strukturen Leidender stehen wie eine unheilvolle, dunkle, immer größer werdende Wolke über uns! Die Wurzelsünde des Globalkapitalismus, die Anstachelung der Gier, muss überwunden werden! Schon dreieinhalb Jahrhunderte vor Karl Marx und 500 Jahre vor uns heute stellte Luther fest: Der Markt muss durch „Gesetz und Gewissen begrenzt" sein und den Menschen dienen, nicht umgekehrt, sonst wird der Mensch zur Ware.

Der zweite Teil der Friedlichen Revolution steht uns also noch bevor, allerdings unter den erschwerten Bedingungen des Wohlstandes: eine Wirtschaftsform der „solidarischen Ökonomie" zu entwickeln, die die JESUS-Mentalität des Teilens praktiziert, in der der Mensch, nicht Geld und Profit an erster Stelle steht.

Gut gesagt. Aber ...

Alles unrealistisch. Geht alles nicht. Weder in der Kirche noch in der Gesellschaft ...

Genau das haben wir vor dem 9. Oktober 1989 auch schon gehört:

„Ihr denkt doch nicht, dass ihr mit Euren Kerzen und Gebeten was ändern könnt?"

Wir nicht. Aber JESUS, DESSEN GEIST uns erfasst und entzündet, DESSEN *„Kraft in den Schwachen mächtig ist."* (2 Kor, 12a)

Und es wurde möglich, was unmöglich war ...

Wenn sich viele heute wie in einem Irrgarten der Resignation und Mutlosigkeit vorkommen und sich mit dem pausenlosen Ablaufen der immer gleichen Wege bereits freudlos zufrieden gegeben oder depressiv abgefunden haben – denken wir daran: Der Irrgarten ist oben offen!

Wir brauchen wieder den Aufblick! Den Aufblick, um uns orientieren zu können! Den Aufblick zu JESUS, damit geschehen kann, was uns von uns aus nicht möglich ist:

„Das Böse mit Gutem" (Röm 12, 21) zu überwinden. Dinge zu tun, von denen andere meinen, es sei unmöglich, sie zu tun. Bleiben wir in der Nachfolge unseres einzigartigen HERRN diesen Dingen voller Erwartung auf der Spur, nicht fanatisch und verspannt, sondern mit der Freude, die aus der Gewissheit kommt: „Der HERR ist nahe!" (Phil 4, 5b)

Amen.

Christian Führer

(Christian Führer war Pfarrer der Nikolaikirche in Leipzig, in der seit 1982 wöchentlich Friedensgebete stattfanden. Er erhielt 2005 den Augsburger Friedenspreis [zusammen mit Michail Gorbatschow].)

In memoriam

Hermann Goltz († 9. Dezember 2010)

Hermann Goltz wurde 1946 geboren. Er wuchs in Görlitz auf, wo er das Abitur ablegte und die Volksmusikschule im Fach Oboe besuchte. Vor die Wahl gestellt Musik oder Theologie zu studieren, entschied er sich für das Studium der Theologie, Byzantinistik, Orientalistik und Slawistik an der Martin-Luther-Universität in Halle (1964–1969).

Wissenschaftlich besonders prägend war für ihn die Begegnung mit Prof. Dr. Konrad Onasch, an dessen Lehrstuhl er bis 1983 als wissenschaftlicher Mitarbeiter tätig war. Die Hinwendung zu den Kirchen des christlichen Ostens empfand er „nicht als eine Spezialisierung und Einengung", sondern „als eine Suche und das Wiederfinden verlorener theologisch-kirchlicher, nicht zuletzt gottesdienstlicher Substanz", wie er später selbst betonte.

1972 wurde Hermann Goltz mit einer Arbeit zum Begriff der Hierarchie bei Dionysios Areopagites an der Hallenser Fakultät promoviert. 1979 habilitierte er sich in Halle nach einem Forschungsaufenthalt in Moskau, Sergiev Posad, St. Petersburg, Kiew, Odessa auf Einladung des Moskauer Patriarchats mit einer Studie zum kirchenslawischen Corpus Areopagiticum. 1983 wurde er Hochschuldozent, 1987 außerordentlicher Professor und 1992 als ordentlicher Professor für die Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen an der Theologischen Fakultät in Halle berufen. Sein besonderes theologisches Interesse galt der orthodoxen Hymnologie und deren Wechselwirkung mit der Ikonographie. Diese Wechselwirkung hat er beispielhaft am Hymnos Akathistos erforscht. In der internationalen Öffentlichkeit ist Hermann Goltz vornehmlich durch das von ihm 1982 gegründete Dr. Johannes-Lepsius-Archiv, seit 1998 MESROP Zentrum für Armenische Studien in Halle bekannt geworden.

Neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit pflegte Hermann Goltz vielfältige Kontakte mit den ökumenischen Gremien des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der EKD, mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, mit dem Moskauer Patriarchat sowie mit der Armenischen Apostolischen Kirche. Von 1988 bis 1993 arbeitete er als Direktor der Studienabteilung der Konferenz Europäischer Kirchen in Genf. In dieser Zeit wirkte er an den Versöhnungsdialogen zwischen der Serbischen Orthodoxen Kirche, der Römisch-Katholischen Kirche Kroatiens und den bosnischen Muslimen mit, ebenso an der Begegnung zwischen Katholikos Vazgen I. von der Armenischen Apostolischen Kirche und Scheich Allahschükür Paschasadeh, dem muslimischen Oberhaupt Aserbaidshans.

In dieser Zeit leitete er auch die KEK-Studienarbeit zu dem Thema der „Gemeinsamen Mission der Kirchen", das die Grundlage für die „Charta Oecumenica" bildete. 2005 war Hermann Goltz maßgeblich an der Vorbereitung der Resolution aller Fraktionen des Deutschen Bundestages zum Völkermord an der armenischen Bevölkerung des Osmanisch-Türkischen Reichs (1915) beteiligt. Die Jerewaner

Universität und die Armenische Kirche haben ihn für seine Arbeit vielfach hoch geehrt (Mesrop-Orden des Armenischen Katholikosats von Kilikien, Sahak-und-Mesrop-Orden des Katholikos aller Armenier, Etchmiadzin). Im Jahre 2008 und 2009 erschienen bedeutende Filme über die geschichtlichen Hintergründe des Genozids an den Armeniern und Syrern, die unter der wissenschaftlichen Leitung von Hermann Goltz produziert wurden („Asche und Phoenix" und „Aghet – ein Völkermord"). Durch seine wissenschaftlichen Arbeiten und sein mutiges öffentliches Eintreten für die Erinnerung an den von nationaltürkischer Seite bis heute tabuisierten Genozid, erfuhr er von politischen Vertretern der Türkei in Europa öffentliche Ablehnung und Missachtung. Besonders sichtbar wurde dies u.a. auch vor dem – Gott sei Dank misslungenen – Versuch, die Armenien-Resolution im Deutschen Bundestag 2005 zu verhindern. 2010–2011 erscheinen in insgesamt fünf Bänden unter der gemeinsamen Herausgeberschaft von Hermann Goltz und Prof. Gelian Prochorov (St. Petersburg) „Das Corpus des Dionysios Areopagites in der slawischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)".

Neben seinen internationalen Aktivitäten hat sich Hermann Goltz intensiv um die Präsenz des Orthodoxen Christentums vor Ort engagiert. So regte er die Schaffung der Orthodoxen Hauskirche zum Heiligen Kreuz in den Franckeschen Stiftungen in Halle an, der ersten orthodoxen Kirche im Bundesland Sachsen-Anhalt. Die Russische Orthodoxe Kirche zeichnete ihn mit dem Fürst-Daniel-Orden des Moskauer Patriarchates aus.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland verliert in ihm einen frohen, aufgeschlossenen und mutigen Christenmenschen, einen begabten Theologen und Förderer der Ökumene. Er war ein evangelischer Christ, der mit Gottvertrauen und Zuversicht verbindlich blieb und auf kluge Weise Brücken schlagen und Grenzen überwinden konnte. So gelang ihm schließlich das 50-jährige Jubiläum des Dialogs der EKD mit Moskau an der Hallenser Fakultät am 1.12.2009 auszurichten, wofür ich ihm herzlich danke.

Johann Schneider

(OKR Dr. Johann Schneider ist Theologischer Referent für Orthodoxie, Stipendien und Ökumene im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland.)

Gestern – heute – morgen

Der *Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden* (BFP) ist bei der Mitgliederversammlung der ACK Ende September 2010 als Gastmitglied in die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) aufgenommen worden. Der BFP ist eine evangelische Freikirche mit dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts.

Am 19. Oktober 2010 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 Anfänge von „Glauben und Kirchenverfassung" sind eng verbunden mit der Weltmissionskonferenz, die im Juni 1910 im schottischen Edinburgh stattfand. Die Edinburgher Konferenz legte den Schwerpunkt auf die Zusammenarbeit in der weltweiten christlichen Mission. Kirchen trennende Fragen und kontroverse Lehraussagen wurden in den öffentlichen Diskussionen in Edinburgh bewusst vermieden, waren in den Köpfen vieler Teilnehmender aber präsent. Als der Ökumenische Rat der Kirchen 1948 gegründet wurde, wurde Glauben und Kirchenverfassung zusammen mit der Bewegung für Praktisches Christentum konstitutiver Bestandteil des Rates. Und auch heute noch stellt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine grundlegende Dimension der Arbeit des ÖRK dar.

Die *Bischofssynode des Nahen Ostens* vom 10. bis 24. Oktober 2010 stand unter dem Motto: „Die katholische Kirche im Nahen Osten: Gemeinschaft und Zeugnis. ‚Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele' (Apg 4,32)". Zum Abschluss gab es eine Botschaft der Synodalen an die Welt sowie die Verabschiedung eines Schlussdokuments. Dazu fasste nach Abschluss der Generaldebatte am 18. Oktober Synoden-Relator Antonios Naguib, Patriarch der koptischen Katholiken, deren Ergebnisse in einem Zwischenbericht zusammen. Dem Präsidium gehören der Präfekt der Ostkirchenkongregation, Kardinal Leonardo Sandri, und der syrisch-katholische Patriarch Ignace Youssif III. Younan an. Die Patriarchen der Maroniten und Chaldäer, Kardinal Nasrallah Pierre Sfeir und Kardinal Emmanuel III. Delly, sind Ehrenpräsidenten. Das Amt des Sondersekretärs, der mit einem Arbeitsstab dem Generalrelator zuarbeitet, bekleidet der maronitische Erzbischof von Zypern, Joseph Soueif.

In Sibiu/Hermannstadt hat vom 9. bis 14. November der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) eine *Konferenz zum Verhältnis der ostchristlichen Orthodoxie* zur ökumenischen Bewegung veranstaltet. Sie wurde gemeinsam mit der orthodoxen Theologischen Fakultät der Stadt organisiert, die nach dem großen Erneuerer der Orthodoxie im damaligen Österreich-Ungarn benannt ist, Metropolit Andrei

Saguna (1809–73). Das Treffen prominenter orthodoxer Theologen mit führenden ÖRK-Vertretern stand unter der Leitung von dessen Stellvertretenden ÖRK-Generalsekretär Georgios Laimopoulos.

Der *Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen* beging am 17. November in Rom sein 50-jähriges Bestehen mit einer ökumenischen Feier mit Vorträgen hochrangiger ökumenischer Gäste, wie der anglikanische Primas, Erzbischof Rowan Williams von Canterbury, der orthodoxe Metropolit von Pergamon Ioannis Zizioulas, der frühere Leiter der Kurienbehörde, Kardinal Walter Kasper, und der aktuelle Leiter, der ehemalige Basler Erzbischof Kurt Koch. Sie fand im Rahmen der Vollversammlung des Rates vom 15. bis zum 19. November statt.

Vom 1. bis 3. Dezember hatten die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Berlin) und das Konfessionskundliche Institut (Bensheim) rund *vierzig Fachleute für Ökumene und Weltanschauungsfragen zu einer Fachkonsultation* nach Berlin-Spandau eingeladen. Ziel des Treffens war der Austausch über Erfahrungen von Begegnungen mit der Neuapostolischen Kirche und die Verständigung über weitere Schritte. Die Neuapostolische Kirche (NAK) gilt seitens der evangelischen Kirchen als Sondergemeinschaft. Ihre Sonderlehren, vor allem aber ihr exklusives Verständnis als einzige heilsvermittelnde Gemeinschaft, verhindern eine gleichberechtigte ökumenische Zusammenarbeit mit den etablierten Kirchen. In der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) sind evangelische Landes- und Freikirchen, die Römisch-Katholische und die Altkatholische Kirche sowie Orthodoxe Kirchen zusammengeschlossen.

Vom 3./4. Dezember 2010 fand in Goslar eine Tagung statt unter dem Thema *„Gerechter Friede – kein Traum"*. Diese Veranstaltung ist ein Baustein der Arbeit der ACK zu den Themen der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt, und sie dient der inhaltlichen Reflexion des Themas der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation in Kingston/Jamaika im Mai 2011. Sie wird von der Evangelischen Akademie Abt Jerusalem in Braunschweig und der ACK gemeinsam getragen.

„Ehre sei Gott und Friede auf Erden". Vom 10.–12. Dezember 2010 fand in der Evangelischen Akademie Arnoldshain eine Tagung statt für diejenigen, die an der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation in Kingston/Jamaika im Mai 2011 teilnehmen werden. Eine besondere Aufgabe der Tagung bestand darin, die vier Dimensionen gerechten Friedens – die soziale, die ökologische, die ökonomische und die internationale – in einem Zusammenhang zu sehen und zu einem integrativen ökumenischen Konzept für die Zukunft zu entwickeln.

Die 1935 erstmals in der Evangelischen Kirche begangene Bibelwoche wird 75 Jahre alt. Seit 46 Jahren wird sie als *Ökumenische Bibelwoche* von

katholischen und evangelischen Gemeinden praktiziert, häufig in Verbindung mit dem Bibelsonntag. Die Bibelwoche 2010/2011 lädt unter dem Motto „Himmel – Erde ... und zurück" dazu ein, über sieben Texte aus dem Epheserbrief nachzudenken. Dazu gibt es u.a. ein Teilnehmerheft, ein Arbeitsbuch und eine CD mit Bildern und Meditationen. Der *Bibelsonntag* wird am 30. Januar 2011 unter dem Motto *„Geerdete Freiheit"* gefeiert.

Der *33. Evangelische Kirchentag in Dresden* (1. bis 5. Juni 2011) steht unter dem biblischen Motto „... da wird auch dein Herz sein" (Mt 6,21).

Von Personen

Fredy F. Henning, kurhessischer Pfarrer, ist ab 1. Dezember 2010 zuständig für den Bereich Migration, Dialog und Kultur, die Betreuung der Publikationen und die Pressearbeit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) sowie die Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau. Somit ist die Position des theologischen Referenten der EKD in der Geschäftsstelle der ACK, die über ein Jahr vakant war, wieder besetzt worden.

Erich Garhammer, Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Würzburg, ist für vier Jahre erneut zum katholischen Vorsitzenden der ökumenischen „Arbeitsgemeinschaft für Homiletik" (AGH) gewählt worden. *Gerhard Ulrich*, Bischof der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, wurde von den Mitgliedern in Fürstenried bei München zum evangelischen Vorsitzenden bestimmt. Die AGH existiert seit 1970 und will als internationales Forum den Austausch zwischen den Predigern beider Konfessionen fördern.

Nikolaus Schneider, Präses der Rheinischen Landeskirche, ist auf der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland erwartungsgemäß zum Vorsitzenden des Rates gewählt worden. Er erhielt bereits im ersten Wahlgang die erforderliche Zwei-Drittel-Mehrheit. Der sächsische Landesbischof Jochen Bohl ist zu seinem Stellvertreter gewählt worden.

Carsten Splitt, Journalist und Theologe, wird ab Januar 2011 neuer Publizistischer Vorstand des Evangelischen Presseverbands Nord (epv) der Nordelbischen Kirche. In dieser Funktion wird er Nachfolger von Direktor Rainer Thun, der im April in den Ruhestand getreten war.

Otto Schaude, der 24 Jahre lang der Württembergischen Landessynode angehörte, ist zum Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten gewählt worden. Er leitet künftig die territorial größte evangelische Kirche der Welt, zu der rund 140 Gemeinden und Gruppen gehören.

Reinhard Marx, Erzbischof von München und Freising, und *Walter Brandmüller*, emeritierter Präsident der Päpstlichen Kommission für Geschichtswissenschaft, haben von Papst Benedikt XVI. die Kardinalswürde erhalten, ebenso der neue Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, der ehemalige Baseler Erzbischof Kurt Koch. Insgesamt sind 24 neue Mitglieder in das höchste Kuriengremium aufgenommen worden.

Konrad Zdarsa, bisher Bischof von Görlitz, ist von Papst Benedikt XVI. zum Nachfolger von Walter Mixa als neuer Bischof der Diözese Augsburg bestimmt worden.

Ralf Meister, Generalsuperintendent in Berlin, wurde auf der VII. Tagung der 24. Landessynode zum neuen Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers gewählt. Am 26. März 2011 wird Meister in Hannover in sein neues Amt eingeführt. Bis dahin führt Bischofsvikar Landessuperintendent *Hans-Hermann Jantzen* die Amtsgeschäfte.

Hans Ulrich Anke, bisher juristischer Vizepräsident im Kirchenamt, ist am 2. Dezember als Nachfolger von *Hermann Barth*, der in den Ruhestand verabschiedet wurde, als Präsident des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit einem Festgottesdienst in sein Amt eingeführt worden. Ebenso wurden der Theologe *Thies Gundlach* als neuer Vizepräsident und *Christoph Thiele* als Leiter der Rechtsabteilung in ihre neuen Ämter eingeführt.

Dieter Graumann, bisher Vizepräsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, wurde am 28. November vom Präsidium des Zentralrats als Nachfolger von *Charlotte Knoblauch* zum Präsidenten gewählt.

Es vollendeten

das 70. Lebensjahr:

Margit Fleckenstein, Synodalpräsidentin der badischen Landessynode und früheres Ratsmitglied, am 25. November;

das 75. Lebensjahr:

Metropolit Wolodymyr, seit 1992 Oberhaupt der ukrainisch-orthodoxen Kirche, am 23. November.

Verstorben sind:

Hermann Goltz, Professor für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen an der Martin-Luther-Universität Halle, Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 9. Dezember (s. Nachruf i. d. H., S. 105f);

Anton Houtepen, Professor emeritus für Ökumenische Theologie an der Universität Utrecht, ehemaliger Präsident der Societas Oecumenica, am 11. Dezember (Nachruf erscheint in Heft 2/2011 der ÖR).

I. Ökumenische Bewegung

„Eine Gestalt von Kirche“. Konsultation in Arnoldshain zum Thema Kirchengemeinschaft, KNA-ÖKI 42/10, Dokumentation Nr. 20, 1–4;

Jennifer Wasmuth, Das „Filioque“ in der ökumenischen Diskussion der Gegenwart, MDKonfInst 5/10, 90–94;

Matthias Haudel, Das evangelische Buß-, Beicht- und Versöhnungsverständnis in ökumenischer Perspektive, Kerygma und Dogma 4/10, 299–322;

„... damit ihr glaubt und Hoffnung habt“. Bericht des Catholica-Beauftragten der VELKD, KNA-ÖKI 46/10, Dokumentation Nr. 24, 1– 20;

Hans-Georg Link, Engagiert für die Kirche der Zukunft. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) ist 100 Jahre alt, KNA-ÖKI 48/10, Thema der Woche 1–16;

Karl Kardinal Lehmann, Das Konzil – Aufbruch oder Abbruch? 50 Jahre nach der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils, KNA-ÖKI 45/10, Dokumentation Nr. 23, 1–16.

II. Vielfalt der Religionen

Themenheft: Konflikt und Kooperation. Können die Religionen zusammenfinden? HerKorr Spezial 2/10, mit Beiträgen von *Reinhold Bernhardt*, Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen, 2–5; *Klaus von Stosch*, Erkenntnisorte für das eigene Denken. Die katholische Dogmatik und die anderen Religionen, 5–9; *Hermann Schalück*, „Verstehen und verstanden werden“. Mission im Zeichen von Interkulturalität, Pluralismus und Dialog, 9–13; *Walter Homolka*, Töchter und Söhne Noahs. Das Judentum und die Vielfalt der Religionen, 13–17; *Mouhanad Khorchide*, Eine Frage der Lesart. Islamische Positionen zum religiösen Pluralismus, 17–20; *Hans Hermann Henrix*, Eine bemerkenswerte Entwicklung. Der jüdisch-christliche Dialog zwischen Vision und Wirklichkeit, 25–29; *Thomas Lemmen*, Miteinander auf Augenhöhe? Wo steht der christlich-islamische Dialog? 29–34; *Ulrich Dehn*, Begegnung mit vielen Facetten. Das Christentum und die asiatischen Religionen, 34–38; *Regina Ammicht Quinn*, Integration und Identität. Das „christliche Abendland“ und die religiöse Vielfalt, 42–46;

Christoph Schmidt, Konflikt und Bereicherung. Das christlich-islamische Verhältnis war meist gespalten, KNA-ÖKI 41/10, 16–17;

Georg Pulling, Zusammenarbeit heißt das Gebot der Stunde. Nahost-Synode steht vor dringlichen Aufgaben und Problemfeldern, KNA-ÖKI 41/10, 5–8.

III. Religionsunterricht

Jens Feld und Eckhard Nordhofen, Besser gemeinsam? Zur Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts, MDKonfInst 5/10, 83–86;

Thomas Martin Schneider, Pädagogisch nicht mehr zu vertreten? Plädoyer für konfessionellen Religionsunterricht, MDKonfInst 5/10, 86–89.

IV. Kirche und Gesellschaft

Hans-Martin Barth, Globalisierung und Religion. Theologische Herausforderungen, Kerygma und Dogma 4/10, 284–298;

Heinrich Bedford-Strohm, Wie viel Kirche braucht die Zivilgesellschaft? Empirische Befunde und theologische Perspektiven, DtPfBl 10/10, 527–531;

Jürgen Pelzer, „Gehet hin und bloggt!". Netzinkulturation im Zeitalter des Leitmediums Internet, StimdZ 12/10, 795–806;

Martin Schick, „Gott liebt die Weltlichen." Ein Versuch den „Arbeiterpfarrer" Horst Symanowski zu verstehen, DtPfBl 10/10, 536–539;

Georg Cremer / Gerhard Kruip, Solidarität fördern – zu Eigenverantwortung ermutigen. Für eine Sozialpolitik der Befähigung, StimdZ 10/10, 699–711;

Dietmar Mieth, Genetische Frühselektion. In welcher Gesellschaft wollen wir leben? StimdZ 10/10, 663–672;

Christoph Strack, „Der Embryo als Material". Die Kirchen und verschiedene Meinungen zu PID, KNA-ÖKI 42/10, 15–16;

Giovanni Maio, Abschaffung des Schicksals? Zum impliziten Versprechen einer Medizin ohne Maß, StimdZ 12/10, 807–816.

V. Weitere interessante Beiträge

Nikolaus Schneider, Ein freier Christenmensch auf der Suche nach der Wahrheit. Die Bedeutung Luthers und der Reformation für Europa, KNA-ÖKI 43/10, Dokumentation Nr. 21, 1–4;

Sabine Schröder, Religionslos glücklich? – Die größte Konfession in Ostdeutschland. Oder: Warum es normal ist, nicht zu glauben, Theologisches Gespräch 4/10, 159–177;

Ralf Dziewas, „Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor ..." Zum Problem der empirischen Erforschung der Gemeindewirklichkeit im Kongregationalismus, Theologisches Gespräch 4/10, 178–197;

Christiane Tietz, Eberhard Bethges Anteil an Dietrich Bonhoeffers Gefängnistheologie, EvTh 5/10, 325–341;

Andreas Pangritz, Eberhard Bethges Beitrag zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, EvTh 5/10, 342–358;

Rupert Feneberg, Synagoge und Ekklesio, StimdZ 12/10, 817–828;

Rudolf Hoppe, Die Jesusbotschaft im Spannungsfeld zwischen Israel und den Völkern, StimdZ 12/10, 829–838;

Friedrich Weber, Bekenntnis und Bekennen, Kerygma und Dogma 4/10, 323–330;

Jochen Sautermeister, Lebenskunst in der Postmoderne. Impulse aus der zeitgenössischen Philosophie für ein christliches Ethos, IKZ Communio Sept./Okt 5/10, 520–533;

Marius Reiser, Die acht Seligkeiten des Evangeliums, IKZ Communio Sept/Okt 5/10, 499–506;

Heinrich Bedford-Strohm, Was kommt nach dem Tod? MD EZW 11/10, 403–411.

VI. Dokumentationen

Ökumenischer Lagebericht 2010. Plädoyer für die Wissenschaft – Reformatorisches Erbe und ökumenische Herausforderungen im Melanchthonjahr. Der am 7. Oktober vorgelegte Lagebericht von Walter Fleischmann-Bisten, Generalsekretär des Evangelischen Bundes und Leiter des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, wird ergänzt durch einen Beitrag zur Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Juli in Stuttgart. epd-Dok 43/10;

Musik in der Mission – Theologische, kulturelle und soziologische Einsichten aus der Weltökumene. Texte einer internationalen Fachtagung im Michaeliskloster Hildesheim am 23./24. Juni, veranstaltet vom Evangelischen Zentrum für Gottesdienst und Kirchenmusik (Hildesheim) und dem Evangelischen Missionswerk in Deutschland. epd-Dok 46/10.

Neue Bücher

GEWALT ÜBERWINDEN

Michael Bongardt/Ralf K. Wüstenberg (Hg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten. Edition Ruprecht, Göttingen 2010. 197 Seiten. Gb. EUR 24,90.

Das 20. Jahrhundert ist nicht nur ein Jahrhundert großer politischer Schrecknisse, sondern noch lange nach dem Zweiten Weltkrieg mehr und mehr auch ein Jahrhundert großer, häufig unerwarteter Transformationen und offizieller Beendigungen von Unrechtsregimen geworden: Ende der Franco-Diktatur in Spanien, Ende der lateinamerikanischen Diktaturen, Fall der Berliner Mauer, Zerreißen des „eisernen Vorhangs" zwischen West- und Ostmitteleuropa, Ende der Apartheid, Ende des Genozid-Versuchs in Ruanda, Ende des Nordirland-Konflikts mit dem Belfaster Abkommen 1998 sowie auch für die Länder des Balkans eine inzwischen eingetretene Zeit nach dem Krieg. Konflikte wurden beendet, Regime transformiert – und doch ist noch längst nicht alles vorbei: „Das Unrecht tritt immer besonders grell ins Licht, wenn Unrechtsregime überwunden werden; wenn durch Kriege, Bürgerkriege, Revolutionen Regierungswechsel erzwungen oder erreicht wurden. Dann wird vieles sichtbar, was man zuvor, zumindest

vor der Weltöffentlichkeit, zu verbergen suchte (...)" (9). Das von dem katholischen Theologen Michael Bongardt und seinem evangelischen Kollegen Ralf Wüstenberg herausgegebene Buch publiziert interdisziplinäre Vorträge, die im Wintersemester 2007/2008 in einer Ringvorlesung an der Freien Universität Berlin gehalten wurden, in deren Zentrum die Reflexion von politischen Situationen nach dem Unrecht steht. In drei Kapitel werden die Beiträge unterteilt: I. Gesellschaftliche und sozialethische Perspektiven (Joachim Gauck, Thomas Hoppe), II. Theologische und juristische Perspektiven (Michael Bongardt, Ralf K. Wüstenberg, Axel Montenbruck); III. Historische Fallbeispiele (Gerhard Werle, Stefan Rinke, Walter L. Bernecker).

Teil I: *Joachim Gauck,* evangelischer Pfarrer in der DDR und von 1990 bis 2000 Bundesbeauftragter für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR, warnt vor jeder einfachen Lösung und betont, dass Unrecht nicht mit einem politischen Vertrag beseitigt wird, sondern allein durch einen sorgsamen Prozess juristischer, ethischer, gesellschaftlicher und auch religiöser Klärung („Gerechtigkeit, Versöhnung und Strafe als gesellschaftliche und politische Herausforderungen", 17–28). Wer will, kann diesen Prozess auch Versöhnungsprozess nennen. *Thomas Hoppe*, katholischer theologischer Sozialethiker, Hamburg, zeigt ebenfalls an vielen historischen Einzelbeispielen, wie sehr gelingende Versöhnung als ein Glücksfall zu bezeichnen ist. Um der gemeinsamen Zukunft willen ist es dennoch wichtig, um angemessene Formen kollektiver Erinnerung zu ringen („Erinnerung, Gerechtigkeit, Versöhnung. Zur Aufgabe eines angemessenen Umgangs mit belasteter Vergangenheit – eine sozialethische Perspektive", 29–53).

Teil II: *Michael Bongardt*, als katholischer Theologe an der FU für die Ausbildung künftiger Ethiklehrerinnen und -lehrer verantwortlich, bietet eine Re-Vision kirchlicher Bußpraxis, mit der die Intention von Strafe als Aufrichtung von Gerechtigkeit und vor allem Wahrnehmung von Ungerechtigkeit ohne eine mitgeführte Spirale der Gewalt transportiert werden könne. Der Beitrag mündet in die Hoffnung, dass sich mit Hilfe christlicher Courage Konturen einer Kultur der Vergebung entwickeln lassen („Endstation Strafe? Auf der Suche nach einer Kultur der Vergebung", 57–77). Der evangelische systematische Theologe *Ralf Wüstenberg,* inzwischen an der Universität Flensburg tätig, stellt Ergebnisse aus seiner 2004 und 2009 in englischer Übersetzung erschienenen Habilitationsstudie über den Umgang mit Schuld nach Systemwechsel am Beispiel von Südafrika und Deutschland vor. Dabei zeigt er, dass kein Set von Elementen von Versöhnungsarbeit von dem einen in den anderen Kontext einfach übertragen werden kann. Theologisch bleibt der Lutheraner skeptisch und hält gelingende Versöhnung allein durch Gott für

realisierbar – aber doch können (und müssen?) die Menschen ihr den Weg ebnen („Gibt es eine Politik der Versöhnung? Theologische Anmerkungen zu den Aufarbeitungsanstrengungen in Südafrika und Deutschland", 79–98). *Axel Montenbruck*, Strafrechtler an der FU Berlin, differenziert die Begriffe Strafe, Versöhnung und Gerechtigkeit begriffs- und rechtsgeschichtlich. Dabei stellt er die Strafe dicht an die Funktion des mittelalterlichen Sühnevertrages, der wiederum eine entemotionalisierende Intention im Versöhnungsgeschehen verfolgt. Auch das gerichtlich sanktionierende Rechtssystem demokratischer Gesellschaften versteht sich im Rahmen einer generellen Humanisierungsdynamik, wenn die Menschen-entwürdigenden Emotionen tötenden Tätern im System der Strafe gerade nicht imitiert, zurückgegeben werden („Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit in juristischer Perspektive", 99–126).

Teil III: *Gerhard Werle,* Völkerstrafrechtler an der Humboldt-Universität Berlin, zeichnet eine hoffnungsgetragene Geschichte der Entwicklung des Völkerrechtes, die immerhin Institutionen internationaler Gerichtsbarkeit entwickelt hat, in der „Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Kriegsverbrechen und das Verbrechen der Aggression" geahndet werden können. Freilich bleibt es, so sein Schlusswort, „bis zur gleichmäßigen weltweiten Durchsetzung des Völkerstrafrechts (...) noch ein weiter Weg" (144) („Das Völkerstrafrecht im Jahrhundert der Weltkriege", 129–147). *Stefan Rinke*, Lateinamerika-Historiker an der FU Berlin, analysiert am Beispiel des chilenischen Staates nach der Pinochet-Diktatur die schwierigen Bedingungen einer Transformation, die (nur?) durch politische Verhandlungen erreicht werden konnte. Denn dadurch kamen in Chile die ehemals Mächtigen zurück und formten den neuen demokratischen Staat ebenso mit, wie sie eine strafrechtliche Ahndung der Verbrechen der Vergangenheit erschwerten. Die bleibende Macht der ehemals Mächtigen – ein Thema, das auch nach einem radikaleren Transformationsprozess wie der deutschen Niederlage im Zweiten Weltkrieg bekanntlich aktuell bleiben kann – steht auch im Zentrum der spanischen Geschichte, die der Erlanger Historiker *Walter Bernecker* analysiert. Dieser Beitrag bildet einen äußerst spannenden Schlussakkord des Buches: Der Autor zeigt, wie unterschiedlich Erinnerungskultur gestaltet wird. In Spanien wurde zu Beginn der demokratischen Republik offenbar ganz bewusst und in weitgehendem gesellschaftlichen Konsens (abgesehen vom Baskenland und von Katalonien!) von akuter Vergangenheitsbewältigung erst einmal Abstand genommen, um den Aufbau des demokratischen Staates nicht zu gefährden. Erst jetzt scheint es zunehmend zu entsprechenden Aufarbeitungsdiskursen zu kommen („Vergangenheitsaufarbeitung in Spanien. Zwischen Amnesie und kollektiver Erinnerung", 169–190).

Das Buch ist sorgfältig ediert und wird nicht zuletzt wegen der ausführlichen Literaturlisten nach jedem einzelnen Beitrag gar manchem ein äußerst brauchbares Hilfsmittel bei der Forschung sein!

Ulrike Link-Wieczorek

Stephanie van de Loo, Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven. Theologie und Frieden Band 38, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2009. 418 Seiten. Gb. EUR 39,–.

Dieses Buch beschäftigt sich mit einem äußerst komplexen Thema und ist dabei so erfrischend zu lesen wie selten eines. Stephanie van de Loo, inzwischen als Moderatorin in einer ökumenischen Bildungs-, Besinnungs- und Begegnungsstätte tätig, wurde mit dieser an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Münster eingereichten Arbeit mit dem Dissertationspreis der Universität Münster 2008 ausgezeichnet. Sie hatte sich zum Ziel gesetzt, die praktisch wirksamen Elemente zwischenmenschlicher Versöhnungsprozesse in ihrer empirisch konstatierbaren Komplexität zu analysieren, zu systematisieren und auf ihre theologischen Grundzüge hin zu befragen. Mit dieser Aufgabenstellung folgt sie dem ökumenisch-theologischen Paradigmenwechsel, der sich seit der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997 ereignet hat und vor allem in der Arbeit der Dekade zur Überwindung der Gewalt heimlich steuernd wirkt: Dem Wechsel von einer Versöhnungstheologie, die sich vornehmlich auf das Verhältnis von Gott und Mensch bezieht, hin zu einer solchen, die die Möglichkeiten und Schwierigkeiten zwischenmenschlicher Art in den Blick nimmt, und zwar sowohl zwischen Individuen wie als soziale, gesellschaftliche oder politische Prozesse. Es geht also um den Perspektivenwechsel, in dem Versöhnung nicht mehr ausschließlich als Versöhnung des einzelnen sündigen Menschen mit Gott verstanden wird. Dennoch ist dies ein theologisches Buch zum Versöhnungsthema, und so werden die konzisen Analysen zwischenmenschlicher Versöhnungsprozesse hier zusammengehalten durch einen eher unterschwellig mitlaufenden roten Faden, der Leser und Leserin „die Relation Mensch-Mensch nicht losgelöst von der Ebene Gott-Mensch (...) betrachten" lässt: „Den Ausgangspunkt jeder theologischen Erörterung bilden die Versöhnungsinitiative Gottes in Jesus Christus und seine Versöhnungsverheißung an die Menschen, die im zwischenmenschlichen Bereich mit dem Auftrag zur Versöhnung wie auch mit der Zusage seiner Erfüllung einhergehen." Diese beiden Ebenen versucht die Verf.in als „Versöhnung" und „Versöhnungsarbeit" sowohl zu differenzieren als auch in ihrem Aufeinander-Bezogensein deutlich zu machen. Die „Implikationen ihrer dezidiert christlichen Prägung" sollen jedoch in dieser Arbeit so reflektiert und expliziert werden, dass sie sich dialog-

fähig erweisen können für „interdisziplinäre Diskurse der Friedensforschung sowie für psychologische, politische, sozialwissenschaftliche und andere Annäherungen an die Versöhnungsthematik" (alle bisherigen Zitate S. 13). Der Titel der eingereichten Dissertation „Wenn zwei sich streiten, versöhnen Dritte?" (10) weist darauf hin, dass die Verf.in. auch die Rolle der vom Konflikt nicht direkt betroffenen Vermittler von Versöhnung im Versöhnungsprozess theologisch verstehen will. Sie selbst hat eine Zeitlang im Flüchtlingslager in Zenica, Bosnien-Herzegowina, gearbeitet, einen Ausbildungskurs in Mediation absolviert sowie in einer Fachstelle für Täter-Opfer-Ausgleich gewirkt (10). Die diffizil wirkende Gliederung in insgesamt zehn Kapitel wird zusammengehalten durch eine auch in ihrer Länge sehr ausgewogene duale Struktur, in der im ersten Teil der Aspekt interpersonaler Versöhnung („Versöhnungsarbeit nach dem personalen Paradigma", Kap. 2–5, 31–218) dem Aspekt der sozialen Versöhnung gegenübergestellt wird, der im zweiten Teil in spiegelbildlich gleicher Gliederung entfaltet wird („Versöhnungsarbeit nach dem sozialen Paradigma", Kap. 6–9, 219–401). Hier werden die Differenzierungen, die auch in der Versöhnungstheologie der vergangenen Jahrzehnte immer wichtiger geworden sind, systematisiert: Verantwortung und Schuld, Vergebung, Umkehr und Zeichen der Versöhnung setzen, die Differenzierung von Tätern und Opfern und ihre praktische Relevanz sowie die ebenfalls praktischen Schritte im Versöhnungsprozess im Verhältnis von religiöser und nicht-religiös motivierter Versöhnungsarbeit. Im Zentrum dieser beiden Teile steht jeweils ein Kapitel, in dem der begriffliche Zusammenhang von individueller bzw. sozialer Versöhnungsarbeit in interdisziplinärer, phänomenologischer Weise aufgewiesen wird (115ff, 314ff). In diesen beiden Teilen des Buches finden sich in klarer und unprätentiöser Sprache Beschreibungen und Analysen von Versöhnungsarbeit, denen es gelingt, den Lesern deren wichtigste Eigenart vor Augen zu stellen: dass sich Versöhnung nicht planen und nicht berechnen lässt, obwohl sich Elemente herauskristallisieren lassen, die für das Geschehen von Versöhnung unverzichtbar scheinen; dass sich Opfer und Täter oft nur schwer auseinanderhalten lassen und dass eben das im Prozess von Versöhnung sowohl interpersonal als auch sozial immer wieder versucht werden muss, damit gegenseitige Empathie und Anerkennung und damit gemeinsame Zukunft überhaupt erst wieder möglich wird.

Die theologische Achse dieser Arbeit bildet in Anlehnung an Jürgen Werbicks einschlägige Arbeiten eine Skepsis gegenüber einer Soteriologie, die um den Schuldbegriff zentriert ist. Mit Werbick plädiert die Verf.in dafür, zwar die Schuldfrage nicht zu suspendieren, ihre (endgültige, U.L.-W.) *Beantwortung* jedoch nicht als unverzichtbare Bedingung von Versöhnung anzusehen (44). Es ist

der systematischen und sprachlichen Klarheit der Arbeit zu verdanken, dass diese wichtige theologische Weichenstellung ohne eine ausufernde forschungsgeschichtliche Einordnung so erfolgt, dass sie ihr Ziel, die Klärung von Versöhnungs*arbeit,* nicht nur nicht aus den Augen verliert, sondern dass die theologische Weichenstellung mit der Konzentration auf die praktisch-erfahrbaren Aspekte von Versöhnung eher noch verdeutlicht werden.

Ulrike Link-Wieczorek

Idith Zertal und Akiva Eldar, Die Herren des Landes – Israel und die Siedlerbewegung seit 1967. Deutsche Verlagsanstalt, München 2007. 570 Seiten. Gb. EUR 28,–.

Mit diesem Buch liegt zum ersten Mal eine umfassende Darstellung der jüdischen Siedlerbewegung in den von Israel 1967 eroberten Gebieten vor. Zuerst 2004 in hebräischer Sprache erschienen, liegt seit 2007 eine deutsche Übersetzung vor. Eine führende israelische Historikerin und ein bekannter israelischer Journalist stellen die Entwicklung der Siedlungen (Ende 2006 betrug die Zahl der Siedler 270.000), ihre ideologische Begründung und die Auseinandersetzungen der Siedler mit Politikern, Mitgliedern der Sicherheitsorgane (Militär und Polizei) und den Angehörigen des Justizwesens in ihrer Komplexität und Verwobenheit dar. Dabei geht es ihnen nicht um die sog. Lebensqualität-Siedler, die aufgrund enorm günstiger ökonomischer Bedingungen (niedrige Steuern; niedrige Abgaben für Wasser, Abwasser, Strom, Müllbeseitigung; moderne, saubere Häuser für niedrige Kredite) in den Siedlungen leben, sondern um die national-religiösen Siedler, die sich im Gush Emunim (Block der Getreuen) locker organisierten. „Gush Emunim wurde zur einflußreichsten politischen und kulturellen Kraft in der Geschichte des Staates Israel" (232). Spitzenjahre waren für den Block der Getreuen die drei Jahre vor dem Wahlsieg des Likud 1977.

Die ideologisch-messianischen Siedler sehen sich in einer göttlichen Mission und berufen sich dabei auf Rabbi Kook (Vater), der in der neuzeitlichen Rückkehr nach Zion ein messianisches Phänomen sah und das nationale, zionistische Erwachen als Beginn der Erlösung interpretierte (222). Nach Kook „war Säkularismus solange legitim, als er ein Hilfsinstrument in den Händen der göttlichen Vorsehung und des Erlösungsprozesses war, wie sie sich in der Erbauung des Landes manifestierten (224). Gemäß Kook (Sohn) ist die Eroberung des Landes und seine Besiedlung Teil der Erlösung. „Die Bewahrung der Unversehrtheit des Landes und seine Besiedlung sind das größte und wichtigste ... (241)". „Dieses gesamte Land ist unser, absolut, gehört uns allen; es ist nicht auf andere zu übertragen, selbst in Teilen nicht ... Damit ist ein für allemal klar und unumstößlich, daß es keine arabischen Gebiete oder arabische Ländereien hier gibt, son-

dern einzig und allein die Erde des Landes Israel, das ewige Erbe unserer Vorväter, auf das andere gezogen sind und auf ihm gebaut haben, ohne unsere Erlaubnis und in unserer Abwesenheit" (241f). Niemand habe das Recht, auch nur einen Kilometer des geheiligten Landes aufzugeben, selbst wenn dies Krieg bedeutete gegen eine Regierung. Jeder, der Israel Teile dieses Landes nähme, und jeder, der dabei behilflich sei, werde den Fluch Gottes auf sich ziehen (256). Das Land Israel liege außerhalb politischer Verhandlungen. Dabei gilt: „Es ist nicht so, daß wir auf das Kommen des Messias drängen, sondern das Kommen des Messias drängt uns" (230).

Auf diesem geistigen Hintergrund taten die Siedler das, was sie für nötig erachteten. Sie traten Gesetze und Entscheidungen gewählter staatlicher Institutionen mit Füßen. Die Verfasser des Buches sprechen von einer „Kapitulation des gesamten Rechtssystems vor dem herrischen Auftreten der Siedler" (433). Diese betrachteten die eroberten Gebiete als ihren Besitz und sich selbst als dessen Herren. „Grenzenloser ideologischer Fanatismus und absolute Bereitschaft, das eigene Leben für die Realisierung des großen Ziels zu opfern" (175), führten dazu, dass sie ihre Ziele verwirklichen konnten. „Man nutzte die Politiker und warf sie weg in dem Augenblick, in dem sie keine Hilfe mehr sein konnten oder wollten" (259). Auf Seiten der Verantwortlichen beim Militär, in der Rechtsprechung und in der politischen Führung stießen die Siedler meistens auf Unentschlossenheit, denen Gleichgültigkeit, Unerfahrenheit und die Furcht vor einem Bruderkrieg (in Israel Terminus für Bürgerkrieg) zugrunde lagen. Jede Unentschlossenheit sahen die Siedler als einen Sieg für sich an. Nur äußerst selten äußerte sich jemand wie Shlomo Gazit: Siedlungen lösen kein Sicherheitsproblem, sondern schaffen erst ein solches (314).

Yitzhak Rabin war die Siedlerideologie von Anfang an fremd und das Auftreten der Siedler zuwider. Er sah in ihr „ein Krebsgeschwür im Leib der israelischen Demokratie" (72). Nachdem Dr. Baruch Goldstein am 25. Februar 1994 in Hebron 29 Araber ermordet und 125 verwundet hatte, geißelte Ministerpräsident Rabin am 28. Februar in der Knesset die Siedlerbewegung mit ungewohnt klaren Worten: „Ihr seid nicht Teil des demokratischen, nationalen Lagers ... sehr viele im Volk verachten euch. Ihr habt nicht Teil am zionistischen Werk. Ihr seid ein Fremdkörper, seid Unkraut. Das vernunftbegabte Judentum speit euch aus. Ihr habt euch außerhalb des jüdischen Rechts gestellt. Ihr seid eine Schmach für den Zionismus und ein Schandfleck für das Judentum" (149f). Daraufhin nahm die Hetze gegen Rabin unvorstellbare Ausmaße an und führte zu seiner Ermordung am 4. November 1995.

Alle, die sich für den Nahen Osten interessieren und die Tiefe des Konflikts um die Siedlungen und deren Zukunft besser verstehen wollen, kommen um dieses gut lesbare

Buch (60 Seiten Anmerkungen, 5 Seiten Personenregister, 2 Landkarten am Ende; außerdem 16 Seiten Fotos in schwarz-weiß) nicht herum, macht es doch den religiösen Aspekt deutlich bewusst. Die Frage, wie eine mystische und irrationale Weltsicht mit politischen Realitäten und Rechtsstaatlichkeit vereint werden kann, scheint nach der Lektüre dieses Buches noch schwieriger zu beantworten zu sein.

Stefan Durst

FRIEDE MIT DER ERDE

Leonardo Boff, Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität, Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 2010. 264 Seiten. Gb. EUR 19,90.

Der bekannte lateinamerikanische Befreiungstheologe Leonardo Boff spricht in seinem neuen Buch vom „Prinzip Erde, das eine neue Radikalität begründet". Mit seinen Überlegungen möchte er eine neue Liebe und ein überwältigendes Gefühl der Ehrfurcht für die Erde wecken. Dabei bleibt er seiner franziskanischen Berufung treu, erläutert seine Gedanken aber im Rahmen der Gaia-Theorie, die vor über zwanzig Jahren James Lovelock begründet hat. Diese ist nicht unumstritten, hat aber viel für sich. Seine Ergebnisse waren überraschend, denn sie zeigten das unglaubliche Gleichgewicht des Systems Erde und die erstaunlich fein abgestimmte Dosierung aller Elemente, die für das Leben erforderlich sind. Schon heute erschrecken viele, wie gewalttätig Naturwissenschaft und Technik dieser Erde zu Leibe gerückt sind und noch immer rücken. Trotz allem zeigt sich eine erstaunliche Kraft der Erde, um immer wieder ein neues Gleichgewicht herzustellen. Dabei könnte es sein, dass die Gattung Mensch nur eine vorübergehende Erscheinung bleibt. Die Erde wird dann weiter bestehen, aber sie wird ärmer sein. „Die kranke und bedrohte Erde macht auch uns alle, ihre Söhne und Töchter, gleichermaßen krank. Ihr Leib und ihr Gesicht ist das der Dritten und Vierten Welt, in der die Mehrheit der Gekreuzigten unserer Geschichte lebt. Die Erde hängt am Kreuz, und wir müssen sie herabholen und zu neuem Leben erwecken. Diese Tatsache räumt der Erde, der Menschheit und dem System Leben insgesamt absolute Priorität ein" (72).

Überkommene Vorstellungen von Fortschritt und Entwicklung sind darum obsolet geworden. Das bisherige Wachstumsmodell kann nicht für alle Menschen und alle Zeiten verallgemeinert werden. Den allgemein bekannten Tatsachen fügt Boff noch das Fallbeispiel Amazonien aus seiner Heimat hinzu. Für ihn bedeutet der weltweit durchgesetzte Kapitalismus Selbstmord an der menschlichen Rasse. Dies belegt er mit Daten, die allgemein zugänglich, aber nicht jedem bekannt sind. Mit Augustinus sieht er zwei mächtige Kräfte für eine Veränderung: Starke Liebe und großer Schmerz. „Genau das könnte in der

gegenwärtigen Situation passieren, denn die Liebe und der Schmerz sind es, die uns die Gabe verleihen, uns völlig zu verändern" (100).

Eine mögliche gemeinsame Grundlage für persönliche Veränderung sieht Boff in der Erdcharta, die 2003 von der UNESCO verabschiedet wurde. Sie wird auch von etlichen Gruppen in Deutschland unterstützt. Sie könnte den Versuch bilden, die „Notwendigkeit eines neuen Lebensziels, einer neuen Produktionsweise, einer neuen Verteilung der Güter und einer neuen Art von Konsum plausibel zu machen. Es geht um ein neues Verhältnis zur Natur und zur Erde" (147).

Neben der rationalen und emotionalen Intelligenz hofft Boff auf eine „spirituelle Intelligenz", die uns empfänglich macht für Werte, die mit der Transzendenz oder Gott zu tun haben. So entwirft er schließlich eine planetarische Ethik und Spiritualität. Dabei nimmt er religiöse Vorstellungen aus allen Kulturen, nicht zuletzt aus den indigenen Kulturen seiner Heimat Brasilien auf. Außerdem verlangt er, dass die Wissenschaft die nichtwissenschaftlichen Folgen ihrer Forschung mit in Betracht zieht. Spiritualität ist in diesem Zusammenhang für ihn jegliches Verhalten des Menschen, das das Leben zum Mittelpunkt hat und nicht den Willen zur Macht oder die Anhäufung von materiellen Gütern oder gar das flüchtige Vergnügen. „Die Werke der Spiritualität sind die Solidarität, das Mitgefühl, die uneigennützige Liebe, die Kooperation und die Fähigkeit zur Öffnung für jede Form von Andersheit. Es zeichnet den spirituellen Menschen ebenfalls aus, dass er die Fähigkeit hat, mit der Ursprungsquelle allen Seins in Dialog zu treten, die er wahrnimmt, wenn er die gesamte Wirklichkeit durchschreitet. Er kann in demütige Kommunikation mit jener höchsten Wirklichkeit treten und sie in sich selbst in Gestalt von Begeisterung, jener inneren Energie, die das Leben bewegt und alle Pläne beseelt, wahrnehmen" (206).

Boff fügt zum Schluss praktische Konsequenzen der Erdcharta an. Vieles von dem ist in kirchlichen Kreisen schon länger diskutiert und teils auch verwirklicht. Aber es gibt keinen gegenwärtigen theologischen Entwurf, der ökologische Fragen so konsequent aufnimmt und in das Konzept einer befreienden Theologie einfügt.

Wolfgang Wagner

WELTGEBETSTAG

Armin Zimmermann (Hg.), Evangelische Kirche in Kamerun. Das Land – die Menschen – die Kirche. Ein Handbuch. Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Neuendettelsau 2008. 303 Seiten. Br. EUR 15,–.

Kamerun in der Vielfalt seiner Landschaft und seiner Völker, seiner Probleme und seiner Reichtümer, steht exemplarisch für den afrikanischen Kontinent. Ähnlich spiegelt auch das Leben und Ringen der *Presbyterian Church of Cameroon* (PCC),

wie sie in dem Buch dargestellt wird, die vielfältigen Herausforderungen der Kirchen in Schwarzafrika wider. So findet man in einem ersten Teil: *Das Land und die Menschen* Artikel über die Geographie Kameruns und seine Geschichte, über seine politische und wirtschaftliche Situation sowie über seine kulturelle und religiöse Vielfalt. Ein zweiter Teil des Buches widmet sich der PCC: Beschrieben werden ihre Geschichte und ihre aktuelle Situation, ihre Strukturen und Finanzen sowie ihre vielfältigen Projekte wie z.B. in der Bildungsarbeit, in der Gesundheitsarbeit oder in den diversen Zweigen der kirchlichen Arbeit. Von dem Weg des Miteinanders, Nebeneinanders (und Gegeneinanders) von PCC und Basler Mission (mission 21) und Partnerkirchen in Deutschland und in der Schweiz erzählen dann die abschließenden Kapitel.

Der besondere Wert des Buches liegt auch darin, dass die meisten Kapitel von Kameruner Autoren verfasst wurden. Hier nimmt man dann auch gerne in Kauf, dass hin und wieder das jeweilige Engagement (in afrikanischer Manier) eher werbend als (in mitteleuropäischer Art) kritisch analysierend dargestellt wird.

Etwas irritierend ist der Titel des Buches, denn es gibt in Kamerun eine Reihe von evangelischen Kirchen, darunter neben den baptistischen Kirchen auch eine weitere evangelische Kirche, die aus der Arbeit der Basler Mission entstanden ist: *Eglise Evangélique du Cameroun* und die *Eglise Presbyterienne du Cameroun* im Süden des Landes, die ihre Wurzeln in der US-amerikanischen Mission hat. In den Vorworten sowie in den Kapiteln über das Christentum und über die Ökumene in Kamerun wird die Bedeutung der PCC innerhalb der Vielfalt dieser Kirchen thematisiert. Dabei wird die Geschichte und Situation der Schwesterkirchen fair und treffend beschrieben. Die protestantischen Kirchen in Kamerun stehen sich in ihren besonderen Lehrakzenten und in ihren kirchlichen Leben sehr nahe. Wenig thematisiert wird aber die trennende Tatsache, dass jede Kirche aufgrund der Aufteilung der Missionsgebiete im 19. Jahrhundert ihren Ursprung in bestimmten Stammesgebieten hat, und sich die ethnischen Rivalitäten untereinander dann auch in der Ökumene negativ auswirken. Wenn die verschiedenen Kirchen nun ihre eigenen Universitäten gründen (205) mit eigenen theologischen Fakultäten, die in gewisser Weise in Konkurrenz stehen zur bisherigen gemeinsamen protestantischen Universität und theologischen Fakultät in der Hauptstadt Jaunde, dann muss sich die Ökumene besonders bewähren.

Die dargestellten Herausforderungen und Probleme der PCC in ihren Strukturen sowie in ihrem kirchlichen und gesellschaftlichen Engagement in den diversen Entwicklungsprojekten sind typisch für alle Kirchen in Kamerun: Der dauernde Mangel an Finanzen, die fehlende Transparenz in der Verwaltung, das hoff-

nungsvolle Anschieben von Projekten, die später doch aufgrund ihrer Überdimensioniertheit eingehen; die Herausforderungen durch Armut und durch AIDS; die auf Eigeneinnahmen hin konzipierten landwirtschaftlichen Projekte, die die Erwartungen leider nicht erfüllen konnten.

Sehr konkret und spannend wird die Entwicklung der Beziehung zwischen der PCC und der Basler Mission beschrieben. Dabei werden, durchaus selbstkritisch, die Entwicklungslinien in der Missionstheologie und -politik thematisiert, die sich in der Missionsarbeit vor Ort konkretisieren. Man fühlt sich als Leser eingeladen, den Weg mitzugehen, wenn die europäische Missionsgesellschaft Schritt um Schritt die Verantwortung in die Hände der jungen Kirche legt. Und doch bleiben sie Partner und Freunde, verbunden über den Austausch von „ökumenischen Mitarbeitern", durch finanzielle Unterstützung und durch Gemeindepartnerschaften. Der Wunschtraum der wechselseitigen Mission unter absolut gleichgestellten Partnern, der auch zu Missionsbewegungen aus Kamerun nach Deutschland führt und zu Kooperationen unter den Missionspartnern in der südlichen Welt, mag sich noch nicht so recht erfüllen. Dass die Einheit der weltweiten Kirche in den Missionsbeziehungen untereinander konkret wird, dafür braucht man einen langen Atem.

Michael Kißkalt

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

Michael Haspel/Britta Waldschmidt-Nelson (Hg.), Martin Luther King. Leben, Werk und Vermächtnis. Wartburg Verlag, Weimar 2008. 168 Seiten. Pb. EUR 12,90.

Die informativen Beiträge des vorliegenden Bandes zeichnen ein facettenreiches Bild des Theologen und Bürgerrechtlers Martin Luther King in seinem sozio-kulturellen Kontext. Die dargebotenen Beiträge entstammen einer Tagung, die vom 4.–6. April 2008 von der Evangelischen Akademie Thüringen in Zusammenarbeit mit dem Amerika-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München anlässlich des 40. Todestages Martin Luther Kings (4. April 1968) ausgerichtet worden ist.

Der Beitrag von *Heinrich W. Grosse, Die Macht der Armen. Martin Luther Kings Kampf gegen Rassismus, Armut und Krieg* (13–34), bietet eine ausgewogene Skizze zur Biographie des Friedensnobelpreisträgers. Grosse unterscheidet im Wirken Kings zwei Perioden. Ging es dem „frühen" King (1955–1965) zunächst darum, den Rassismus durch gewaltlosen Widerstand zu überwinden, so lenkt der „späte" King (1966–1968), der dabei an Popularität verlor, sein Engagement hinsichtlich der Bekämpfung der Armut und der damit einhergehenden Kritik am Kapitalismus hin zur Antikriegsbewegung. Betont werden darüber hinaus die „ökumenische

Dimension von Kings Denken und Handeln" (27) und sein Verständnis von Kirche als Sprachrohr für die Unterdrückten. Grosse gelangt zu dem Urteil, dass King „kein unangefochtener Held" (33) war.

Der Fokus des Beitrags von *Simon Wendt: Martin Luther Kings Philosophie der Gewaltfreiheit – Prinzip oder Methode? Pazifismus, gewaltloser Protest und bewaffneter Widerstand in der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung* (35–54) liegt auf der Darstellung des parallel zum gewaltlosen Widerstand sich entwickelnden Modells des bewaffneten Widerstands bis hin zur Radikalisierung der Black Power Bewegung. Aufschlussreich sind die Wechselwirkungen und die gegenseitige Angewiesenheit der pazifistischen Gruppen auf bewaffnete Verteidiger, die Wendt aufzeigt.

Den Bogen von der frühen Bürgerrechtsbewegung bis hin zu Barack Obama spannt *Manfred Berg* in seinem Beitrag *„What we are fighting for..." Die Bedeutung der Bürgerrechtsbewegung für die amerikanische und internationale Politik* (55–66). Berg verortet darin die Bürgerrechtsbewegung im Kontext der Politik der USA und skizziert ein ausgewogenes Bild hinsichtlich der Errungenschaften der Bürgerrechtsbewegung und den bleibenden gesellschaftlichen Aufgaben und Problemen in den USA.

Michael Haspel stellt in seinem Aufsatz, *Martin Luther King jr. als Theologe, Kirchenführer und Bürgerrechtler. Die Kontextualisierung Schwarzer Theologie und die Mobilisierung der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung* (67–86), die besondere Rolle der schwarzen Kirche „als Institution an der Schnittstelle von System und Lebenswelt" (68) heraus, deren Bedeutung auch damit zu erklären ist, dass sich eine „kontextuelle Theologie" (ebd.) als gesellschaftsbezogene Theologie entwickelte.

Mark Scheland, ehemaliger amerikanischer Generalkonsul in Leipzig, bietet in seinem Beitrag *„Ich wünschte, ich hätte mehr Mut gehabt..."* zwei autobiographische Erfahrungsberichte (87–96). Der erste stammt von einer Tante seiner Ehefrau, die als Jugendliche in den 50er und 60er Jahren in Virginia lebte. Hier werden Erfahrungen, die sie als Schülerin in Norfolk mit der verordneten Aufhebung der Segregation machte, reflektiert. Der zweite Bericht ist ein Auszug aus einem Interview mit Condoleezza Rice. Rice plädiert am Schluss dafür, dass die Frage nach der Rassenzugehörigkeit überwunden werden muss hin zu einem Diskurs darüber, „dass schwarze Amerikaner und weiße Amerikaner dieses Land *gemeinsam* gründeten und letztendlich gleiche Ziele verfolgten" (96). Ausgehend von der Feststellung, dass King zur „globalen Ikone" (97) geworden sei, schließt sich der Artikel *Peter Lings*: *An welchen Martin Luther King sollen wir uns erinnern? Martin Luther King und die Facetten seines Wirkens in der Erinnerungskultur* (97–110) an, der kritisch Aspekte der Erinnerung

an King reflektiert und Stationen der Biographie in ihrem Kontext entfaltet, die sich i.d.R. weniger im Fokus des Interesses befinden.

Der Band schließt mit dem Beitrag *Britta Waldschmidt-Nelsons: The Trumpet of Conscience. Das Vermächtnis von Martin Luther King* (111–138). Ausgehend von Kings Hoffnung, dass Amerika eine „bessere, gerechtere Gesellschaft" (111) hervorbringen könne, will Waldschmidt-Nelson einen „Überblick über die Entwicklung der Situation schwarzer Amerikaner seit den 1960er Jahren geben" (112). Der Fokus liegt dabei v.a. auf dem Bereich des Politischen. Ausgehend von der Bürgerrechtsgesetzgebung der 60er Jahre entfaltet Waldschmidt-Nelson ihre Analyse anhand verschiedener politischer Handlungsfelder. Ein wirkliches Zusammenleben schwarzer und weißer Amerikaner sei jedoch bis heute an vielen Stellen noch nicht erreicht. Umso größer sind die Hoffnungen, die mit der Präsidentschaft Barack Obamas verbunden sind, die Waldschmidt-Nelson am Schluss ihres Beitrages skizziert.

Es ist zu begrüßen, dass „Leben, Werk und Vermächtnis" Kings in den vorgestellten Beiträgen nicht im Interesse einer hagiographischen Konstruktion eines „modernen Heiligen" aufbereitet wurden. Die im Blick auf das Weiterwirken der Ideale Kings mit der Präsidentschaft Barack Obamas verbundenen Hoffnungen, die hier mehrfach zum Ausdruck gebracht werden, bedürfen zwei Jahre nach dem Erscheinen des Bandes jedoch einer kritischen Betrachtung.

Patrik Mähling

Jacques Rossel, Ein Leben in ökumenischer Weite. Erinnerungen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2009. 327 Seiten. Kt. EUR 29,–.

Jacques Rossel (1915–2008) prägte das Leben der evangelischen Kirchen der Schweiz und der weltweiten Ökumene mit. In seiner Autobiografie erinnert sich Rossel an seine Zeit als Soldat und Feldprediger, als Pfarrer, als Missionar in Indien, an seine zwei Jahrzehnte als Präsident der Basler Mission (heute Mission 21), an seinen Kampf gegen die Apartheid und an Konferenzen, an denen er als Ökumeniker teilnahm. Zeit seines Lebens besuchte er zahlreiche Länder in Europa, Asien, Afrika und Amerika. Rossels Memoiren setzen sich aus kleinen Anekdoten zusammen. Sein Leben war geprägt durch Begegnungen, sei es die Begegnung mit Visser 't Hooft, seinem Mentor, mit Jimmy Carter oder mit gastfreundlichen Indern und Indonesiern.

Rossels Leben war wahrhaft ökumenisch. In der Praxis unterstützte er in Indien die Ablösung westlicher Missionare durch einheimische Theologen. Schon früh war er interessiert an den Fragen von Christentum und Gesellschaft sowie an einer fortschrittlichen Missionstheologie und kontextuellen Theologie (106, 163, 222f). In Indien setzte er sich als Angehöriger der christlichen Minderheit

verstärkt mit Fragen des interreligiösen Dialogs auseinander (184ff). Nicht zuletzt äußert er in seinen Memoiren sein Unverständnis darüber, dass die eucharistische Gastfreundschaft zwischen Katholiken und Protestanten immer noch nicht wechselseitig angeboten wurde (127).

Erst als Delegierter und später als Mitglied des Exekutivkomitees der Abteilung für Mission und Ökumene des Ökumenischen Rates der Kirchen, nahm Rossel an vielen Konferenzen teil. Angefangen bei der Internationalen Missionskonferenz in Madras-Tambaran (1938), über die Vollversammlungen in Neu-Delhi (1961), Uppsala (1968) und Nairobi (1975).

An einigen Stellen blickt Rossel kritisch auf sein Leben zurück, z.B. was den Spezialfonds des ÖRK für die Bekämpfung des Rassismus anbelangt (290). Neben seiner Arbeit für die Baseler Mission und den ÖRK arbeitete Rossel für die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und baute eine Abteilung für die Mission europäischer Kirchen auf, dessen Präsident er wurde.

Die Erinnerungen sind chronologisch aufgeschrieben. Jedoch vertieft Rossel von Zeit zu Zeit Themen, die über den beschriebenen Zeitraum hinausgehen. An einigen Stellen entstehen dadurch Redundanzen, die aber nicht weiter ins Gewicht fallen (263; 281). Bei der Übersetzung aus dem Französischen wurde zum Teil eine falsche Wortwahl getroffen (z.B. 31, 213, 223, 180, 255). Außerdem gibt es kleinere Rechtschreib- und Grammatikfehler (z.B. 59, 63, 127, 199). Dennoch ist die Übersetzung gut verständlich und flüssig geschrieben.

Das Buch ist empfehlenswert für Menschen, die über Grundkenntnisse der Geschichte der ökumenischen Bewegung und der Missionsarbeit verfügen. Es regt dazu an, eigene Erfahrungen und Erinnerungen mit Rossel in Verbindung zu bringen.

Joane Beuker

THEOLOGIE IM HORIZONT DER ÖKUMENE

Günter Kruck, Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage. Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002. 312 Seiten. Kt. EUR 39,90.

Das hier vorzustellende Buch war ursprünglich als Habilitationsschrift an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen unter dem Titel „Karl Rahner vor der Wahrheitsfrage. Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott" eingereicht worden. Doch eigentlich nimmt die explizite Darstellung von Rahners Beiträgen zur Wahrheitsfrage nur noch einen kleinen Teil ein; nun geht es um „das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage". Diese Hinwendung von einer theologiegeschichtlichen zu einer sachlich motivierten Themenstellung wird auch im Aufbau der Untersuchung deutlich.

Die gesamte Untersuchung wird in vier Teilen durchgeführt. Nach einer langen Einleitung (13–38) befasst sich K. im ersten Teil seiner Untersuchung mit Ingolf U. Dalferths fundamentaltheologischen und religionsphilosophischen Beiträgen (39–56). Die Inkonsistenzen, die er in diesem (für K.: „protestantischen") Ansatz feststellen zu können meint, bereiten das Problembewusstsein, das ihn im zweiten Teil zu Karl Rahner führt (57–94). Die Kritik an Rahner führt K. dann im dritten Teil zu Richard Schaefflers dialogischer Theorie der Erfahrung (95–121). Der vierte Teil der Untersuchung setzt sich in mehrfacher Hinsicht von den ersten drei Teilen ab. So ist er deutlich umfangreicher als die ersten drei Teile zusammen (122–282). In diesem Teil präsentiert K. einen eigenen Beitrag zur gegenwärtigen Fundamentaltheologie, indem er die Wahrheit als Grund zur Selbst-Begründung der Theologie expliziert. Ein kurzes Resümee zum „Weg der Begründung der Rede von Gott" schließt die anspruchsvolle Untersuchung ab (283–287). Ein Literaturverzeichnis ist beigefügt.

Bei Dalferth, dem vor allem nach K.s Auffassung das Verdienst zukommt, die Frage nach Sinn und Bedeutung der Rede von Gott wieder der Theologie der Gegenwart eingeschärft zu haben, kritisiert K. eine „Regionalisierung" in Sachen der Wahrheit des Glaubens, durch die die Frage nach der Wahrheit des Glaubens obsolet werde. Dalferth verlagere die Wahrheitsdebatte im Blick auf die Rede von Gott auf das Feld der Christologie und diskutiere gerade nicht, „ob denn ein Gottesbegriff vorgelegt werden kann, der in seiner Ungegenständlichkeit, Einzigartigkeit und Unbestimmtheit dennoch als wahr – jenseits einer vorschnellen christologischen Einbindung – vertretbar ist" (53). K.s Untersuchung beabsichtigt jedoch genau dies zu leisten. Denn wenn – so K. – „der Wahrheitsanspruch des Glaubens nur christologisch vermittelt geglaubt werden" kann, „scheint es nahezu überflüssig, von Wahrheit im Kontext des Glaubens überhaupt zu reden" (53f). Insofern gehe es bei Dalferth eigentlich nicht um die Wahrheit des Glaubens, sondern nur um die Explikation der immer schon vorausgesetzten Rationalität des Glaubens. Für K. ist bei Dalferth mit der Christologie zu viel Dogmatik im Spiel, aufgrund derer das Verhältnis von dogmatischen Prämissen und individueller Erfahrung im Nebel unspezifizierter Vermittlung unrekonstruierbar bleibe.

K. sucht deshalb konsequenter einen Ausgangpunkt im Kontext negativer Theologie, also der „Rede von Gott in seiner Ungegenständlichkeit, Einzigartigkeit und ... ‚Ineffabilität'" (56) – wie K. unermüdlich wiederholt. Dieses Anliegen findet K. bei Karl Rahner, bei dem der Geheimnisbegriff zentral ist, mit dem die Unverfügbarkeit Gottes als Unverfügbarkeit vom menschlichen Subjekt gewusst wird. Gleichwohl bleibe auch bei Rahner die Vermittlung des Gottes-

gedankens mit dem ihn denkenden Subjekt unbefriedigend, die letztlich nur von der Theologie her einsichtig sei und nur von der Religion her so vereindeutigt werden könne, dass mit dem Gottesgedanken wirklich Gott gemeint sei. K. würdigt zwar Rahner darin, dass er das menschliche Subjekt im Denken Gottes angemessener als Dalferth mit bedacht habe, sieht jedoch auch bei Rahner wie bei Dalferth ein Zuviel an Christologie in der Begründung der Rede von Gott. Insofern hat nach K.s Urteil Rahner trotz seiner transzendentalanthropologischen Fundamentaltheologie „die Aufgabe der Fundierung des Gottesgedankens im Ausgang vom Subjekt" (93) nicht erledigt. Eine Fortschreibung der Theologie Rahners, in der sowohl die Rahnersche Konzeption einer abstrakten Subjektivität geerdet als auch die damit verbundene Vermittlung des Gottesgedankens geleistet werde, scheint bei Richard Schaeffler und dessen Theologie der „dialogischen Theorie der Erfahrung" vorzuliegen. Freilich zeigt K. in seinen Analysen, dass auch in Schaefflers erfahrungsorientierter Fundamentaltheologie dieselben Kritikpunkte bestehen bleiben, die auch gegen Rahner geltend zu machen sind. Schaeffler scheitere am Begreifen der konkreten Erfahrung eines Subjektes, „weil die Erfahrungswelten als Erfahrungswelten nur auf dem Horizont seiner Theorie verhandelt werden" und sein Begründungsversuch der Rede von Gott kollabiere, „weil die ‚Vernunft' selbst keinen bedeutungstheoretisch sinnvollen Gottesbegriff entwickeln" könne (120).

Als Resultat der Sichtung der Arbeiten von Dalferth, Rahner und Schaeffler stellt sich deshalb die Aufgabe, einen vernünftigen und sinnvollen Gottesbegriff vom Subjekt her zu entwickeln, ohne auf die Religion zurückzugreifen und dabei zugleich einen Gegenstand aufzusuchen, der unmittelbar mit dieser Erfahrung des Subjektes als konkreter Erfahrung verbunden ist. Dieser Aufgabe geht K. nach in einer Bestimmung von Wahrheit, von der her allein das absolute Geheimnis bedacht und ein Gottesbegriff begründet werden könne. Im Aufgriff des Wahrheitsthemas zur Fundierung menschlichen Nachdenkens über das absolute Geheimnis sieht K. einen reflexionslogischen Vorteil gegenüber den zuvor von ihm verhandelten Konzeptualisierungen der Rede von Gott. K. setzt die eigene Bearbeitung des Themas der Wahrheit ein, indem er es in Auseinandersetzung mit Alfred Tarskis semantischer (und korrespondenztheoretischer) Wahrheitstheorie und mit Willard van Orman Quines ontologischem Ansatz näher zu bestimmen sucht. Tarskis formale Bestimmung von Wahrheit wird durch Quines essentialistische Bestimmung des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit ergänzt. Beide Theorien ermöglichen es, die Anschlussfähigkeit des Themas der Wahrheit an den theologischen Kontext so nachzuweisen, dass weder eine Regionalisierung des theologischen Wahrheitsbegriffs noch

ein Ignorieren der Subjektivität des Subjekts und auch keine antirealistische Interpretation der Pluralität der Rede von Gott in Kauf genommen werden muss. Die mit Quine gezeigte Gegenstandsverwiesenheit einer Aussage findet ihr Äquivalent im Rahmen der Theologie in der Existenz Gottes. Theologische Reflexion ist korrespondenztheoretisch strukturiert. K. unterstreicht dies noch besonders durch eine kritische Sichtung der neueren theologischen Versuche, den fundamentalen Wirklichkeitsbezug christlicher Rede von Gott konzeptionell in Gestalt eines „theologischen Realismus" zu explizieren. Die dabei noch offenen Fragen führen K. zu der wahrheitstheoretischen Einsicht, dass prinzipiell eine „bestimmte Unbestimmtheit" (171 u.ö.) zwischen Sprache und „Gegenstand" vorliege. Dieser Sachverhalt kann nach K. als absolutes Geheimnis bestimmt werden. Daraus folgert K., „dass die bestimmte Unbestimmtheit im philosophischen Kontext der Gegenstandskonzeptualisierung der bestimmten Unbestimmtheit der Theologie im Blick auf ihren Gegenstand als inhaltliche Bestimmung Gottes gleicht" (171). Unter dem Titel des absoluten Geheimnisses wird „nichts anderes als die reflektierte bestimmte Unbestimmtheit Gottes im Ausgang vom Subjekt als wahr festgehalten" (171). In gewisser Weise ist K. damit am Ziel seines Beweisganges angelangt: „der Gottesbegriff des absoluten Geheimnisses ist damit als wahr begründet, weil die Wahrheit selbst diese Bestimmung aufweist und die Bestimmung Gottes ihrerseits dieser Bestimmung der Wahrheit entspricht" (171). In der Folge geht es K. dann darum zu zeigen, dass die Wahrheit in der Tat diese Bestimmung des absoluten Geheimnisses und also einer bestimmten Unbestimmtheit aufweise. K. sichtet dazu die Korrespondenztheorie der Wahrheit bei Ludwig Wittgenstein und Bertrand Russell, die Konsenstheorie der Wahrheit bei Jürgen Habermas und die Kohärenztheorie der Wahrheit bei Lorenz Bruno Puntel. Den Abschluss bildet dann die Frage, ob dem Begriff der bestimmten Unbestimmtheit auch eine Bedeutung (im Sinne Freges) zukomme, dieser Begriff also eine Referenz habe – was K. nach einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Hauptkritiker referentieller Bedeutungstheorien Michael Dummett bejaht.

K.s Untersuchung ist ein eindrücklicher – und für alle, die konzentriertes Denken nicht scheuen, lesenswerter – Versuch, das theologische und religionsphilosophische Nachdenken über Gott in einem allgemeinen und umfassenden Begriff von Wahrheit zu begründen. Auch in der evangelischen Theologie gibt es zu K.s Arbeit mehr oder weniger zeitgleiche Versuche, einen theologischen Realismus und den Wahrheitsbegriff in dieser Richtung weiter zu entwickeln. Gerade in der Weiterarbeit an den mit der analytischen Philosophie aufgeworfenen Problemen scheint es zwischen einigen evange-

lischen und katholischen Theologen ein gemeinsames Fragen und Forschen zu geben. Inmitten der Gemeinsamkeiten scheint dabei jedoch die fundamentaltheologische Stellung und Rolle der Christologie eine Differenz zu markieren. Im Blick auf die Kritik von K. an einer von ihm behaupteten „vorschnellen" Inanspruchnahme der Christologie in einer Begründung der Rede von Gott, würde freilich umgekehrt interessieren, wie seine dann vermutlich „gemächlichere" Berücksichtigung der Christologie in der Rede von Gott genau aussehen würde und welche Konsequenzen dies dann wiederum für eine Begründung der Rede von Gott hätte.

Hans-Peter Großhans

Johannes Brosseder/Joachim Track, Kirchengemeinschaft JETZT. Die Kirche Jesu Christi, die Kirchen und ihre Gemeinschaft. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2010. Pb. 159 Seiten. EUR 14,90.

Diese gemeinsam von einem röm.-katholischen und einem ev.-lutherischen Theologen zum II. Ökumenischen Kirchentag in München erarbeitete und dort in der Markuskirche vorgelegte Studie will Mut machen, „den Weg zur Kirchengemeinschaft entschlossener zu gehen". Die beiden, seit Jahrzehnten in internationalen ökumenischen Gremien maßgeblich und z.T. federführend engagierten Theologen haben sich zudem mit den Kollegen im Altenberger Ökumenischen Gesprächskreis zu diesem Thema abgestimmt. Denn die hier in Frage stehende, weil weiterhin ausstehende wechselseitige Anerkennung der Ämter habe sich „als eines der dornigsten ökumenischen Themen erwiesen", das auch anderswo erreichte ökumenische Konsense ins Leere laufen zu lassen droht.

Dies auch in der Frage des Eucharistieverständnisses, womit man sich im Altenberger Kreis schon im Blick auf den I. Ökumenischen Kirchentag in Berlin befasst hatte. Dabei waren bereits erste gangbare Schritte aufgewiesen worden, die bis heute nicht rezipiert wurden (vgl. die von Johannes Brosseder und Hans Georg Link herausgegebene Schrift „Eucharistische Gastfreundschaft" 2003).

Dennoch sei festzustellen: auch in den Fragen zur Kirchengemeinschaft „zeichnet sich ein ökumenischer Konsens ab". Mit dem Dank an die Lehrer – Heinrich Fries und Wilfried Joest – geht zusammen die Widmung der Studie an Harding Meyer, welcher immer wieder angemahnt hat, die erreichten Ergebnisse – und seien es Teilergebnisse – formell festzuhalten, gleichsam „in via", um nicht wieder hinter bereits Erreichtes zurückzufallen. Ein Gedanke, der bekanntermaßen auch von Kardinal Kasper unterstützt wurde.

Die Darstellung erfolgt in vier Kapiteln. Sie geht von den gemeinsamen Herausforderungen aus (I), verläuft über Erwägungen zu den konstitutiven Komponenten des Kirchenbegriffs (II) und den Aufweis der bereits

bestehenden Gemeinschaft der Kirchen (III) hin zu Modellen einer möglichen künftigen (IV). Sie kommt zu dem Schluss, der den Titel rechtfertigt: Kirchengemeinschaft JETZT ist möglich – trotz der zur Zeit nicht einvernehmlich lösbar erscheinenden Problemkreise. Die Erwägungen sehen sich „ihrer Grundlegung in der Rechtfertigungslehre als ‚Maßstab oder Prüfstein des christlichen Glaubens' verpflichtet", wie unter Bezug auf den „Annex" der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (1999) eingangs festgehalten wird. Sie nehmen damit ernst, was damals als die unmittelbar aus dieser hervorgehenden nächsten Aufgabe angesehen und in Auftrag gegeben wurde: die Reflexion über die Konsequenzen dieser Erklärung für eine Verständigung auch in der Ekklesiologie.

So wird nachgewiesen, wie Kirche seit dem Vatikanum II gemeinsam als „Werk des dreieinigen Gottes" mit den biblischen Metaphern ebenso beschrieben werden kann wie mit der reformatorischen Formel „creatura Verbi". Man erinnere sich hierzu an das Votum der vatikanischen Glaubenskongregation 1992, das diese Formel vermeidet, wozu Hans Vorster wie auch die katholischen Herausgeber in ÖR 41 (1992) kritisch Stellung genommen hatten. Hervorgehoben wird also die Bedeutung der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum", welche den Vorrang des apostolischen Urzeugnisses vor jeder späteren Auslegung festlegt, was dennoch auch in der päpstlichen Praxis oft missachtet wurde, wie die Anm. 115 nachweist.

Selbst in den strittigen Fragen des Amts erweisen in den Augen der Autoren die Ergebnisse der exegetischen und kirchengeschichtlichen Untersuchungen Möglichkeiten der Überwindung unüberbrückbar erscheinender Hürden:

- Die von der Reformation zu recht gestellten Anfragen an das seit dem Spätmittelalter herausgebildete priesterliche Amtsverständnis (als sacerdotales, als sakramentales, als nur bischöflich übermittelbares, vollends in seiner Ausbildung zu einer Zwei-Stände-Lehre) sind seit dem II. Vatikanum fruchtbar diskutierbar geworden.
- Die umfangreichen Studien zur Apostolizitätsfrage, sowohl in Deutschland (seither in drei Bänden dokumentiert) wie in der röm.-kath./ev.-luth. Kommission, die auf Weltebene im Nachgang zur Rechtfertigungskommission arbeitete und ihr Ergebnis in „The Apostolicity of the Church" niederlegte (2006), wiesen den Vorrang der inhaltlichen Überlieferung des apostolischen Zeugnisses vor der Übermittlungs-Form der sog. „apostolischen (Amts-)Sukzession" auf. Denn die letztere ermangelt, entstanden erst im 2.–3. Jahrhundert, der biblischen Begründung; erst recht aber ermangelt sie eines Garantiecharakters für die Überlieferung der apostolischen Bot-

schaft. Diese Einsichten wurden jedoch, wie in der Auskunft der Glaubenskongregation „zu einigen ekklesiologischen Anfragen" (2007), noch immer nicht rezipiert.

- Der Frage des Papstamts wird in einem Exkurs nachgegangen. Mit ihm ist keine eigene Ordination verbunden und es liegt als solches außerhalb auch der dreigliedrigen sakramentalen Ordinationsstruktur. Die Suche nach einem gesamtökumenisch getragenen „Petrusdienst" – denkbar in synodaler, kollegialer, personaler Form – ist bereits seit längerem ökumenisches Gesprächsthema. Als nicht konsensfähig erweist sich freilich dessen Identifizierung mit dem im Vatikanum I sanktionierten absolutistischen Verständnis – ein Problem, das aber durch konfessionelle Differenzierung zu lösen wäre. Und das jedenfalls, wie auch sonst, eine theologische Unterscheidung in der Frage von Recht und Macht in der Kirche erfordert.
- Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft braucht in der Studie nur auf die genannte Veröffentlichung sowie die der drei ökumenischen Institute von 2003 verwiesen zu werden.

Welches Modell von Kirchengemeinschaft immer gefunden werden mag – die bereits bestehende ist so fundamental, dass sie Schritte hin zu einer gelebten Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft nicht nur erlaubt, sondern fordert. Und das allem Anschein entgegen: bereits jetzt.

Dass die Autoren damit zugleich den „Glaubenssinn" des ökumenisch versammelten Kirchenvolks aussprechen, erwies denn auch erneut der II. Ökumenische Kirchentag in München. Er drückte sich aus in der stillen und in der ausgesprochenen Hoffnung der Christen-Kette von der Frauenkirche zu St. Matthäus und der zur ökumenischen Vesper versammelten Zwanzigtausend auf dem Odeonsplatz: Lasst die hemmenden Status quo-Bewahrungs-Sorgen umschlagen in ein Tun aus Hoffnung, meint diese Studie. „Damit ihr Hoffnung habt" war das Motto von München. Hoffnung, christlich verstanden, ist eine dogmatische Größe obersten Rangs in der „Hierarchie der Wahrheiten". Sie meint nicht eine Illusion oder beliebige Wünschbarkeit. Sie ist eine der drei theologischen Kardinaltugenden. Denn wir sind ja „Spe salvi". Kommt ihre Missachtung nicht schwerer („gravior") Verfehlung gleich?

Manfred Richter

Joachim Kügler, Hungrig bleiben? Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte. Verlag Echter, Würzburg 2010. 85 Seiten. Kt. EUR 9,–.

Ein schmales Bändchen von nur 85 Seiten – schon das ist bemerkenswert, zeichnen sich theologische Neuerscheinungen doch häufig durch ihren gewichtigen Umfang aus. Ein Plä-

doyer für das gemeinsame Abendmahl zwischen evangelischer und katholischer Kirche, dies ist im Kontext des Zweiten Ökumenischen Kirchentags nichts Außergewöhnliches – schon eher, dass es von einem *katholischen* Theologen stammt. Joachim Kügler, Professor für Neues Testament an der Universität Bamberg, rekapituliert in einer für interessierte Laien zugänglichen, allgemeinverständlichen Sprache zunächst die geschichtlichen Grundlagen des christlichen Abendmahls: dessen Anknüpfungen an die jüdische Liturgie des Seder-Mahles beim Pesach-Fest; die jesuanische Praxis der Sündermähler; die Verbindung mit der eschatologischen Hoffnung auf das „Hochzeitsmahl" im Reich Gottes; die Grundlagen dieser Hoffnung durch die Prophetie vom universalen „Völkermahl" bei Jesaja.

All dies mag für TheologInnen wohlbekannt sein. Bedeutsam ist jedoch, welche Schlussfolgerungen Kügler aus dem exegetischen Befund zieht. Er überträgt ihn konsequent auf den Bereich der systematischen Theologie und der ökumenischen Beziehungen und leitet daraus die Forderung ab, dass beim Abendmahl niemand ausgeschlossen werden darf. In der Nachfolge Jesu mit seiner inklusiven Praxis können wir demnach nur dann stehen, wenn *alle* eingeladen sind. Die Kirche habe grundsätzlich nicht die Befugnis, irgend jemanden vom Abendmahl auszuschließen, da sie selbst nicht Gastgeberin, sondern nur Gast am Tisch des Herrn sei. Jesus selbst sei derjenige, der einlädt – ein Argument, welches in dieser Funktion zumeist von evangelischen TheologInnen gebraucht wird. Kügler führt es konsequent zu Ende, indem er die eucharistische Gastfreundschaft nicht nur auf Christen anderer Konfession, sondern auch auf Ungetaufte ausgeweitet wissen will (70 f).

Aber auch hierbei bleibt Kügler nicht stehen. Seine Kritik an der gegenwärtigen Abendmahlspraxis reicht tiefer. Er diagnostiziert eine fundamentale Krise, welche sich nicht auf die Verweigerungshaltung der katholischen Amtskirche beschränkt. Dazu gehört auch, dass viele Kirchenmitglieder nur noch vereinzelt am Gottesdienst teilnehmen. Innerhalb der evangelischen Kirche bietet sich auch für diese Wenigen am Sonntag nur selten die Gelegenheit, tatsächlich gemeinsam Abendmahl zu feiern – und selbst wenn es diese Gelegenheit gibt, wird sie keineswegs von allen Anwesenden genutzt. Die christliche Feier des Abendmahls wirkt in ihrer gegenwärtigen Gestalt für viele Menschen offensichtlich nicht mehr attraktiv. In der katholischen Kirche kommen die sattsam bekannten Probleme des Priestermangels hinzu, in dessen Folge sich das Bild des Priesters wandelt, so dass er zum Sakramentsverwalter und Eucharistiespender verkümmert. Hier wird das Abendmahl nicht zu selten, sondern eher zu oft begangen, und ein katholischer Pfarrer „feiert" an einem Wochenende bisweilen sieben oder acht Messen und mehr.

Ein unzureichender Versuch, mit diesem Problem umzugehen, besteht darin, Wortgottesdienste abzuhalten, bei denen die Kommunion gereicht wird, die vorher von einem Priester massenhaft konsekriert worden ist. Andernorts, wo der Priestermangel noch gravierender ist, sucht man nach Ersatzriten: Wie etwa in Bolivien, wo die Gläubigen nach der Lesung das Evangelienbuch küssen und dies als „Kommunion" bezeichnet wird (74). Aber auch hierzulande, in einem ganz normalen Sonntagsgottesdienst, ist das Unbefriedigende der gängigen Abendmahlspraxis mit Händen zu greifen: „Die Kelchkommunion ist in der katholischen Kirche die große Ausnahme. In der Regel unterbleibt sie. Und die immer noch oft verwendeten Oblaten erinnern eher an Papier als an Brot. Aber selbst dort, wo Hostien verwendet werden, die echtem Brot ähnlicher sind, und die Kommunion unter beiderlei Gestalten häufiger praktiziert wird, sind das Nippen am Kelch und der Verzehr einer Hostie doch meilenweit von dem entfernt, was wir gewöhnlich als Essen bezeichnen – von einem Festmahl ganz zu schweigen!" (11)

Was tun? Kügler begnügt sich nicht (wie üblich) mit einer Diagnose des Missstands, sondern er bietet tatsächlich einen Lösungsvorschlag an. Ein Vorschlag, der ebenso einfach wie überraschend ist: Kügler plädiert dafür, die ursprüngliche Mahlgestalt der Eucharistie wieder herzustellen. Die Tatsache, dass sich die geringen Besucherzahlen in den Gottesdiensten heutzutage soziologisch an die Mikro-Strukturen in der Jesus-Bewegung annähern, eröffnet die Möglichkeit, wieder wahrhaft miteinander zu essen. Der vermehrte Aufwand, den dies mit sich bringt, ließe sich dadurch ausgleichen, dass die Mahlfeier seltener vollzogen wird – dafür würde man wiederum entschädigt, indem ein solches Erlebnis wesentlich bedeutungsvoller ist. Kügler nennt sogar einen konkreten Anknüpfungspunkt, wo dies schon heute geschieht: „Nehmt eure Pfarrfeste ernster!", so schließt er sein Plädoyer (75–78). Denn hier verwirklicht sich vieles von dem, was sich Menschen bei der Feier des Abendmahls wünschen: Begegnung, Gemeinschaft, Feiern – aber eben nicht alltäglich, sondern auf besondere Art. Hier können sich Katholiken und Evangelische begegnen, und auch Muslime und ungläubige Nachbarn sind willkommen – ohne dass man dafür mit dem katholischen Kirchenrecht in Konflikt geraten müsste. Nur eines könnte man nach Kügler an den Pfarrfesten noch verbessern: das Essen sollte dort kostenlos ausgegeben werden – frei nach dem Motto „Schmeckt und seht, wie gütig der Herr ist ..." – Insgesamt ist dieses Buch ein origineller und höchst lesenswerter Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um die Abendmahlsfrage. Alte Einsichten werden mit ungewöhnlichen Schlussfolgerungen verknüpft und dadurch neue Perspektiven eröffnet.

Jutta Koslowski

Bärbel Wartenberg-Potter, Mit-Leidenschaft. Geistliche Mut-, Mahn- und Trost-Reden einer ökumenischen Bischöfin. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2010. 238 Seiten. Kt. EUR 25,–.

Frauen im bischöflichen Amt – was vor zwei Jahrzehnten noch skeptisch betrachtet wurde, ist in unseren Kirchen heute selbstverständlich.

Für die drei ersten Bischöfinnen (1992 in Hamburg, 1999 in Hannover, 2001 in Lübeck) war der Eintritt in das männlich geprägte Amt und dessen Strukturen eine Herausforderung. Was würde an Veränderung und Erneuerung möglich sein? Wie weitreichend die Lernfähigkeit der Kirche? Die Erwartungen vieler Gemeindemitglieder, insbesondere der Frauen, waren groß. Mit Mut, Hoffnung und großem Engagement haben die Bischöfinnen ihre Aufgabe übernommen. Was eine Frau in diesem höchsten Amt bewegen konnte und zu verändern suchte, hat Bärbel Wartenberg-Potter, ehemalige Bischöfin in Lübeck, anschaulich beschrieben. Sie gibt Einblicke in das Handwerk einer charismatischen Predigerin und Seelsorgerin und Auskünfte über eine Theologin, die der weltweiten Ökumene eng verbunden ist.

Von Leiten, Begleiten, Trösten, Ermahnen, Ermutigen, Verkündigen – dieser täglichen Arbeit der amtierenden Bischöfin, geben Predigten, Vorträge, Gebete, Gedichte und Briefe Kunde. Sie sind folgenden Kapiteln zugeordnet: Terror, Trost und Tränen – Gott im Alltag – Gott macht gerecht – in Zeiten der Globalisierung – Mit meinem Frauenkopf gedacht – Predigten im Jahreskreis – Poesie und Liturgie.

Die Frage nach der Elementarisierung des Glaubens in unserer westlich säkularisierten Gesellschaft, der Umgang mit den drängenden Lebens- und Überlebensfragen in der globalisierten Welt, Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung, die Einsicht in den notwendigen Wechsel zu einer Kultur des „Genug", sind einige der grundlegenden Themen. Spiritualität, Nachfolge, Singen, Beten und Mit-Leidenschaft sind nicht weniger wichtig.

Was die einzelnen Beiträge miteinander verbindet, ist ein biographischer roter Faden, der Persönliches und Politisches zusammenbringt. Auch Privates wird mitgeteilt, unaufdringlich und bewegend in einer einfühlsamen, bildreichen Sprache. Der Brief an ein Kind, dessen Vater plötzlich gestorben ist, bringt Schmerz und Traurigkeit, Leben und Lachen in einen tröstenden Zusammenhang wie man ihn selten findet.

Im Schlusskapitel wird der theologische rote Faden, der sich durch die Texte hindurch zieht, noch einmal hervorgehoben (Enzyklopädisches Stichwort). Es geht um Trösten, Ermahnen und Ermutigen – Worte, die dem griechischen *„parakalein"* entsprechen sowie die Auseinandersetzung mit der „Gehorsamstheologie". „Mit-Leidenschaft" ist ein gelungenes und zugleich „lehrreiches" Buch, ein Wegweiser für diejenigen, die mit ihrer Kirche gehen – und sich manchmal fragen: Wohin geht sie denn?

Johanna Linz

Joane Beuker M. A., Vereinte Evangelische Mission, Missionsstraße 9, 42285 Wuppertal; Claudia Dunckern, M. A., Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Katharina-von-Bora-Straße 11–13, 80333 München; Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstraße 59, 25451 Quickborn; Prof. Dr. Fernando Enns, Universität Hamburg, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg; Pfarrer Christian Führer, Schreberstraße 4, 04109 Leipzig; Prof. Dr. Hans-Peter Großhans, Universität Münster, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster; Prof. Dr. Hans Joas, Universität Erfurt, Am Hügel 1, 99084 Erfurt; Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; Dr. Jutta Koslowski, Engelenweg 68, 47608 Geldern; Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Ammerländer Heerstraße 114–118, 26129 Oldenburg; Dipl. päd. Johanna Linz, Ludwigkirchplatz 8, 10719 Berlin; Dipl. theol. Patrik Mähling, Höhenweg 80, 35041 Marburg; Prof. Dr. Jürgen Moltmann, Biesingerstraße 25, 72070 Tübingen; Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Oberblockland 6, 28357 Bremen; Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Pfarrer Manfred Richter, Milinowskistraße 24, 14169 Berlin; Prof. Dr. Gerald W. Schlabach, University of St. Thomas, 2115 Summit Ave, ALB153 St. Paul MN 55105; OKR Dr. Johann Schneider, Kirchenamt der EKO, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Pfarrer Wolfgang Wagner, Evangelische Akademie, 73087 Bad Boll; Rev. Dr. George Zachariah, Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, 94 Purusawalkam High Road, Kilpauk, Chennai, India 600010.

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, Amsterdam und 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: 1.1.2011)

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

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

vor genau vier Jahren, nämlich im Heft 2 der Ökumenischen Rundschau 2007, beschäftigten wir uns in der Rubrik „Neues aus der Forschung" mit dem Phänomen der Gabe. Die Erfahrung, dass eine Gabe – sei sie ein Geschenk, eine Entschädigung, eine rettende Unterstützung oder ein Zeichen der Verbundenheit – erst zu einer Gabe werden kann, wenn Empfänger oder Empfängerin sie mit spürbarer Rückwirkung empfangen, hat zu lebhaften Diskussionen in Philosophie und Sozialwissenschaften geführt. Die Metapher der Gabe – der Gottes-Gabe – gehört ja sozusagen zur Grundausstattung der Theologie. Dennoch ist es erstaunlich, dass die für das Geben so typische Struktur der Reziprozität dabei offenbar bisher wenig Beachtung gefunden hat. Für die ökumenische Theologie ist das nun besonders spannend. Schließlich lässt sich ein Gutteil der theologischen Differenzen zwischen den Konfessionen darauf zurückführen, dass man unterschiedliche Vorstellungen davon hat, wie viel Reziprozität im Verhältnis von Gott und Mensch angebracht sei. Vor allem im Streit um die Rechtfertigungslehre wird das deutlich.

Das ist das Thema dieses Heftes. In den vergangenen vier Jahren ist viel geschehen: Nach der Gründung eines von der DFG geförderten Netzwerkes unter Leitung der katholischen Nachwuchswissenschaftlerin Veronika Hoffmann trifft sich ein kleiner Kreis von evangelischen und katholischen Theologinnen und Theologen zweimal im Jahr zum Austausch über dieses Thema. Die Vorträge einer solchen Tagung im Jahr 2010 lieferten die Hauptbeiträge für dieses Heft. Welche Funktion also, so fragen sie, hat das Element der Reziprozität in der Rechtfertigungslehre, wenn diese von der Gabe der Gnade Gottes spricht? Zu den Entdeckungen dieser Beiträge gehört es, dass die Rechtfertigung als Gabegeschehen betrachtet stärker auch schöpfungstheologisch erfass-

bar wird und dann anthropologisch plausibler erscheint. Immer geht es darum, die Asymmetrie des Gebens Gottes und das Rück- oder Weitergeben des Menschen so vorzustellen, dass der Mensch als lebendige Person Gott gegenüber wahrgenommen werden kann. Der Genfer evangelische Gastreferent *Hans-Christoph Askani* möchte die Gabe der Rechtfertigung so verstehen, dass der Mensch mit ihr in eine ganz neue Dynamik des Lebens eintritt, weil er es erst jetzt – quasi in einer Neu-Schöpfung – wirklich mit Gott zu tun bekomme. „Hat man damit aber den Menschen, so wie er faktisch vorkommt, im Blick?" fragt *Jürgen Werbick* in der katholischen Replik. Dieser Faden wird von den beiden weiteren Beiträgen zur Rechtfertigungslehre aufgenommen: *Veronika Hoffmann* entdeckt dafür in der Rezeption des Philosophen Thomas Bedorf das Phänomen der „Anerkennung als": In der Rechtfertigung nimmt Gott den Menschen in dessen einzigartigen geschöpflichen Möglichkeiten an und sieht in ihm „mehr (...) als er aktuell ist", um ihn so zur Gegenseitigkeit zu befreien. Das lässt sich durchaus auch mit Martin Luthers Sicht vereinbaren, meint der dänische evangelische Theologe und Gabe-Spezialist *Bo Kristian Holm*. Denn Luther hat gerade die Tauschmetaphorik geschätzt, um eine Alternative zu hierarchisch abstrahierender Rede vom Gott-Mensch-Verhältnis anzubieten. Kann die Gabe-Metaphorik auch für die Ekklesiologie hilfreich sein? Mit dieser Frage beschäftigt sich der letzte Hauptartikel von *Ulrike Link-Wieczorek* mit dem Vorschlag, Kirche als einen Raum der Inszenierung des von Gott initiierten Gabe-Geschehens zu verstehen.

Ein weiterer Schwerpunkt in diesem Heft wird durch den Beitrag von *Knut Berner* „Hölle im Kopf?" in der Rubrik „Zur Diskussion" gebildet: Inwiefern gehört das „Vergessen" zur Konstitution von heilsamer Erinnerung im Versöhnungsprozess? Die Thematik trifft sich mit einem neuen Büchlein des Historikers Christian Meier über das „Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns", über das eine Rezension informiert. Berners Beitrag ist im Redaktionsteam durchaus kontrovers aufgenommen worden, und so bitten wir hier um Diskussionsbeiträge für die nächsten Hefte.

„Dokumente und Berichte" bringen die Kooperations-Vereinbarung von GEKE und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) mit einer Einleitung von *Uwe Swarat*.

Zum Tod des niederländischen katholischen Theologen *Anton Houtepen* kommt ein Nachruf von Martien Brinkmann, der deutlich macht, um wie viel ärmer die Welt ohne diesen unvergesslichen Ökumeniker geworden ist. Er fehlt uns.

Eine gute Lektüre wünscht im Namen des Redaktionsteams

Ihre Ulrike Link-Wieczorek

Rechtfertigung und Gabe

Hans-Christoph Askani[1]

Einleitung

Die Zusammenstellung der beiden Begriffe „Rechtfertigung" und „Gabe", wie sie der mir vorgegebene Titel formuliert, hat etwas wenig Überraschendes. Jedenfalls, wenn man von der Rechtfertigung ausgeht. Dass diese, wenn man sie etwas intensiver bedenkt, mit dem Thema der Gabe in Berührung kommen wird, ist beinahe zu erwarten. Umgekehrt ist es nicht so: Wer würde schon annehmen, wenn er nur die „Gabe" genauer in Augenschein nimmt, würde auch womöglich die „Rechtfertigung" auftauchen. Man muss wohl so etwas wie ein evangelischer Theologe sein, um auf eine solche Vermutung zu verfallen.

„Rechtfertigung und Gabe" sind also ein ungleiches Paar.

Was machen wir mit ihm? Die Verlockung wäre groß, von zwei Enden her anzufangen und jeweils den Gedankengang so weit zu treiben, dass man am je anderen Ende ankommt. Also etwa: bedenken wir die Rechtfertigung – und (wer hätte das gedacht?!) wir kommen beim so populären Thema der Gabe heraus; bedenken wir die Gabe – und (wer hätte so etwas vermutet?!) wir kommen beim so hochtheologischen Thema der Rechtfertigung des Sünders an. Das wäre in der Tat ein schön angelegtes Gedankenexperiment. Wir können aber auf solche Konvergenz nicht spekulieren, ohne gewaltsam zu werden. Und das würde weder der Gabe noch der Rechtfertigung gut anstehen. So

[1] Hans-Christoph Askani ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Genf.

gehen wir anders vor. Wir verfolgen den durch den jeweiligen „Gegenstand" sich eröffnenden Gedankengang und sehen dann, wo wir vielleicht herauskommen.

Beginnen wir mit der „Gabe"!

A. Gabe

1. Was ist eine Gabe?

Wir wollen versuchen, uns dem Phänomen der „Gabe" auf einem Umweg, über das, was man in den Naturwissenschaften einen „Versuch" nennen würde, zu nähern. Zunächst also nicht über die Vergegenwärtigung dieser oder jener Gabe-Theorie, sondern über die – imaginäre – Betrachtung zweier Gegenstände. Stellen wir uns vor: Wir haben vor uns zwei gleichformatige Objekte, sie haben die Form einer Schokoladentafel; das eine Objekt ist auch eine Schokoladentafel, man sieht es, sie liegt vor uns da; das andere ist in Geschenkpapier eingepackt, wir wissen darum nicht, was es beinhaltet (wenn wir wohl auch unsere Vermutungen haben). Können wir sagen, was es ist? Die Entdeckerfreude oder Ratelust wird schnell bei der Hand sein: „Auch eine Schokoladentafel!" Genauere Überlegung wird langsamer vorgehen: „Das könnte wohl sein; aber es trifft doch nicht ganz genau!" Warum nicht? Weil wir es nicht sicher wissen? Das auch, aber mehr noch wegen etwas anderem: weil eine Schokoladentafel vielleicht darin ist; aber das, was wir da vor uns haben, ist nicht nur das „Drin", sondern auch das „Draußen", das Drumherum: dies, dass man *nicht sieht*, was darin ist, dass man keinen direkten Zugriff auf es hat. Darum ist die Antwort „eine Schokoladentafel" ungenau, voreilig.

Ist es also *ein Geschenk*? Mit dieser Antwort meint man nichts falsch machen zu können. Und doch, damit er ein Geschenk sei, fehlt diesem Gegenstand, wie er so ruhig da liegt, etwas. Es fehlt ihm die Mobilität, die *Bewegung*! Ein Geschenk, da wo es wirklich Geschenk ist, liegt nicht herum, es ist im Übergang, im Übergang von ... zu ... Von einem Schenker zu einem Beschenkten.

„Dann ist es ein Päckchen!" Merkwürdiger Ausdruck. Etwas, was eingepackt ist, und was sich in seinem Eingepacktsein eingerichtet hat. Nun scheinen wir ganz nah am Phänomen zu sein! Aber haben wir damit alles gesagt, alles gesehen? Ein Päckchen, etwas Eingepacktes? Zweifellos; aber ist das genug? Was ist denn ein Päckchen? Ist es wirklich in sich eingerichtet? Ist es einfach, was es ist? Es *kündigt* doch etwas *an*. Das Eingepackte will ausgepackt werden, es *verspricht* etwas, es verspricht *mehr*. Es will hinaus, es will losgeschickt werden, es will irgendwohin, es will ankommen ...

Man sieht, dieser eingepackte Gegenstand in seiner Schokoladen-Form ist gar nicht einfach zu bestimmen. Je genauer man hinsieht, umso schwieriger

wird es; je näher man an ihn herankommt, umso unzureichender werden die Versuche, ihn zu fassen.

Nehmen wir die *offen* daliegende Tafel hinzu und schauen sie uns neben der anderen an. Was ist der Unterschied?

Jedenfalls kann man feststellen: Hier besteht kein Zweifel, was vorliegt; es gibt keine Überraschung, und ebenso wenig eine mögliche Enttäuschung; man weiß, um was es geht; wenn man will, kann man es noch genauer wissen: diese Schokolade enthält so und so viel Prozent Kakao, sie ist von der und der Marke, sie hat den und den Preis ...

Aber viel interessanter ist etwas anderes, was erst im Vergleich mit der eingepackten (falls es eine ist) in die Augen springt: die nicht eingepackte ist beinahe ein wenig *aufdringlich* in ihrer unmittelbaren Präsenz. Die andere ist diskreter, ihre Präsenz, ihre nackte Identität ist abgefedert.

Die gewisse Unsicherheit ihr gegenüber ist zugleich ein mögliches Versprechen: es könnte weniger sein (nur die Schachtel einer Schokolade), aber auch mehr (ein 500 €-Schein in einer Schokoladenschachtel versteckt). Aber, und nun wird es wirklich interessant: selbst wenn es *nicht* mehr ist (oder wäre), sondern nur eine Schokoladentafel, ist es doch mehr: etwas, was aus-gesucht, ein-gepackt ... ist; etwas, was einen Weg gehen soll (wir sprachen vorhin von der Bewegung), was eine Herkunft und eine Ankunft hat und haben soll. Ein Gegenstand, der über den Umweg des Eingewickeltseins, des Ausgesuchtseins ... etwas von dem enthält, der ihn gibt ...

Wir könnten fortfahren. Wir verzichten darauf und begnügen uns mit einer Beobachtung. Offenbar werden wir bei diesem eingewickelten Gegenstand immer wieder dazu verführt, über ihn hinaus auszuholen. Ist das eine Unachtsamkeit, oder liegt es in der Natur der Sache: Ist er vielleicht wirklich mehr als er ist, wie es vorhin kurz aufblitzte? Gehört zu ihm nicht ein ganzes Umfeld – seine Bewegung, seine Bestimmung, sein Aufwand, seine Umständlichkeit, sein Weg ... – kurz, das ganze Um-ihn-Herum, das er doch unmittelbar nicht ist – und „mittelbar" doch ist? Wenn wir die Gabe bedenken wollen, müssen wir wohl diesen Zusammenhang bedenken: *Was ist die Gabe mehr als sie ist?*

2. *Was ist die Gabe mehr als sie ist?*

Stellen wir die Frage etwas einfacher, indem wir uns noch einmal, ein letztes Mal diesen eingewickelten Gegenstand vor Augen halten. Was macht das Eingepacktsein aus für ihn? Was macht es aus für das, was sich im Päckchen verbirgt, und was macht es aus für *den*, für den es bestimmt ist? Ein paar Aspekte seien erwähnt.

1. Der so verhüllte Gegenstand ist aus der Unmittelbarkeit dessen, was er ist, herausgenommen. (Selbst wenn eine Schokoladentafel „darin" ist, ist es nicht nur eine Schokoladentafel!)
2. Er enthält *zu* dem, was er ist – genau müsste man sagen: *als das*, was er ist – eine Überraschung. (Selbst der Geber, der Schenker ist gespannt auf das, was beim Auspacken wohl herauskommt. Warum? Weil er etwa vergessen hat, was er eingewickelt hat? Nein, weil das, was eingepackt *ist*, mehr ist als das, was eingepackt wurde.)
3. Er enthält auch eine Zu-sage, eine Bewegung von *einem* her auf einen *anderen* zu, ein – sei es auch stillschweigend mitgeteiltes – Wort: „für dich" („von mir für dich"). Das Eingepacktsein, das den Gegenstand doch aus seiner Unmittelbarkeit herausnimmt, ihn dem direkten Zugriff enthebt, macht also umgekehrt, dass dieser „Gegenstand" (die Anführungszeichen sind nun unumgänglich!) jemandem gilt. Es macht keinen Sinn, einen Gegenstand einzupacken, der für niemanden wäre ...
4. Man kann das noch genauer sagen. Im Akt des Gebens wird mehr als nur ein Gegenstand gegeben. Es wird das Geben selber gegeben. Das heißt aber: der, der gibt, gibt nicht nur etwas, er gibt auch etwas von sich. F. Rosenzweig hat dies einmal genau benannt: „[...] denn im Geschenk verschwindet das geschenkte Ding hinter der Gebärde des Schenkens."[2]
5. Der Geber gehört also zur Gabe. Und doch steht er nicht im Vordergrund. Sowohl er, als die Gabe, als der Akt des Gebens sind durch das verhüllende Papier in Distanz gebracht. Wie wenn der Geber nicht direkt hinter der Gabe stünde, wie wenn sie sich von ihm – von dem sie doch herkommt und von dem sie doch etwas mit hinüberreicht – losgemacht hätte.
6. Die Gabe muss (und damit interpretiere ich das eben angesprochene Verhülltsein) – gerade, weil sie von einem Geber herkommt und gerade weil sie zu einem Empfänger hin will, weil sie also sowohl vom einen als auch vom anderen etwas enthält, und damit dies beides *zugleich möglich* ist – sich von beiden lösen, gelöst haben. Sie muss eine Weile im *Niemandsland*, in der *Schwebe* sein – losgelöst vom Besitz des einen wie des anderen, losgelöst auch von ihrer eigenen Verortetheit, und zwar darum, dass sie überhaupt etwas anderes als *Besitz* wird, das heißt sich löst von der festen Identität dessen, was sie immer schon wäre.
7. Und eben diese Lösung ist die Voraussetzung dafür, dass die Gabe empfangen werden kann, ohne dass dieser Empfang zum Raub, oder anders gesagt, ohne dass er (genau wie übrigens auch das Geben) *peinlich*, *grobschlächtig* wird.

[2] *Franz Rosenzweig*: Der Stern der Erlösung. Gesammelte Schriften. Band II, Den Haag [4]1976, 50.

8. Man kann das auch ganz einfach sagen: das Eingewickeltsein macht, die Gabe kommt vom Geber, sie kommt aber zugleich von weiter her.
9. Hört sie aber dann umgekehrt in der Ankunft beim Empfänger auf? Oder anders gefragt: Wie lange hält ihr Empfangen-Werden an?

3. *Kleine Theorie der Gabe*

Lösen wir uns nun von der Betrachtung dieser beiden „Gegenstände" und versuchen wir, etwas ‚systematischer' an das Thema heranzugehen!

Der klassische Text, auf den immer noch alle Gabe-Theorien in irgendeiner Weise Bezug nehmen, ist die Untersuchung von Marcel Mauss „Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften" von 1925.[3] Mauss' großer Essay ist von einer doppelten Einsicht bestimmt: a) das Geschehen der Gabe entwickelt sich immer zu einem ganzen Zusammenhang, zu einem ganzen System von Gabe und Gegengabe; b) es lässt sich dennoch in der Absicht auf Gegengabe, im Kalkül auf Reziprozität nicht einfangen; es gibt in diesem Geschehen – und anders wäre Gabe nicht Gabe – immer ein Mehr, einen Überschuss, einen Anfang, ein Nicht-Kalkuliertes ... Die Stärke des Textes von Mauss ist es, diese Spannung, die vom Beobachteten her sich unabweisbar zeigt, nicht theoretisch, um einer einfachen Ableitung willen, getilgt zu haben.

Auf einer ganz anderen Ebene und mit anderen sprachlichen Mitteln hat J. Derrida sich gedanklich der Gabe zu nähern versucht.[4] Wie bekannt, widmete der späte Derrida sich mit Vorliebe Phänomenen, die in einem System des Gedankens nicht aufgehen, und von denen der Gedanke – einmal vom Undenkbaren angezogen – doch nicht loskommt. Eines dieser Phänomene ist die Gabe, deren Begriff *selber* die Gegengabe geradezu mitsetzt (soll die Gabe sich denn verlieren, soll sie denn ins Nichts hinein gegeben sein?), deren Verständnis aber andererseits an dieser notwendig mit eingeschlossenen Gegenbewegung der Gabe (dass sie nämlich, wie modifiziert auch immer, wieder zurückkommt) sich doch zersetzt? Ist um Gegengabe wissendes Geben noch Gabe? Derrida hat dem mit einer sprachlichen Figur zu entsprechen versucht, die nicht nur die Gabe, sondern auch das Bedenken ihrer bezeichnet. Die Gabe, das Geben der Gabe sei nicht „impossible", sondern „*l'*impossible", nicht einfach „unmöglich", sondern „*das* Unmögliche"[5]; – wie, wenn es dies, was es nicht gibt, als

[3] Auf deutsch: *Marcel Mauss*: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1990 (stw 743).

[4] Einschlägig bei *Derrida* sind vor allem die beiden Texte: Falschgeld. Zeit geben I., München 1993 und: „Den Tod geben", in: *Anselm Haverkamp* (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt a. M. 1994, 331–445.

[5] *Ders.*: Zeit geben, 17. Vgl.: „C'est en ce sens peut-être que le don est l'impossible. Non pas impossible, mais *l'*impossible." (Donner le temps. 1. La fausse monnaie, Paris 1991, 19.) Dazu *Hans-Christoph Askani*: Schöpfung als Bekenntnis, Tübingen 2006, 147–169.

Nicht-Existierendes doch gibt; wie wenn der Gedanke einräumt, dass er mit dem Denken hier an etwas nicht herankommt; an etwas, was also ist und nicht ist, irgendwie sein muss, obwohl es nicht sein kann.

Man kann dies als ein intellektuelles Spiel nehmen, das in sich selber kreist; man kann es aber auch nehmen als das genaue Gegenteil: die Anstrengung der Reflexion, sich dem Phänomen, dem Konkreten so anzubilden, dass die fertigen sprachlichen und gedanklichen Schemata in ihrer Abstraktheit und Ungenügendheit daran aufscheinen. Denn in der Tat: in der klassischen Konfiguration, nach der eine Gabe schlicht der Gegenstand wäre, der von einem Geber einem Empfänger übermittelt wird, ist von dem, was die Gabe ausmacht, nichts, einfach gar nichts, gedacht. Wir haben das an dem eingepackten „Gegenstand" gesehen, zu dem die Bewegung, das Drum-Herum, der Aufwand, die Bestimmung etc. gehörte, m. e.W., der doch mehr war als nur er, als nur das, was er – auf sich selber reduziert – wäre. Wir sprechen darum vom *Geschehen* der Gabe.

Vielleicht kommt man dem, was die so anvisierte Gabe ist, näher über die Frage, wo man dies Geschehen „festmachen", verorten kann? Nimmt man das Schema Geber – Gabe – Empfänger, dann liegt der Beginn, der Ursprung des „Geschehens" (ist es aber dann überhaupt eines?) bei der *Initiative* des Gebers. Gabe gibt (gäbe) es, weil der Geber die Idee hat, etwas zu geben. Wie kommt er aber auf die Idee, etwas zu geben? Doch wohl, weil er irgendwie weiß, was Gabe ist. Das ist der entscheidende Punkt des Umschlags. Denn damit ist die Verortung verschoben – vom Geber auf die Gabe selber. Und wirklich, die Situierung der Gabe in der Initiative des Gebers bedeutet für die Gabe eine Reduktion ihrer Eigenart: sie ist dann nichts weiter als der hinübergeschobene, von einem Besitzer zum andern transportierte Gegenstand. Ist aber die Gabe denn dies: Gegenstand plus Transport? Und lässt sie sich erklären durch die psychologische Disposition der Großzügigkeit eines Menschen; die psychologische Disposition, die ihrerseits unerklärlich ist („er ist halt so!"), oder unerklärlich wäre – ohne die Realität der Gabe.

Nein, die Gabe fängt nicht beim Geber an! Müsste man nicht umgekehrt sagen: der Geber fängt von der Gabe (her) an? Dann hätte die Gabe eine eigene Realität. Eigene? Sie hätte jedenfalls eine Realität, die darin besteht, dass sie sich nicht ableiten lässt von etwas, was *nicht* sie wäre. Um dies zu denken aber, muss die Gabe mehr sein als ein Gegenstand, der von einem Geber herkommt. – Was ist dies „mehr"? Zunächst einmal ein weniger: wie wir schon sagten: die Nicht-Rückführbarkeit auf etwas, was *nicht* sie ist. Es gibt einen Titel von J.-L. Marion, der nicht in seiner Formulierung, aber in seiner gedanklichen Durchführung von Derrida inspiriert ist: „Étant donné"[6]. Der Ausdruck

[6] *Jean-Luc Marion*: Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris 1997.

ist ins Deutsche schwer zu übersetzen; frei übertragen würde man sagen: „vorausgesetzt einmal ... "; „so wie die Dinge liegen ... "; interessant für Marion und für uns ist aber die Wörtlichkeit der Formulierung: „gegeben seiend", „gegeben". Dieser merkwürdige Ausdruck, wenn er schon als Titel formuliert ist, soll erhellende Bedeutung haben für das Verständnis der Gabe. Sie ist, das ist wohl gesagt, schon vorher da. Nicht als diese spezielle Gabe, aber als Gabe-Sein, als Gabe-Geschehen. Damit Gabe sei, muss Gabe schon da sein. „Étant donné" – gegeben seiend, (die) Gabe schon gegeben seiend, damit dann – je und je – ein Geber sie geben, ein Empfänger sie empfangen kann. „Étant donné" ist eine andere Formulierung der Derridaschen Charakterisierung der Gabe, des Gabe-Geschehens – nicht als „impossible", sondern als „*l'*impossible": das Unmögliche der Gabe, als das sie, als Gabe, doch – unerklärlich und zugleich unhinterfragbar – da ist. Sie ist – in ihrer Unmöglichkeit, in ihrer Unhintergehbarkeit – da, und zwar als das Gabe-Geschehen, mit dem die Gabe beginnt, indem sie Geber und Empfänger aus sich heraus-setzt und in sich „einspannt".

Der Geber ist jener, bei dem das „étant donné", das Gegebensein der Gabe so ankommt, dass er die Gabe nicht aus sich, sondern aus ihr heraus gibt. Seine Großzügigkeit ist, noch bevor sie eine psychologische Veranlagung ist, die Ankunft der Gabe als Gegebensein, die von dort her, von ihm her – vom Geber her – ihren Weg *fort*setzt (!), bis sie beim Empfänger ankommt, dies aber so, dass sie auch diesen in ihre Bewegung hineinnimmt, indem sie in diesem Ankommen erst *Gabe* – Gegeben-Sein, *Immer-fort-gegeben-Sein* – ist oder wird. Die Bewegung der Gabe beginnt also vorher, *immer schon* vorher. Und was sie ist, ist ohne diese Bewegung nicht zu verstehen. Diese aber reißt in sich hinein alle, die an der Gabe beteiligt sind, den *Gegenstand* der Gabe, der in ihr frei wird, in die Schwebe kommt, aufhört purer „Gegenstand" zu sein, den *Geber*, der, bevor er noch Initiator der Gabe wird, ihr Ankunftsort ist, und den *Empfänger*, der, weil die Gabe Gabe ist, nie genug Empfänger ist. Vom Schon-vorher und vom Immerfort-gegeben-Sein der Gabe sprachen wir. Dies Immerfort ist der Anteil des Empfängers am Geschehen der Gabe, – so wie der Anteil des Gebers die Umkehr der Bewegung ist, die zu ihm, dem Geber kommt, um von ihm nochmals – in die andere, neue Richtung – anzufangen. Und nicht mehr aufzuhören.

Fassen wir zusammen:

Die Gabe ist nicht ein hin- und her-, ein hinübergereichter („hinübergeschobener") Gegenstand. Was fehlt diesem Gegenstand zur Gabe?

Es fehlt ihm die Bewegung – und zwar die Bewegung, die dem Gegenstand nicht nur nachträglich widerfährt, sondern die in ihn gehört und ihn, als Gegenstand, zu mehr (und weniger) als einem Gegenstand macht: zum Gabe-

Ereignis. Das Gabe-Ereignis ist aber nicht nur das Ereignis, das sich an die Gabe anhängt, sondern das Ereignis, das die Gabe *ist*.

Zum Ereignis der Gabe gehört, dass sie schon vorher beginnt, schon vorher begann. Nicht außerhalb ihrer, sondern mit sich selber. Dieses *schon-vorher* teilt sich allen an der Gabe Beteiligten mit: dem Geber, indem er in es hineingerissen zum Geber wird, dem Empfänger, indem er ebenfalls in es hineingenommen, als solcher weder vorher noch nachher einfach ist, der er ist. Wie das Geben des Gebers die nicht erst beginnende, sondern nur fortsetzende Loslösung und Bewegung der Gabe, so ist das Empfangen des Empfängers die nie endende *Ankunft* der Gabe.

Man kann das eben Ausgeführte in einem einzigen Satz sagen: *Die Gabe kommt von weiter her.* Dem entspricht, dass sie, wo sie dann vom Geber zum Empfänger unterwegs ist, immer eines Umwegs bedarf. Wir sahen es am „Geschenkpapier". Man kennt es übrigens aus der Kindheit, die mehr davon verstand: nicht die Eltern legen die Geschenke unter den Baum, sondern das Christkind hat sie gebracht; nicht die Oma versteckt die Eier, sondern der Osterhase hat sie gelegt. – Das Einwickelpapier ist das Christkind aufs nicht hinterschreitbare Minimum reduziert. Auch dies noch weggenommen, wird die Gabe zur Aggression, zur Beleidigung, zur Peinlichkeit. Der Umweg also löst die Gabe von der sie bannenden Verortung als Gegenstand, von ihrer Reduzierung auf sich, als nichts als Ding (sagen wir: die Schokoladentafel oder das Buch[7]). Es löst sie zum Flug, zur Schwebe, die zur Gabe immer gehören. Darum auch haben wir gesagt, dass die Gabe nicht „geschoben" wird. Sie geht ja nicht stracks vom Geber zum Empfänger, sie muss erst zum Geber gehen – und hinter diesen zurück, weit hinter seine psychische Einstellung, um dann auch über ihr Ziel (hat sie ein Ziel?) hinauszuschießen. Hinauszuschießen, indem sie nie zu Ende angekommen ist, nie zu Ende angekommen sein wird.[8]

Das Gabe-Sein, als Herkunft, die nicht *hinter* sich, aber *in sich* unendlich zurückgeht, bestätigt sich so in jedem der Momente ihres Ereignisses. „Gaben müssen den Beschenkten so tief betreffen, dass er erschrickt[.]", schreibt W. Benjamin.[9] Ohne dieses Erschrecken ist die Gabe nicht Gabe. Warum nicht? Weil sie etwas anderes ist, als jeder der Beteiligten vermeinte zu wissen, und weil sie alle an ihr Beteiligten zu etwas anderem macht, als jeder vermeinte zu sein.

7 Beide hätte ich mir ja auch selber kaufen können!

8 Wie dies Nie-zu-Ende-Ankommen sich als *Dank* realisiert, kann hier nicht weiter entfaltet werden. Vgl. das schon erwähnte Buch „Schöpfung als Bekenntnis".

9 *Walter Benjamin*: Einbahnstraße, in: Ges. Schr. IV/1, hg. von *Tillman Rexroth*, Frankfurt a.M. 1972, 112.

1. Was für eine merkwürdige Lehre!

Wir haben über die Gabe nachgedacht. Wir haben es ohne Abzweckung, ohne Seitenblick auf die Rechtfertigung getan, und wir sind, wie es scheint, ja auch nicht bei ihr angekommen.

Wenden wir uns nun dieser letzteren zu!

Die Rechtfertigung hat mit der Gabe dies gemeinsam, dass sie befremdlich ist. Sie unterscheidet sich aber von der Gabe darin, dass die Rechtfertigung von vornherein befremdlich ist, während die Gabe erst befremdlich wurde im Nachdenken über sie. Und befremdlich wurde wohl deshalb, weil sie uns nahe, allzu nahe ist. Die Rechtfertigung (und die Lehre von ihr) hingegen ist fern und bleibt fern – es sei denn, sie käme uns doch nahe?

Fragen wir also zunächst einmal: Was ist an der Rechtfertigungslehre eigentlich so merkwürdig, so inakzeptabel oder – so unverständlich?

Und antworten wir fürs erste ganz spontan: ihre *Übertriebenheit*. Sie wirkt von außen betrachtet – und wurde auch so interpretiert (und stillgelegt) – wie die Ausgeburt eines überspannten Menschen, der seine Existenz in unverhältnismäßiger Weise auf eine bestimmte Frage verlagert, etwa die Frage „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?" oder „Wie kann der Mensch vor Gott – als gerecht – bestehen?"

Sie ist aber nicht nur übertrieben, sie ist auch, was damit einhergeht, einseitig, einseitig nicht nur in anthropologischer und theologischer Hinsicht, sondern auch, was die Vielgestaltigkeit der biblischen Ausdrucksweisen angeht. Da ist der Mensch eben nicht nur der vor Gott verlorene Sünder, er ist auch sein Geschöpf, sein Ebenbild, und Gottes Verhältnis zu ihm ist nicht nur das des Urteils, sondern auch das der Weisung, der Orientierung, der Forderung und Förderung, der Gnade, der Vergebung, der Versöhnung …

Es gibt aber wohl einen Grund für das Problematische der Rechtfertigungslehre, der mehr wiegt als alle anderen, es ist der, dass sie den Menschen nicht bei seiner *Würde*, seinem Streben, seiner Verantwortung und Verantwortlichkeit nimmt. Das hat den Vertretern dieser Lehre und der evangelischen Theologie insgesamt – außer dort, wo sie sich von dieser, sagen wir einmal „Fixierung" löste, und auf diese Weise ökumenisch und anthropologisch kompatibel wurde, den Ruf eingebracht, ein *pessimistisches* Menschenbild zu vertreten. Der Mensch kann nichts aus sich, er ist in allem Entscheidenden nur abhängig. Die göttliche Gnade, so wie sie hier aufgefasst wird, gehe auf Kosten der Menschlichkeit des Menschen. – Ist die sogenannte „Rechtfertigungslehre" damit richtig verstanden? Die Aufgabe des zweiten Teils dieses Vortrags wird unter anderem der Beantwortung dieser Frage dienen und – jedenfalls implizit – den Versuch darstellen, sich mit den hier vorgebrachten Einwänden zu befassen.

Eine Erläuterung der Rechtfertigungslehre wird in dieser Konfliktsituation allerdings nur auf Verständnis rechnen können, wenn es ihr gelingt, sich von einer Sprache zu lösen, die die bereits vorgespurten Wege nur noch einmal begeht, die teilweise erstarrten Fronten und Begrifflichkeiten nur erneut wiederholt. Positiv gesagt, wenn sie das erstaunliche, revolutionäre Potential dieser Lehre zur Geltung zu bringen vermag.

Fragen wir also so unbefangen wie möglich:

2. Kann man der „Rechtfertigung" etwas abgewinnen?

Wir gehen dieser Frage nach, indem wir die entscheidenden Punkte an ihr hervorheben.

1. Sie wird als „Lehre" bezeichnet; insbesondere in kontroverstheologischem Zusammenhang hat sich diese Auffassung verfestigt. Und so viel ist daran richtig: das ungeheure Gewicht, das im Geschehen der „Rechtfertigung durch den Glauben" dem *Wort* zukommt, spiegelt sich auch darin, dass von diesem Wort in einer Lehre, in Belehrung, in Argumentation und in einer „Theorie", die dieses Geschehen nachspricht, geredet werden kann. Aber zunächst ist das Sprachgenuss, das von der Rechtfertigung spricht nicht die *Lehre*, sondern die *Predigt*, das *Evangelium*. Eine Botschaft, die etwas Neues verkündet, etwas Neues bringt, so neu, dass das Existenzverständnis, das der Mensch von sich selber hat, daran eine völlige Umorientierung erfährt.
2. Nach der Rechtfertigungslehre oder nach dem Evangelium von der Rechtfertigung wird, was der Mensch ist, von einem Geschehen her gedacht. (Geglaubt und gedacht.) In diesem Geschehen spielt das Wort eine entscheidende Rolle; man muss es genauer sagen: dieses Geschehen ist *die Begegnung mit einem Wort*; oder noch einmal anders: das Geschehen, das hier statthat, ist dies, dass ein Wort begegnet und dass ein Wort *entscheidet*. Das klingt schön, läuft aber unseren Denkgewohnheiten zuwider, denen nach der Mensch aus dem gedacht wird, was er *ist* und wie er *gemacht* ist. Nicht aber von dem her, wie er angesprochen wird.
3. Wie der Name schon sagt, ist die Rechtfertigungslehre einer juristischen Diktion untrennbar verbunden. Man hat aus nachvollziehbaren Gründen dagegen gefragt, ob es dem Menschen denn gerecht wird, wenn man sein Wesen ver-rechtlicht, wenn man es unter juristischen Kategorien begreift. Ist dies nicht eine Verlagerung, womöglich eine Verharmlosung, in jedem Fall aber eine *Verengung*? Demgegenüber ist m. E. Folgendes zu sagen: a) Es ist falsch, die Diktion, die den Gerechtigkeitsbegriff in den Vordergrund stellt, auf ihr Verrechtlichendes zu reduzieren, als ginge es in erster Linie um Urteilsspruch, bzw. -verhängung, Strafe, Schuld, evtl. Begnadigung ...

Zunächst geht es um etwas anderes, viel Grundsätzlicheres: Was ich bin, wer ich bin, spielt sich im Entscheidenden nicht *in* mir ab, sondern „findet statt" vor ... , *zwischen* ... , *angesichts* ... Wodurch das „vor" bestimmt ist, welche Ausrichtung es annimmt, kann variieren (z. B. ich befinde mich vor einer Examenskommission oder vor einem Problem oder vor meinem Chef oder vor meinem Bruder, oder vor dem Tod ...). Diese Struktur des „vor ... " gewinnt nun ihre *unvergleichliche* Realität da, wo der Mensch zum Gegenüber *Gott* hat, wo das „vor ... " seines Existierens Gott ist. „Coram deo" heißt es in der Theologie. Was der Mensch ist, wird durch die Bestimmung *dieses* „vor" in einen Zusammenhang versetzt, in eine Dimension gehoben, die es anders nicht gäbe. Das ist der Sinn des Wortes „Gott". – Der Mensch hat seinen Ort „coram Deo", das heißt nun nicht: er ist zunächst, was er ist – und dann steht er *zusätzlich* in diesem Fall, unter dieser Perspektive (etwa, weil wir hier theologisch reden) vor Gott; nein der Ort, an dem er sich befindet – und der Ort „vor Gott" in letzter Instanz –, entscheidet über sein Sein. Der Sinn der Rechtfertigungslehre ist nichts anderes, als diese Entscheidung über den Menschen, die Entscheidung, die sich in seiner Lozierung vollzieht, auszuloten. Warum aber muss eben zu diesem Ausloten der Akzent so entscheidend auf die „Gerechtigkeit" gelegt werden? Man kann diese Frage auf verschiedenerlei Weise beantworten. Die präziseste Auskunft ist vielleicht diese: a) weil der Begriff der Gerechtigkeit den Menschen in seinem Innersten, in seinem Entscheidenden bestimmt, und b) weil er dies gerade so tut, dass dies Innerste auf ein Außen bezogen ist. – Ich kann nicht für mich alleine gerecht sein; das aber heißt nicht, dass die Frage des Gerechtseins darum sekundär würde in Bezug auf meine Existenz, es heißt gerade umgekehrt: dass, was ich *bin*, sich vollzieht und sich versteht in der Beziehung auf dieses Außen, und von diesem Außen *her*. Was ist es denn, worum es dem Menschen in seiner Existenz letztlich geht, worauf er letztlich wartet? Will er gut „herauskommen", will er gut dastehen? Will er, nachdem er dieses Erdenleben hinter sich hat, ein möglichst angenehmes Dasein im ewigen Leben führen? Oder will er letztlich, dass er als der *anerkannt* wird, der er ist? Dass ihm gesagt wird, wer er wirklich ist, wer er wirklich war, wer er einmal *gewesen sein wird*? Ja, will er letztlich nicht noch mehr: nämlich, dass nicht irgend jemand, sondern, dass *Gott* ihm sagt, wer er ist? Warum Gott? Weil im Entscheidenden gar niemand anders, ja nicht einmal er selber sich sagen kann, wer er ist; nur einer: Gott. Warum? Weil Gott doch gerade das, gerade der ist: dass es einen gibt, der hier wirklich und letztlich etwas sagen kann. Die Funktion Gottes und das Sein Gottes fallen darin in eins.

4. Die Rechtfertigungslehre spiegelt diesen letzten Ernst, diesen letzten Einsatz – „billiger kann's doch wohl nicht sein!" – wider. Sie tut es, indem sie

die Existenz des Menschen ver-setzt, indem sie sie im „vor ... " (*vor* Gott) im „angesichts ... " (im Angesicht *Gottes*) *situiert*. Wie aber tut sie das? Indem sie das Sein des Menschen an ein Wort bindet, an ein Urteil, d. h. an nicht irgend ein, sondern ein *wahres* Wort. So verlagert sie das, was den Menschen letztlich, in Wirklichkeit, in Wahrheit ausmacht, *aus ihm hinaus*. Das ihm zugesprochene wahre Wort ist nun die Bestimmung des Menschen. Die „Gerechtigkeit" und das „Wort" vereinigen sich zu dieser Definition seines Seins. Der Zusammenhang zwischen beiden ist nicht willkürlich: die Gerechtigkeit braucht das Wort, das Urteil; Gerechtigkeit gibt es nicht anders, sie liegt nicht irgendwo vor, müsste nur aufgehoben, gesichtet werden; nein, sie muss gefasst werden, ins Wort gehoben, im Wort er-funden (so wie man sagt „für zu leicht *erfunden*"). Und umgekehrt hat das Wort eine – vielleicht überraschende – Affinität zur Gerechtigkeit. Weiter hinaus als bis zum Auffinden der Gerechtigkeit in der Sprache kommt die Sprache nicht. Das Wort hat im Zusprechen der Gerechtigkeit seine äußerste Spitze. Mehr an Wort, um es so lapidar zu sagen, gibt es nicht.

5. In dieser Akzentuierung des Wortes ist die Rechtfertigungslehre der große Versuch, den Menschen nicht von seiner Natur, nicht von dem, was er sowieso schon ist, her zu verstehen, (sondern von dem her, was ihm zukommt). Nun kann man freilich fragen: warum soll denn der Mensch nicht von seiner Natur her verstanden werden? Mit dieser Frage hat sich die Theologie seit ihrem Beginn herumgeschlagen. Die evangelische Antwort ist: Weil, wenn Gott ins Spiel kommt, der Naturbegriff nicht mehr genügt, und zwar *überhaupt* nicht mehr genügt; weil, wenn Gott dem Menschen begegnet, die Kategorien nicht nur ergänzt (Natur *und* Gnade), anders angewandt (Natur verstanden als Gottes Schöpfung), sondern neu bestimmt werden müssen. „[...] omnia vocabula in Christo novam significationem accipere".[10] „Alle Wörter müssen in Christus eine neue Bedeutung annehmen."
6. Dies gilt insbesondere auch in Bezug auf Gott und Mensch. Auch – und gerade – der Sinn *dieser* Wörter muss sich von Christus her, „in Christus" ändern. Man kann die Rechtfertigungslehre so deuten, als würde sie nichts anderes tun, als dieser Sinnänderung nachgehen, diese Sinnänderung aufnehmen und mit ihr in Bezug auf Gott und den Menschen ernst machen. Wenn dies aber so ist, dann besteht der Sinn der Rechtfertigungslehre nicht nur darin, die beiden in sich schon feststehenden Größen Gott und Mensch in ihrem Verhältnis auszutarieren, sondern Gott und Mensch von diesem Verhältnis her *überhaupt* erst zu denken. So kann man von der

[10] *Martin Luther*: Disputatio de divinitate et humanitate Christi (1540) WA 39/II, 94,17f.

Rechtfertigungslehre – so paradox es klingt – sagen: das ist in der Tat das einzige Problem, das ihr aufgegeben ist: *Gott zu denken*; und zugleich: das ist wirklich das einzige Problem, mit dem sie zu tun hat: *den Menschen zu denken*. Diesen sehr affirmativen Aussagen liegen zwei Annahmen zugrunde: a) sowohl Gott als auch Mensch sind erst *hervorzudenken*, und dies „Hervordenken" ist so unvermutet, dass es jeweils den ganzen Raum einnimmt; und b) wenn Gott hier wirklich gedacht ist, dann ist auch der Mensch mitgedacht (und bis zu einem gewissen Grade vice versa), denn beide sind aus ihrem Verhältnis zu denken. Und dies eben darum, weil „in Christo" eben beide miteinander im Verhältnis stehen. Dieses Verhältnis nimmt die Rechtfertigungslehre denkend auf. Sie beginnt aber nicht mit sich selbst, sondern hat einen Vorläufer, den Glauben. Denn der Glaube – und das ist bereits einer der wesentlichen Inhalte der „Rechtfertigungslehre", ist – und zwar einzig – das „Organ", das Gott in seiner Göttlichkeit, d.h. in seinem Verhältnis zum Menschen versteht. Man kann den Glauben geradezu so definieren, dass nur er es ist (der hier *zuständig* ist, der hier etwas versteht), dass er also *einzig* ist, das aber heißt auch, dass er ausgesetzt ist, ex-poniert. Glauben heißt Aus-gesetzt-Sein, Ex-poniert-Sein vor der, angesichts der – Einzigartigkeit Gottes, in die Einzigartigkeit Gottes hinein. Dieser Ex-zentrizität des Glaubens geht die Lehre von der Rechtfertigung denkend nach.

3. *Der Sinn dieser Lehre*

Ist es möglich, die neue Bedeutung, die für den Glauben die Worte „Gott" und „Mensch" (man könnte auch sagen: „Gott *und* Mensch") in Christus bekommen, zu explizieren? Man kann es in einem Satz versuchen, der sowohl Gott als auch Mensch und ihrer beider Verhältnis genau charakterisiert: *Mit Gott (ver)handelt man nicht.* Das ist ein Satz, der sowohl den Menschen als auch Gott, der beide zusammen und in diesem Zusammen jeden für sich definiert.

Nun muss man freilich sagen, dass es sicher niemanden gibt, der behaupten würde, mit Gott könnte man handeln (im Sinne von verhandeln, „feilschen"). Warum dann einen solchen Satz überhaupt aufstellen? Wenn er im Sinne von Luthers Auffassung der Rechtfertigung ist, zeugt er dann nicht wieder von einer Überspanntheit, einer Übertreibung in dieser Sache? Und wirklich, sowohl die Gnadenlehre des Thomas als auch die des Tridentinums, haben mit sowohl spiritueller als auch intellektueller Anstrengung alles getan, Gott und das Gottesverhältnis des Menschen hier anders zu denken. Gott also, selbst wenn dem Menschen doch auch ein wenig Initiative (nämlich wenigstens, die Gnade *anzunehmen*!, wenigstens zu Gott „Ja" zu sagen) zuerkannt wird – und wie soll man es denn nicht tun, wenn der Mensch in seiner Würde,

seiner Kreatürlichkeit, seinem freien Willen, kurz: in seinem Menschsein ernst genommen wird?! –, Gott also selbst dann die ganze Initiative zuzuerkennen. Genau dazu dienen ja die vielfachen Unterscheidungen im Gnadenbegriff, insbesondere die von *gratia iustificationis* und *gratia gratum faciens* (bzw. *gratia gratis data*), welch letztere den Menschen auf die Rechtfertigung und ihren Empfang vorbereitet, damit er sie zwar durch seinen freien Willen, aber in diesem doch wieder *kraft der Gnade Gottes* annehmen kann. Immer wieder – und gerade auch da, wo dem Menschen etwas zugesprochen (zugestanden) wird –, ist zuvörderst von Gott, *seiner* Initiative, seiner *Gnade* die Rede. (Und selbst der „freie Wille" ist ja recht verstanden eine Gabe Gottes!)

Warum also, beinahe gewaltsam eingetragen, der Verdacht, dass hier etwas nicht stimmt, dass hier Gott zu kurz käme, der Mensch ein Übergewicht erhielte? (Denn genau das kann man ja nun wirklich nicht behaupten: *gratia* auf allen Seiten und an allen Enden!) Warum also? Und warum diese Vereinseitigung, dass dem Menschen auch das Allerletzte, das, was ihm, wenn er denn er selber sein soll, ganz gewiss nicht genommen werden kann: seine Freiheit noch genommen werden soll. Es gibt wohl nur eine Antwort (wenn man nicht mit dem nur von seinem Unverständnis zeugenden Begriff des „Pessimismus" kommen will): weil hier – in diesem Abwägen, in diesem Ausgleichen – Gottes Einzigartigkeit und damit Gott noch gar nicht gedacht ist. Nicht nur unangemessen, sondern gar nicht. Die Brutalität des Vorwurfs der reformatorischen Theologie gegenüber der scholastischen kann einzig als Hinweis darauf verstanden werden, dass hier nicht ein Verhältnis noch einmal genauer justiert werden müsste, sondern in ein Verhältnis überhaupt erst hineinzukommen ist. Nämlich in das Verhältnis, dass Gott sei. Dass Gott Gott ist. Und nun erhält plötzlich der Satz: „Mit Gott kann man nicht verhandeln" einen ganz neuen Sinn. Er stellt nicht in Bezug auf den schon gegebenen, schon Gott seienden Gott fest, was jeder auch und sowieso denkt; er formuliert das, woraus der Mensch nie herauskommt, nämlich auf sich selber bezogen zu sein (und selbst Gott in diese Selbstbezogenheit hineinziehen zu müssen), *so*, dass *Gott* dabei *„herausspringt"*. „Mit Gott verhandelt man nicht." Die historische Ungerechtigkeit der scholastischen Theologie gegenüber markiert die durch keinen Ausgleich, keinen Vergleich einzuholende Entdeckung (freilich auch Last), dass es dieser – reformatorischen – Theologie um etwas ganz Anderes geht: darum, mit aller Aufgeschlossenheit (oder sollten wir sagen: mit aller Einfalt) dem Glauben nachzudenken, *dass Gott Gott sei*. Um des Aufwandes dieses Glaubens willen, dieses Gedankens willen, braut sich also die These zusammen, dass der Mensch *immer* verhandelt, immer verhandeln will. Und dass sich diese Grundausrichtung des Menschen sogar noch verstärkt, wenn es um Gott geht. – Warum? Weil es da ums *Ganze* geht. Und wie sollte der Mensch gerade da nachlassen in seinem Handeln (Verhandeln)?

Die Wette, der Einsatz, die Ahnung der „Rechtfertigungslehre" ist dieses Doppelte, das im Grunde nur eines ist: a) mit Gott kann – braucht! – man nicht verhandeln; und b) Gott ist genau dies, dass es das gibt: ein Jenseits des Verhandelns. Dass es dies zutiefst Merkwürdige, dem Weltlauf Fremde – gibt: im Entscheidenden, im Alles-Entscheidenden reicht das Verhandeln nicht hin. Anders gesagt: Wenn es Gott nicht gäbe, und man ihn hätte erfinden müssen, dann wäre die Erfindung gewesen: ein Raum, ein Bereich, eine Realität, in der die Verhandlung, das Verhandeln ... nicht gilt, an die das Verhandeln nicht herankommt. Dieses ganz Andere des Menschen (und der Welt, die zu ihm gehört) gibt es eigentlich nicht – es sei denn, es gibt Gott.

Nun ist aber dies, dass es Gott „gibt", zugleich ein Satz über den Menschen. Sein Sinn ist, dass, *wenn* es Gott gibt, es den Menschen *anders* gibt – und zwar, als sich selber neu gegeben. Der Ausbruch aus dem Schema des Handelns und Verhandelns erweist sich, was den Menschen angeht, darin, dass sein Sein selber auf ihn *zukommt*. Was wird ihm in diesem Zukommen (wenn es Gott „gibt"), *gegeben*? Er selber. Er selber aber, als neu. Dafür gibt es ein Wort: *Leben*. Das ganz Andere des Menschen – der Ausbruch aus seinen Verhältnissen, die immer zu Verhältnissen des Determinierens werden, wird ihm gegeben, als sein Leben. Davon spricht die Rechtfertigungslehre; ín ihr werden zusammengefasst: das Eigenste des Menschen: sein Leben, und das unüberbietbar Andere des Lebens: Gott. Sein Leben ist dem Menschen gegeben als „Gabe Gottes", das heißt aber als Leben – und zugleich als *das Andere* des Lebens. „Gabe Gottes". – Alles hängt am Verständnis dieses Genitivs. Er ist (wie Genitive immer wieder) zwiefältig: „die Gabe Gottes", das heißt: die Gabe, die Gott gibt; und: die Gabe, in der Gott gegeben wird, in der Gott sich gibt, also *die Gabe (des Lebens!), die Gott* ist. Gott gibt hier nicht nur irgendetwas, diesenfalls das *Leben* ... Nein, wenn er das Leben gibt, gibt er, sonst ist es nicht das Leben, *als Gabe Gottes*, – sich selbst. Das ist in einer überraschenden Formulierung in E. Jüngels Rechtfertigungsbuch genauestens ausgedrückt, dass nämlich die Gnade Gottes Gott selber ist.[11]

4. Rechtfertigung und Gabe

Wir haben die beiden „Themen" Rechtfertigung und Gabe getrennt behandelt.

An der Gabe haben wir gesehen, dass sie etwas Anderes ist als ein Gegenstand, der von einem Geber zu einem Empfänger hinübergereicht wird. Ihr

[11] Vgl. *Eberhard Jüngel*: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 164: „[...] Im Sinne eines *habitus* kann die Rechtfertigungsgnade vom Menschen gerade nicht *gehabt* werden. Denn sie wäre dann nicht mehr der *gnädige Gott selbst.*"

Gabe-Sein, das Ereignis der Gabe strahlt aus von sich her auf Geber und Empfänger, und versetzt beide in eine Bewegung, die schon vor ihnen begann in einem Geben jenseits des Gebens, und auch über sie hinausschießt in einem Empfangen, das nicht endet im Entgegennehmen der Gabe.

Im Verfolgen des Sinns der Rechtfertigung des Sünders durch Gott sind wir am Ende auch auf die Gabe gestoßen: Wenn es Gott gibt – und der Glaube an die Rechtfertigung will nichts anderes als davon ausgehen, dann besteht die Spezifizität des Menschen – sein Dasein vor Gott – darin, dass er sich selber erst gegeben wird. Dieses Gegebenwerden, als Geben Gottes, heißt Leben. Wie wir sahen, öffnet es sich, als Leben und als Glauben, auf das ganz Andere des Lebens; dies Sich-Öffnen heißt Leben von Gott her.

5. Kommen wir zum Schluss!

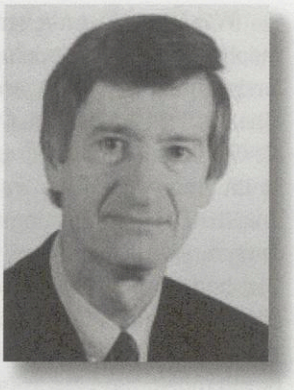
Wir haben von der Gabe gesagt, sie sei uns fremd, weil sie uns nah, allzu nah ist; nimmt sie uns aber nicht zugleich aus uns hinaus, *über* uns hinaus? Von der Rechtfertigung haben wir gesagt, sie sei uns fremd, weil sie uns fern und bleibend fern ist; ist sie uns aber nicht zugleich nahe, näher als wir selbst?

Gabe und Rechtfertigung scheinen geradezu die Rollen zu tauschen.

Wie dem auch sei: die Gabe in ihrer Eigenart bedacht, führt zu einem Verständnis, in dem der Empfänger der Gabe an dieser und ihrem Ereignis so teilbekommt, dass er nicht in sich selber bestehen bleibt, sondern zu einem freilich spezifischen Moment der Bewegung der Gabe wird: jenem, an dem diese immer *weiter* geht, bis jeder der an der Gabe Beteiligten, wie wir in Bezug auf Benjamin sagten, zu etwas anderem wird, als er vermeinte zu sein.

Genau dies hat die „Rechtfertigungslehre" in grundsätzlicher Weise bedacht, insofern sie das Geschehen der Gabe als so entscheidend ansetzt (oder aufnimmt), dass der Empfänger der Gabe sich selber neu gegeben wird. Die Ankunft dieser Gabe wird als Glaube verstanden. Das aber heißt, das Gabe-Geschehen wird hier so gefasst, dass nicht nur der Empfänger, sondern auch der Geber nicht von Anfang an feststeht (und die Gabe nur aus sich heraussetzt), dass er vielmehr im Ereignis der Gabe – nicht als Instanz, nicht als Initiator, sondern als Gott herausspringt.

Selbst-Gegebenheit als Gottesgabe



Response auf den Beitrag von Hans-Christoph Askani

Jürgen Werbick[1]

Der Beitrag von Hans-Christoph Askani verbindet aufs Glücklichste eine feine Phänomenologie des Gabe-Geschehens mit dem Versuch einer Neu-Erschließung der Rechtfertigungslehre, obwohl bzw. gerade weil er das Eine nicht um des Anderen willen entwickelt. Ich werde mich im Folgenden auf seine Ausführungen zur Rechtfertigungslehre beziehen, will aber nicht verhehlen, dass ich dabei „Gabe-theologisch" zu argumentieren versuche. Dass ich das als katholischer Theologe tue, verweist natürlich auf die klassischen Kontroversen in der Rechtfertigungslehre, impliziert aber nicht, dass ich mich mit der Frage abgeben will, ob hier eine Kirchen-trennende Lehrdifferenz vorliegt. Ich bin davon überzeugt, dass dem nicht so ist. Aber darum soll es jetzt nicht gehen, sondern um eine – und eben nur diese – Rückfrage, die man vielleicht als Einwand gegen die reformatorische Gestalt der Rechtfertigungslehre verstehen müsste. Sicher bin ich mir hier nicht.

Die Rückfrage lautet: Artikuliert sich hier die Theo-Logie nicht zu Lasten der Anthropologie? Die Frage hat mit dem von Hans-Christoph Askani selbst erwähnten – und selbstverständlich nicht geteilten – Verdacht zu tun, die Rechtfertigungslehre vertrete ein „pessimistisches" Menschenbild. Sie hat auch mit dem von Veronika Hoffmann mitgeteilten Eindruck zu tun, bestimmte Artikulationen der Rechtfertigungslehre blieben mit ihrer forciert an-ökonomischen Metaphorik der rechtfertigungstheologisch abgelehnten ökonomischen Logik und Metaphorik in bestimmter Negation verbunden.

[1] Jürgen Werbick ist Professor für Fundamentaltheologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Was ist mein Anliegen? Ich möchte zunächst zu einer Differenzierung der theologischen Anthropologie kommen, wie sie in der reformatorischen Rechtfertigungslehre vorausgesetzt scheint; und das bedeutet dann eben auch zu einer Differenzierung des Verständnisses des Menschen als eines Sünders und als Glaubender. Zu anspruchsvolleren Fragen werde ich in dieser kurzen Replik kaum kommen. Aber vermutlich sind das ja schon die anspruchsvollsten Fragen. Die Rechtfertigungslehre (ich erspare mir jetzt den Zusatz *reformatorisch*, weil ich nur von ihr sprechen will) identifiziert den nicht durch den Glauben gerechtfertigten Menschen ohne wenn und aber als Sünder: als Lügner (Jüngel), als einen im Letzten ich-bezogenen Menschen, der im Umgang mit allem auf den eigenen Nutzen bedacht ist und so auch mit Gott so (ver)handelt, dass etwas für ihn selbst herausspringt. In der Rechtfertigung des Sünders wird dieser aus der sündigen Verkrümmung in sich selbst herausgerissen und dessen vergewissert, dass Gottes Zuwendung schlechthin voraussetzungslos ist, so dass ein ökonomisches Kalkül Gott gegenüber schlechthin unangemessen und deshalb sinnlos ist. Es geschieht ihm die *promissio*, dass Gottes überreiche Selbstgabe ihm im Überfluss gibt, was er selbst niemals erlangen oder sichern könnte und doch immer sucht: sich selbst – aber nicht, um sich selbst zu „behalten", sondern um das Gabe-Geschehen *über sich selbst hinaus* geschehen und anderen zugute kommen zu lassen.

Was gäbe es dagegen theologisch zu sagen? Vielleicht nur dies: Warum sollte man – um, von Gott so groß zu sprechen, wie es ihm gebührt – vom Menschen, seinem geliebten Geschöpf, kleiner sprechen als es ihm gebührt? Um Gottes Willen, der ihm doch so „leidenschaftlich" zugeneigt ist? Man würde vielleicht sagen: Die Größe dieser Zuneigung erweise sich ja gerade darin, dass die, denen Gott sich so zuneigt, dieser Zuneigung ganz und gar nicht wert sind, weil sie durch und durch Sünder sind. Man mag sich theologisch mit solcher Ein-Seitigkeit – mit der Behauptung, das nicht-gerechtfertigte Menschsein sei eben nichts als Sündersein – gerechtfertigt sehen: Der Sünder ist von einer Grund-Verkehrtheit betroffen, er vollzieht sie in allem, was er ist und tut, so dass nichts an ihm vor Gott gut sein kann. Hat man damit den Menschen, so wie er faktisch vorkommt, im Blick? Oder nur eine theologische Deutung des Menschseins, die man zu brauchen meint, um von der Größe und Bedingungslosigkeit der Zuwendung Gottes zu den Menschen nicht zu klein zu reden? Wenn letzteres zutrifft, wäre die Frage unvermeidlich, ob die Rede vom Menschen eher funktionalisiert werden darf als die von Gott, ob sie theologisch funktionalisiert werden darf.

Ein Vorschlag zur Güte, ein Vorschlag, der sich über manche Umwege *Karl Rahner* verdankt; der Vorschlag lautet so: Der Mensch, wie er in der Rechtfertigungslehre vorausgesetzt und thematisiert wird, ist nicht der Mensch, wie er faktisch vorkommt, wie ihn eben auch die Anthropologie zu beschreiben

und zu verstehen sucht – ohne dass man theologisch sagen müsste, auch diese Anthropologie sei eben noch von der Lüge beherrscht, die aus menschlicher Grund-Verkehrtheit notwendig hervorgeht. Der Mensch ist – um es einmal so zu sagen – *iustus et peccator*: voller Egozentrik *und* ergriffen von der menschlich-allzumenschlichen Dynamik einer zutiefst menschlich-kreatürlichen Selbsthingabe, in der man theologisch schon Gottes Gnade am Werk sehen mag. Er ist für den beurteilenden Blick von innen und außen beides – mehr so oder mehr so, wer will das wissen. Er ist es, weil er – theologisch gesprochen – von Gottes Gnade erreicht ist, ohne dass er es selbst oder andere es wüssten: von der Gnade befreit zur liebenden Selbst-Vergessenheit und aufs Grausamste gefangengehalten von einer alles für sich funktionalisierenden Egozentrik; das Eine im Anderen, in diesem Äon kaum ablösbar vom Anderen und als solcher gerechtfertigt: von Gottes Geist aus dem Menschen-Zwiespalt zur Fülle eines versöhnten Lebens befreit.

Aber: *simul iustus et peccator*, gilt das denn nicht allein vom Gerechtfertigten in dieser Weltzeit? Vom Glaubenden, der sich von Gottes *promissio* aus seiner *incurvatio in se* hat herausrufen lassen? Wenn wir so reden, merken wir sofort, dass wir vom Glaubenden idealtypisch gesprochen haben – so wir vorher vom Sünder gegen-idealtypisch gesprochen haben. Das ist eben nicht der Mensch, wie er faktisch vorkommt, sich – ja – faktisch vor*findet*, insofern er sich faktisch immer wieder neu in dem findet, worin er sich *sich selbst* gegeben erfährt. *Iustus* und *peccator*: das sind eben keine anthropologischen Begriffe, in denen der Mensch seine konkrete Situation wiedererkennen müsste. Es sind Hoffnungs-Begriffe: der Begriff dessen, wovor Glaubende sich gerettet wissen; und der Begriff der Rettung selbst, in die sich Menschen auf dem Weg zum Glauben und im Glauben als schon geschehen und endgültig geschehend „hineinzuglauben" versuchen.

Auch die nicht reflexiv Glaubenden sind schon von Gottes Gnade erreicht – die explizit Glaubenden vom Unglauben heimgesucht, immer wieder in ihn hineingezogen: Wird jetzt nicht doch der ungläubige mit dem gläubigen Menschen heillos vermischt, so dass weder von Gott noch vom Menschen angemessen gesprochen werden könnte? Nein, jedenfalls so meine These; nein, es wird nur vom Menschen konkret gesprochen, so wie er faktisch vorkommt und sich erfährt, in seiner tiefen Ambivalenz, die ihn mitunter zur Verzweiflung bringen könnte, weil doch all „sein" Gutes seins und doch wieder nicht seins ist und weil es gut und doch wieder nicht gut sein mag, sondern zutiefst egoistisch. Ist es dann theologisch-pastoral das Gebotene, ihm auf den Kopf zuzusagen, dass er ganz und gar Sünder ist und Gottes Gnadenurteil über sich sprechen lassen muss: sich zutiefst als Sünder verurteilen muss, um dem bedingungslos Rechtfertigenden glaubend und rechtfertigungstheologisch die ihm gebührende Ehre zu geben? Oder kann ihn die *promissio* herausfordern,

die ausweglose Ambivalenz seines Daseins und Wollens einem Gott anzuvertrauen, bei dem sie einen guten Ort findet, weil er den Menschen, der sich vor ihm einfindet, liebend würdigt? Die *promissio*, es auf den Glauben an die Überwindung seiner Zwiespältigkeit durch und bei Gott immer wieder neu ankommen lassen zu dürfen?

Worin liegt vielleicht die Güte dieses Vorschlags zur Güte? Darin, dass man sich theologisch eingesteht: Rechtfertigungstheologie ist bzw. enthält nicht eine Anthropologie des konkreten Menschen und seiner Selbsterfahrung. Aber sie will – in der Verkündigung – den konkreten Menschen dazu ermutigen, sich in der mehr oder weniger abgründig erfahrenen Ambivalenz seines Daseins und Wollens dem Gott anzuvertrauen, der diesen Zwiespalt heilen wird – und schon dabei ist, ihn zu heilen, damit der *iustus* gegenüber dem *peccator* mehr und mehr Kraft gewinne, zumindest die Kraft, dem *peccator* nicht das Feld zu überlassen. Kommt dann etwa nicht alles Gute von Gott? Wie denn nicht. Aber wir dürfen theologisch davon ausgehen, dass es im Menschen Frucht bringt und – so ist zu hoffen und zu bedanken – je schon Frucht gebracht hat; in dem Menschen, der von sich selbst gar nicht wissen kann, inwieweit er aus Gottes Kraft schon zu Kräften gekommen ist, dem Sündersein zu widerstehen. Gott krönt seinen guten Willen in den guten Werken, die uns möglich werden; in der Stärkung unseres Vertrauens zum Glauben an den Gott, der unseren Zwiespalt heilen kann. Wenn wir Glaubende werden, vergessen wir zu fragen, wer welchen Anteil und welches Verdienst daran hatte – wie und wann das konkret geschehen ist; vergessen wir diese sinnlose, ungläubige Frage; werden wir selbst-vergessen und selbst-dankbar, da wir nichts aus uns selbst haben und doch zum Glauben kommen, uns selbst leben und schenken dürfen, weiter-schenken dürfen. Jetzt müssen wir noch fürchten, dass das ein Danaer-Geschenk ist, da wir uns nicht wirklich als Gottes Geschenk leben. Wenn wir uns in dem Geschenk mitschenken, in dem er uns *uns* geschenkt hat und es immer neu tut, wird diese Furcht schwinden. Vielleicht, ja gewiss hat er schon damit begonnen. Er hat uns begonnen, damit begonnen, uns zu seinem Geschenk an andere zu machen, so dass wir uns annehmen können als das Geschenk, als das wir uns selbst geschenkt sind: zur Selbst-Vergessenheit.

Der Mensch ist immer schon in ein Gabe-Geschehen einbezogen: als Geschöpf wie als „möglicherweise" Begnadeter. Das bringt Karl Rahners These vom *übernatürlichen Existential* zur Geltung. Als Sünder blockiert er dieses Gabe-Geschehen; als Liebender und Hoffender, gar Glaubender vertraut er sich ihm mehr oder weniger an. Wann ist er was? Das ist kaum verlässlich zu sagen. Verlässlich theologisch zu sagen wäre nur dies: Sein Einbezogensein ist Gottes Werk und des Menschen Mit-Wirken, Geschehenlassen zumindest, Gott-gegebenes Mitwirken-Können, Sich-gegeben-Werden und Sich-Geben: das Eine im

Anderen, letzteres *aus* dem ersteren, göttlich-unendlich mehr als menschenmöglich, Gott-möglich.

Darf man theologisch so reden: in einer eher anthropologischen Perspektive, in der die abgründige Zwiespältigkeit des Menschen ins Auge fällt, gewiss auch ihre Heilungsbedürftigkeit ins Auge fallen kann? Muss die anthropologische Perspektive, um theologisch von Bedeutung zu sein, nicht rechtfertigungstheologisch vertieft werden bis zu jener Radikalität, in der ganz eindeutig geredet wird: Vor Gott ist der nichtglaubende Mensch nichts anderes als Sünder – und der glaubende Mensch nichts anderes als der durch Glauben Gerechtfertigte, wenn auch Angefochtene? Meine Aufgabe war es, eine Rückfrage zu formulieren. Sie mündet in die Frage aus, wie Anthropologie und Rechtfertigungstheologie zueinander finden können. Vielleicht ist das auch die Frage, die in den ökumenischen Diskussionen zwischen lutherischer Rechtfertigungstheologie und katholischer Gnadenlehre bis heute lebendig geblieben ist.

Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung

Veronika Hoffmann [1]

1. Eine Frage der Alternativen

Wer „Gabe" sagt, hat damit noch nicht genug gesagt. Die diesbezügliche philosophische und sozialwissenschaftliche Debatte der letzten Jahre hat gezeigt, dass Begriffe wie Phänomen der Gabe so vielschichtig sind, dass jeweils genauer erläutert werden muss, was unter „Gabe" verstanden wird. Zu den grundsätzlichen Entscheidungen, die dabei zu treffen sind, gehört auch die, ob eine Gabe im Idealfall aus einem einzelnen Akt oder aus einem Hin und Her besteht: ob sie einseitig oder wechselseitig ist. Dass sich diese Grundalternative von Einseitigkeit oder Wechselseitigkeit des Gebens in entsprechende rechtfertigungstheologische Alternativstellungen transponieren lässt, die z. T. immer noch entlang von Konfessionsgrenzen verlaufen („sola gratia" vs. „Einbezogensein des Menschen in seine Rechtfertigung", um die Schlagworte zu nennen), überrascht nicht. Freilich ist diese Zuordnung spätestens auf den zweiten Blick so eindeutig nicht, sondern die Debattenlage ist komplexer – nicht zuletzt Bo K. Holms Untersuchungen zu Figuren der Wechselseitigkeit in Luthers Theologie haben das aufgedeckt.[2]

Dies alles wird den folgenden Überlegungen zu Grunde liegen, ohne dass es eigens ausgeführt werden kann. Die bisherigen gabetheoretischen Forschungen haben zudem gezeigt, dass die formalisierte Frage nach Einseitigkeit

[1] Dr. Veronika Hoffmann ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Dogmatik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

[2] Vgl. z. B. Bo Kristian Holms Beitrag in diesem Heft.

oder Wechselseitigkeit des Gebe-Vorgangs zwar das eine oder andere ans Licht bringt, was erst auf dieser Abstraktionsebene gut zu sehen ist. Aber eine solche „Klassifizierung" sagt umgekehrt noch längst nicht alles – vielleicht verdeckt sie in ihrer Abstraktheit sogar manchmal entscheidende Fragen. Es könnte sich deshalb lohnen, genauer nach der *Gestalt des Gebevorgangs* zu fragen. So sind einander begrüßen, ein Geschäft abschließen, jemanden schlagen, spenden, gebären ... Fälle zwischenmenschlichen Verhaltens, in denen es um die jeweilige Gestalt und Sachgerechtheit von Einseitigkeit und Wechselseitigkeit sehr verschieden bestellt ist. Rechtfertigungstheologisch lässt sich beobachten, dass Entwürfe, die nach einer strikten Einseitigkeitslogik verlaufen, in der Abwehr ökonomischer Denkmuster häufig die Metaphorik einer strikten *An-Ökonomie* gebrauchen. Die Abwehr einer Wechselseitigkeit im Sinne ökonomischer Denkmuster selbst ist dabei natürlich nicht zu beanstanden. Aber es könnte sein, dass man die ökonomische Perspektive noch nicht wirklich verlassen hat, wenn man sie einfach an-ökonomisch umkehrt. Und innerhalb eines solchen an-ökonomischen Denkrahmens ist es schwierig, der Idee einer Gemeinschaft von Gott und Mensch, die doch auf irgendeiner Form von Gegenseitigkeit beruhen muss, einen echten systematischen Ort zuzuweisen. Es scheint dafür keine sachgerechten, d.h. nicht-ökonomisierenden Beschreibungsmöglichkeiten zu geben. Deshalb sollen im Weiteren 1. die *Motive und Anliegen* beobachtet werden, die hinter einer solchen An-Ökonomie liegen, sowie die *Schwierigkeiten*, die sich aus ihrer konsequenten Durchführung ergeben; 2. soll gezeigt werden, dass mit der *alternativen Leitmetaphorik der „Gabe der Anerkennung"* Rechtfertigung so beschrieben werden kann, dass diese Motive und Anliegen zur Geltung kommen, die Schwierigkeiten einer strikten Einseitigkeitslogik aber vermieden werden.

Als Instrumentarium hierfür wird der gabetheoretische Entwurf des Anthropologen und Philosophen *Marcel Hénaff* herangezogen.[3] Hénaff zufolge krankt die interdisziplinäre Debatte um die Gabe in weiten Teilen an einer falschen Alternativstellung, die sich aus einem doppelten Missverständnis dessen ergibt, was eine Gabe sei: 1. Sozialwissenschaftlich werde die Gabe häufig als strikt wechselseitiger, dem Äquivalenzprinzip verpflichteter Tausch verstanden, der auf die ausgetauschten Güter (im materiellen Sinn oder z.B. in Form von Machtzuwachs) fokussiert ist. Hénaff zufolge handelt es sich hier um ein „ökonomistisches Missverständnis", das dem Phänomen der Gabe nicht gerecht wird. 2. Dem stehe jedoch insbesondere mit bestimmten philosophischen Konzeptionen ein „moralistisches Missverständnis" der Gabe gegenüber, das die einseitige Gabe und den völligen Altruismus des Gebers zum

[3] Vgl. *Marcel Hénaff*: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, Frankfurt a.M. 2009.

Ideal erhebt.[4] Die Gabe hat jedoch nichts mit einem Altruismus zu tun, der gibt, ohne eine Gegengabe zu erwarten.[5] Vielmehr ist die Gegenseitigkeit von Geben und Nehmen sogar essentiell. Und dass die Gabe nicht in den Bereich der Ökonomie fällt, bedeutet Hénaff zufolge gerade nicht, dass sie ein an-ökonomisches Gegenkonzept darstellte: „Das Gabeverhältnis, selbst wenn es sich als Widerpart zum ökonomischen Verhältnis versteht, hat nicht die Aufgabe, dieses anzufechten, noch weniger, es zu ersetzen; es spielt sich auf einer anderen Ebene ab"[6]. Wäre es ein Alternativkonzept, so bedeutete das, dass beide Formen des Austausches prinzipiell auf derselben Ebene lägen und dort in Konkurrenz zueinander stünden. Das ist jedoch nicht der Fall: Die Gabe gehört schlicht einem anderen sozialen Wirklichkeitsbereich an als die Ökonomie.

In beiden Fällen wird also Hénaff zufolge übersehen, dass es zentrale Gestalten des Gebens gibt, die weder ökonomisch noch an-ökonomisch sachgemäß erfasst sind, sondern grundlegend als *soziale* Phänomene verstanden werden müssen.[7] Dabei steht nicht die Weggabe von Gütern im Vordergrund, sondern das Ereignis wechselseitiger Anerkennung. Eine Gabe ist hier in je verschiedener Weise und Intensität eine symbolisch vermittelte *Selbst*gabe: ein Zeichen der Anerkennung an den anderen, ein Signal, dass der Geber mit dem Empfänger in Kontakt treten oder bleiben möchte, und eine Aufforderung und Bitte, der andere möge ihn seinerseits anerkennen. Deshalb ist diese Gabe als ökonomisches Phänomen missverstanden, aber ebenso auch als ein an-ökonomisches Gegenmodell altruistisch-einseitigen Gebens. Denn eine solche Gabe ist in ihrer Idealgestalt gerade *keine* einseitige. Ganz im Gegenteil: Die „Gabe der Anerkennung" kommt nur als eine gegenseitige an ihr Ziel.[8] Wenn

4 Die Begrifflichkeit stammt, Hénaffs Anliegen auf den Punkt bringend, von Hans Joas. Vgl. zu Begriff wie Sache *Hans Joas*: Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde, in: *Christof Gestrich* (Hg.): Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft, Berlin 2004 (Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift), 16–31.

5 Damit ist weder bestritten, dass es solche Gaben im moralischen Sinn gibt, „milde Gaben", die keine Gegengabe erwarten, noch deren Legitimität in Zweifel gezogen. Gesagt sein soll nur, dass es neben den Gestalten der Äquivalenz wie Markt und Justiz und der völligen Einseitigkeit der karitativen Gabe eine weitere Gestalt der Gabe gibt, die missverstanden ist, wenn man sie einer der beiden anderen Kategorien zuordnet.

6 *Marcel Hénaff*: Argumentaire: du don cérémoniel à la politique de la reconnaissance, in: Esprit, Februar 2002, 159–165, 161.

7 Hénaffs Idealtypen der Gabe sind freilich nur dann nicht übersimplifizierend, wenn sie nicht als scharf von einander abgegrenzten Paradigmen verstanden werden. Hénaff selbst hat immer wieder auf fließende Übergänge und Zwischenformen hingewiesen. Vgl. v.a. die erhellenden historischen Forschungen von *Natalie Zemon Davis*: The gift in sixteenth-century France, Madison, Wis. 2000 (The Menahem Stern Jerusalem lectures).

8 Hénaff verwendet auch die Metapher von Spielzügen: Die Replik ist ein notwendiger Teil des Spieles. Natürlich kann man sich entscheiden, nicht zu replizieren. Aber dann entscheidet man sich, nicht mehr mitzuspielen.

die Bewegung des Gebens keine Gegenbewegung auslöst, dann muss sie als gescheitert gelten, dann ist die Gabe abgelehnt, die Anerkennungsgeste zurückgewiesen. Zugleich entzieht sie sich ebenso allen ökonomischen Vorstellungen von Äquivalenz und Instrumentalität.

Marcel Hénaff entwirft mit dieser „Gabe der Anerkennung“[9] folglich jenseits der Alternative von Ökonomie und An-Ökonomie, von Kalkül und Altruismus einen dritten Bereich der Gabe, der nach einer eigenen Logik funktioniert und deshalb, so die Vermutung, das Instrumentarium für entsprechende alternative Beschreibungen in der Rechtfertigungstheologie an die Hand geben kann.[10]

2. Rechtfertigung an-ökonomisch

2.1 „Entweder Gnade oder Leistung“

Rechtfertigungstheologie unter strikt an-ökonomischem Vorzeichen lässt sich in exemplarischer Weise an *Eberhard Jüngels* Entwurf beobachten. Denn für Jüngel hängt ein richtiges Verständnis der Rechtfertigungslehre an der konsequenten Durchführung einer radikalen Alternative: „Entweder Gnade oder Leistung“.[11] Das heißt: Alles, was nicht von Gott geschenkte Gnade ist, alles, was den Menschen in irgendeiner Form „aktiv“ dächte, kann nur als Leistung gedacht werden und ist deshalb strikt abzulehnen. Jede Gestalt von menschlicher „Mitwirkung“ führt dazu, dass dieser Leistungsgedanke in die Rechtfertigungslehre eindringt, mehr noch: Lässt man eine solche Mitwirkung zu, so wird unter der Hand „Leistung“ zur rechtfertigungstheologischen Leitkategorie, mit deren Hilfe das Verhältnis von göttlichem und menschlichem „Anteil“ an der Rechtfertigung beschrieben wird, so dass auch das göttliche Handeln in seinen Sog gerät. Hier liegt nach Jüngel die entscheidende Gefahr katholischen Gnadenverständnisses: „Nach katholischer Auffassung ist die Gnade Gottes letztlich als eine Art Ersatzleistung verstanden: sie leistet alles das, was der Mensch als Sünder nicht mehr oder noch nicht zu leisten vermag. Sie bereitet vor, sie erweckt und stachelt an, sie verwandelt, sie folgt und

9 Hénaff will den Begriff der Anerkennung ausdrücklich nicht im Sinne Hegels oder Honneths verstanden wissen. Zu dieser Abgrenzung, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, vgl. *Hénaff,* Preis, 211 f, Anm. 3.

10 Auf Hénaffs eigene Ausführungen zur christlichen Gnade und ihrer reformatorischen Zuspitzung, die theologisch zumindest fragwürdig erscheinen, wird dabei nicht zurückgegriffen. Seine gabetheoretischen Grundüberlegungen lassen sich theologisch auch anders fruchtbar machen, wie sich zeigen soll.

11 *Eberhard Jüngel*: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 153. Jüngels pointierte Thesen werden hier herangezogen, weil sich die Alternativstellungen besonders gut ablesen lassen. Umso mehr ist zu betonen, dass es sich keineswegs um eine Außenseiterposition handelt.

befestigt usw. – kurz: sie leistet viel, ja sie leistet fast alles. Aber als Leistung verstanden ist sie im Grunde als eine Konkurrentin oder Parallelstruktur zu dem zu bestimmten frommen Leistungen geforderten Menschen in Ansatz gebracht."[12]

Neben dem Ausschluss des Leistungsdenkens gibt es noch einen zweiten, vielleicht noch radikaleren Aspekt dieser Einseitigkeitslogik: Wenn der Mensch „allein aus Gnade" gerechtfertigt wird, dann bedeutet das Jüngel zufolge nicht nur, dass er nichts *tun* kann, um diese Gnade zu „erwerben", sondern auch, dass er niemand *ist*, der als solcher hoffen könnte, dieser Gnade teilhaftig zu werden. Damit ist eine der in der ökumenischen Diskussion noch strittigsten und für die Gesamtanlage einer Rechtfertigungstheologie weitreichendsten Fragen berührt: diejenige nach dem „Grad", oder besser: der „Reichweite" der Zerstörung, die die Sünde im Menschen anrichtet. Für Jüngel disqualifizieren den Sünder nicht „nur" seine Werke (oder ihr Fehlen), sondern ihn disqualifiziert bereits sein Sünder-Sein als solches: „Es ist schlechterdings nichts ‚Gutes im Sünder' anzuerkennen, was zum Rechtfertigungsgeschehen einen Beitrag zu leisten vermag."[13] Dass Gottes Gnade ein *„bedingungsloses göttliches Geschenk"*[14] ist, gilt folglich nicht nur in dem Sinn, dass der Mensch nichts tun muss, um dieses Geschenk zu erlangen, sondern auch in demjenigen, dass die Zuwendung Gottes zum Sünder keine weitere Ursache hat als den Entschluss der göttlichen Barmherzigkeit: Der Sünder bietet nicht nur in seinem Tun, sondern auch als Person keinerlei „Anknüpfungspunkt" für Gottes rechtfertigendes Tun, noch schärfer gesagt: keinen *positiven* Anknüpfungspunkt, freilich einen negativen des Widerstandes gegen Gott. „Gott kann, das soll die Exklusivpartikel *sola gratia* herausstellen, beim Menschen an *nichts anknüpfen*, wenn er den Sünder rechtfertigt: an nichts als allein an seine Sünde. Und der Sünder kann an nichts anknüpfen als allein an Gottes Gnade, wenn es um seine Rechtfertigung geht."[15]

2.2 Vier Motive des an-ökonomischen Denkens

Diesem kurzen Blick auf den Jüngelschen rechtfertigungstheologischen Entwurf lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – vier zentrale, einander überschneidende Motive entnehmen, die durch die radikale Einseitigkeit des göttlichen Rechtfertigungshandelns und seine an-ökonomische Beschreibung gesichert werden sollen. Drei davon waren deutlich sichtbar: die Unver-

12 *Jüngel,* Evangelium, 166.

13 *Jüngel,* Evangelium, 152f, in Abgrenzung von *Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg* (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg/Göttingen 1986 (DiKi; 4), 49.

14 *Jüngel,* Evangelium, 148. Herv.i.O.

15 *Jüngel,* Evangelium, 149.

dienbarkeit der Erlösung, die Unbedürftigkeit und Selbstbestimmtheit Gottes und die Betonung der Macht der Sünde, die den Sünder in Widerstand zu Gott bringt. Das vierte Motiv soll jetzt noch deutlicher ans Licht gehoben werden: die Bedingungslosigkeit der Annahme des Menschen durch Gott in der Rechtfertigung.[16]

2.3 „Amor Dei" versus „amor hominis"?

Für sein zuletzt genanntes Argument greift Jüngel auf die 28. These von Luthers *Heidelberger Disputation* zurück, die sich ihrerseits exakt in Gegensatz zu dem bringt, was man als „Ökonomisierung des Gottesverhältnisses"[17] bezeichnen könnte: „Die Liebe Gottes findet nicht vor, sondern schafft sich, was sie liebt. Die Liebe des Menschen entsteht nur an dem, was sie liebenswert findet."[18] Im Weiteren soll nun nicht Luthers eigenes Verständnis erhoben werden, sondern ein Rezeptionsstrang des 20. Jahrhunderts beobachtet werden. Zweierlei lässt sich hier beobachten:

Zum einen wird das aristotelische Schema der Seelenvermögen, das der These von Luther her zu Grunde liegt, umformuliert in die Sprache zwischenmenschlicher Beziehung und Anziehungskraft, dabei aber die strikte Alternativstellung beibehalten. So spricht *Helmut Thielicke* von der „Attraktivität" des anderen, die die menschliche Liebe anzieht, im Blick auf den *amor Dei* aber strikt auszuschließen sei: „Würde seine [Gottes, V.H.] Liebe nur in menschlicher Weise an die Attraktivität des von ihm Geschaffenen gebunden sein, gäbe es nur seine Abkehr, sein Nein und sein Gericht."[19] Der Grund dafür, dass etwas geliebt wird, muss entweder im Objekt dieser Liebe liegen, das seiner würdig oder zumindest fähig wäre, diese Liebe auf sich zu ziehen. *Oder* er liegt im liebenden Subjekt, das sich zur Liebe entschließt, ohne dass es durch sein Objekt dazu angeregt worden wäre – „spontan" und „unmotiviert".[20] So bleibt es auch jenseits des aristotelischen Denkrahmens dabei, dass

16 Als weiteres wichtiges Motiv wäre die Gewissheit des Heiles zu nennen (weil man sich nur auf Gott, nicht aber den Menschen verlassen kann). Vgl. v.a. *Ingolf U. Dalferth*: Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther, in: *Bo Kristian Holm, Peter Widmann:* Word – gift – being. Justification – economy – ontology, Tübingen 2009 (Religion in philosophy and theology; 37).

17 So *Michael Plathow*: Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe. Zu Luthers 28. These der Heidelberger Disputation, in: Luther 52 (1981) 114–131, 123.

18 WA 1, 354, 35f, Übersetzung nach *Kurt Aland*: Luther deutsch Bd. 1: Die Anfänge, Göttingen, 2., durchges. Aufl. 1983, 393.

19 *Helmut Thielicke*: Theologie des Geistes. Der dritte Glaubensartikel; die Manifestation des heiligen Geistes im Wort, in der Kirche, in den Religionen und in den letzten Dingen, Tübingen 1978, 82.

20 So immer wieder *Anders Nygren*: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh 1937, 699 passim.

die göttliche Liebe in keiner Weise durch den Menschen – den Sünder! –, auf den sie gerichtet ist, mitqualifiziert werden kann. Dabei und zum anderen wird diese Alternativstellung bei einer Reihe von Autoren leicht gedreht: Die Frage lautet nicht mehr nur, wodurch die Bewegung der Liebe initiiert wird, sondern in der Folge einer Wendung von einem eher kausalen zu einem stärker personalen Denken rücken deutlicher die *Motive* in den Vordergrund, aus denen heraus sich der Liebende liebend seinem Objekt zuwendet. So wird die Gegenüberstellung von *amor Dei* und *amor hominis* vor dem Hintergrund der lutherischen Formulierung, dass die menschliche Liebe „in allem das Ihre sucht", gespiegelt an einer ähnlichen, aber nicht identischen Unterscheidung: derjenigen von Selbstbezug, gar Selbstsucht, versus Selbstlosigkeit der Liebe: „Bei der menschlichen Liebe geht es also um Selbstverwirklichung, die sich selbst wirklich machen will, um Selbstliebe, die sich selbst und das Eigene liebt, um Selbstsucht, die das Ihre sucht, eben um den amor sui des um sich kreisenden und in sich verkrümmten Menschen, des homo incurvatus in se ipsum. ... Diese menschliche Liebe steht im konträren Gegensatz zur Liebe, die der christliche Glaube und die Theologie verkündigt und bekennt ... Die überwältigende Liebe Gottes schafft und gebiert das Liebenswerte, wie die Gerechtigkeit Gottes ... den Sünder gerecht spricht und gerecht macht aus Gnade allein."[21]

Diese strikte Alternative gilt über die göttliche Liebe hinaus auch für die menschliche Liebe zum Nächsten, sofern sie diese göttliche Liebe nachahmen will: Entweder ist der andere liebenswert – „attraktiv", mit Thielicke gesprochen. Dann ist meine Liebe, die sich auf ihn richtet, „ökonomisch" orientiert: kalkulierend, selbstsüchtig, weil ich etwas davon habe und haben will, ihn zu lieben. So ist für Thielicke die Eros-Liebe „ein verfügbarer Modus des Liebens: Ich setze mich der Attraktivität des anderen aus, besser: ich wähle mir das Objekt meiner Liebe nach dem Kriterium der Attraktivität, nach dem also, was der andere für mich bedeutet und austrägt, nach seiner Werthaltigkeit"[22]. Oder aber der andere ist nicht liebens-wert – im ökonomischen Wortsinn: Ich habe keinen „Mehrwert" davon, ihn zu lieben. Dann und nur dann ist meine Liebe, die ihn dennoch liebt, selbstlos und ahmt Gottes selbstlose *agape* nach.[23] Christliche Nächstenliebe hat also ebenso radikal von dem Objekt ihrer „spontanen" und „unmotivierten" Liebe abzusehen, wie Gott dies

21 *Plathow,* Versöhnende Liebe, 117; vgl. auch *Christian Tietz*: Art. „Rechtfertigung. III. Dogmengeschichtlich", in: RGG⁴ Bd. 7. 2004, 103–111, 105.

22 *Thielicke,* Theologie, 81.

23 Zu diesbezüglichen Komplexitäten und Differenzierungen, die hier freilich nicht weiter von Belang sind, vgl. *Theodor Dieter*: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Berlin 2001 (TBT; 105), 140ff.

im Blick auf den Sünder tut. Strikt ausgeschlossen ist damit, dass die wahre Liebe, *agape*, mit Anders Nygren gesprochen, auch irgendetwas für sich selbst begehrte. Es gibt nur ein Entweder/Oder: „Erst wenn jeder Gedanke an den Wert des Gegenstandes ausgemerzt wird, weiß man, was Agape ist."[24] Und was für Gottes Liebe zu uns und seine ihn nachahmende (Feindes-)Liebe gilt, gilt schließlich auch für die menschliche Liebe zu Gott: „Gott darf nicht als Mittel für menschliche Zwecke, sondern nur um seinetwillen, als Selbstzweck gesucht und geliebt werden."[25]

Damit sind wir wieder bei der Eingangsvermutung unserer Überlegungen angelangt. Denn diese moderne Lesart der scharfen Gegenüberstellung von *amor Dei* und *amor hominis*: selbstsüchtige versus selbstlose, unmotivierte versus kalkulierende Liebe, Liebe zu Gott rein um seiner selbst willen versus Instrumentalisierung Gottes, läuft der falschen Alternativstellung parallel, die Hénaff in der Debatte um die „Gabe" am Werk sieht: der Alternative von ökonomischer Wechselseitigkeit und altruistischer Einseitigkeit des Gebens. Die folgenden Überlegungen zu einer gabetheologischen Reformulierung der Rechtfertigung lassen sich deshalb von Hénaffs Grundintuition leiten, dass es außerhalb der Alternative von „ökonomischem" und „moralischem" Geben einen dritten Bereich eigenen Rechts geben könnte, der hier als „Gabe der Anerkennung" bezeichnet wurde. Die theologische Relevanz dieser gabetheoretischen Perspektive ist jetzt näher zu erhellen.

3. Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung

3.1 Anerkennung des konkreten Menschen

Als problematisch an den modernen Interpretationen der 28. Heidelberger These hat sich vor allem eine bestimmte Verbindungslinie erwiesen: dass die Unfähigkeit des Menschen, sich seine Erlösung zu verdienen oder vor Gott seine Liebenswürdigkeit unter Beweis zu stellen, zwingend bedeute, dass dem „Objekt" der Liebe keinerlei „Einfluss" auf das göttliche Gnadenhandeln an ihm zuzugestehen sei. Das bedeutet aber, dass Gottes Erbarmen sich an einen Sünder richtet, dessen konkrete Person keine Rolle spielt. Ist diese Zuspitzung des Argumentes noch zwingend oder auch nur plausibel, wenn man den oben erwähnten Wechsel von kausalen zu personalen Beschreibungsmustern konsequent vollzieht? So unterscheidet *Jürgen Werbick* zwischen einer „‚Wechselwirkungs'-Logik der Anerkennung und Würdigung" und einer „Logik einander ausschließender letzter Ursachen. Wenn man in letzterer spricht, ist so viel

[24] *Anders Nygren*: Eros und Agape. Eine Skizze zur Ideengeschichte des Christentums, in: ZSTh 6 (1929), 690–733, 700.

[25] *Nygren,* Eros und Agape [1929], 727.

unumgänglich: Man kann Gottes schlechthin schöpferische Würdigung rechtfertigungstheologisch nur so hinreichend zur Geltung bringen, dass zweifelsfrei klar wird: Gott macht allein den Anfang und ist in seinem Anfangen nur an seinen eigenen guten Willen gebunden. Wenn man aber in der Logik der Würdigung spricht, des Wertschätzens und Wohlwollens,"[26] dann werden die Verhältnisse komplexer. Denn das Phänomen der Würdigung oder Anerkennung entzieht sich solchen ausschließenden Zuschreibungen: Man kann es sich einerseits im strikten Sinn nicht verdienen, von anderen anerkannt und gewürdigt zu werden – zumindest nicht, wenn sich die Anerkennung auf mehr als bestimmte Leistungen und Funktionen richten soll. Andererseits lassen sich zwar Zusammenhänge finden, in denen eine Anerkennung ausdrücklich „ohne Ansehen der Person" ausgesprochen wird. Aber dabei handelt es sich um formale Anerkennungsverhältnisse, z. B. als Bürger unabhängig von Geschlecht, Einkommen und Leistungsfähigkeit. Geht man hingegen von Gestalten echter zwischenmenschlicher Anerkennung aus, so zeichnen sich diese gerade dadurch aus, dass sie *nicht* „von der Person absehen", sondern vielmehr gerade *mir* als konkreter Person gelten, im Sinne eines „Ja, das gerade mir gilt, weil ich so (geworden) bin, wie ich bin"[27].

Die Alternative von Selbstsucht und Selbstlosigkeit erscheint in dieser Perspektive schon zwischenmenschlich fragwürdig. Nicht, dass selbstlose Liebe keinen hohen Wert hätte. Aber hat sie ihren Ort auch da, wo es um die Menschen geht, die mir am nächsten stehen und am liebsten sind? Stellt es dort nicht gerade einen integralen Teil der Wertschätzung dar, dass der andere nicht nur mir gut will, sondern sich auch an meiner Gegenwart erfreut? So sehr zu fordern ist, dass der Freund, die Ehepartnerin nicht als bloßes Mittel zum Zweck missbraucht werden dürfen, so wenig scheint doch in solchen intimen Beziehungen radikale Selbstlosigkeit erstrebenswert. Im Gegenteil stellt es hier sogar eine Abwertung dar, wenn der andere mich strikt „nur selbstlos" liebt, ohne „etwas von mir zu erwarten", ohne dass er „etwas davon hat" – will ich doch meinerseits gerade, dass er „etwas von mir hat". Diese Gestalten von Anerkennung und Wertschätzung kommen offensichtlich erst als wechselseitige an ihr Ziel, ohne dabei kalkulatorischen Symmetrieforderungen zu unterliegen.

Dieser zentrale Bereich der Gabe der Anerkennung bleibt ausgeblendet, wenn man bei der Alternativstellung von Selbstsucht versus Selbstlosigkeit und der Forderung nach Bedingungslosigkeit der Anerkennung stehen bleibt. Und entsprechend stellt sich die Frage, ob, wenn man von einer strikten Selbstlosigkeit der Liebe Gottes und seines gnädigen Handelns an uns ausgeht, ein solcher

[26] *Jürgen Werbick*: Vergewisserungen im interreligiösen Feld, Berlin 2011, 310.
[27] *Werbick,* Vergewisserungen, 312.

im Blick auf sein Liebesobjekt gewissermaßen indeterminierter Gott tatsächlich noch *mich* meinen kann, inwiefern er „*mich* bejaht, nicht nur als Exemplar einer Gattung von Sündern“[28]. Werbick spitzt die Frage so zu: „Könnte man noch von Würdigung und Anerkennung sprechen, wenn Gottes Würdigung völlig losgelöst wäre von dem, was der Mensch aus sich selbst ist, wenn sie eigentlich nicht ihn wertschätzen würde, sondern ihn als den in jeder Hinsicht Unannehmbaren annähme – allein deshalb, weil Gott sich aus Gnaden dazu entschlossen hat?“[29]

Die scheinbar eindeutigste, „sauberste“ Lösung radikaler Einseitigkeit durchzieht so bei näherem Hinsehen eine beunruhigende Ambivalenz. Das gilt für die Doppelbödigkeit einer zwischenmenschlichen Anerkennung, die „nichts vom anderen erwartet“, wie für das Erbarmen eines Gottes, bei dem derjenige, über den er sich erbarmt, in seiner Konkretheit gar nicht vorkommt. Was sich unter kausalem Vorzeichen wechselseitig auszuschließen schien, tritt jedoch anerkennungslogisch in ein Spannungsverhältnis, das nicht aufgelöst werden kann – und auch nicht aufgelöst werden muss. Denn wohl bleibt es bei der rechtfertigungstheologischen Grundeinsicht: „Hätte der versöhnungs- und anerkennungsbereite Gott nur die Leistungen der Menschen im Blick, so fände er keinen ‚hinreichenden‘ Grund für seine Anerkennung. Er ist sich in seiner (neu-)schöpferischen Liebe selbst Grund für seine Anerkennung“[30]. Aber Werbick zufolge ist dabei zu unterscheiden zwischen dem, was der Mensch „aus sich gemacht hat“, und dem, was er – in den Augen Gottes – „ist“.[31] Im Hintergrund dieser Unterscheidung steht eine bestimmte schöpfungstheologische Grundorientierung: Was der Mensch ist, vor allem und über alles hinaus, was er aus sich *macht*, was er verdienen, sich zuschreiben könnte, ist er als Geschöpf Gottes. Er ist nicht deshalb liebenswert, weil er etwas dafür getan hätte, sondern weil Gott ihn als Adressaten seiner Liebe geschaffen hat. Und auch im ganz und gar nicht liebenswerten Sünder erkennt Gott noch dieses sein geliebtes, auf Liebe hin geschaffenes und in diesem Sinn „liebenswertes“ Geschöpf, das er deswegen auch zu lieben nie aufgehört hat.

Freilich scheint diese Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch „ist“, und dem, was er „aus sich gemacht hat“, rechtfertigungstheologisch nicht unproblematisch, zumindest vorbelastet. Lassen sich diese beiden Rücksichten auch anders beschreiben?

28 *Werbick,* Vergewisserungen, 312. Herv.i.O.
29 *Werbick,* Vergewisserungen, 310.
30 *Werbick,* Vergewisserungen, 310.
31 Vgl. ebd.

Die Initialgabe der göttlichen Anerkennung, so lassen sich unsere bisherigen Überlegungen zusammenfassen, ist und bleibt größer als alle Pervertierung, deren der Mensch fähig ist. Das ist freilich so weit wie nur möglich entfernt von einer Trivialisierung des Rechtfertigungsgeschehens zu „Gott nimmt uns an, wie wir sind“. Als Sünder ist der Mensch gerade nicht „annehmbar“ – eben das wollen die beobachteten überscharfen „an-ökonomischen“ Formulierungen deutlich machen. Gibt es also eine Möglichkeit, dieses spannungsreiche Verhältnis zu beschreiben, ohne es einfach in eine Richtung aufzulösen?

Vorgeschlagen werden soll die Metapher, dass Gott, wenn er den Sünder bejaht, gewissermaßen „mehr sieht“, als aktuell ist. Und präzise dieses „Mehr-Sehen“ bildet den Grundimpuls seiner rechtfertigenden Liebe.[32] Damit rückt aus der Titelformulierung neben dem Begriff der „Gabe“ auch derjenige der „Anerkennung“ deutlicher ins Licht. Denn um dieses „Mehr-Sehen“ genauer zu erfassen, lohnt es sich, auf eine Explikation des Anerkennungsbegriffs zurückzugreifen, die der Philosoph *Thomas Bedorf* vorgelegt hat. Diesem zufolge hat Anerkennung nicht die Struktur „x erkennt y an“, sondern vielmehr: „x erkennt y *als z* an“. Die Anerkennungsrelation ist nicht zwei-, sondern dreistellig, und in dieser dreistelligen Relation von x, y und z kommen y und z nicht einfach zur Deckung, sondern es entsteht eine Spannung. „Diese Spannung rückt dasjenige *was* anerkannt wird, und dasjenige, als was es *an*erkannt wird, auseinander und bindet sie zugleich aneinander.“[33] Eine solche Sicht hat Folgen für die Identität der Beteiligten: „Die Spannung der Anerkennung impliziert daher ein Paradox der Stiftung, das mit einer *Verdopplung der Identität* einhergeht. *Als was* etwas oder jemand anerkannt wird, versteht sich nicht von selbst, sondern steht vielmehr in der Anerkennung auf dem Spiel.“[34] Die Identität der Anzuerkennenden geht dem Anerkennungsgeschehen nicht voraus, sondern bildet gerade das Zentrum des Prozesses: „Wenn etwas aner-

32 Für diese auf den ersten Blick vielleicht merkwürdig erscheinende Figur lassen sich Erfahrungen zwischen Menschen anführen, die in begrenztem Maße als Vor-Erfahrungen gelesen werden können. Josef Pieper zufolge gehört es zur Erfahrung des Geliebtwerdens, dass einer im anderen in gewisser Weise „mehr sieht, als er ist“ – und ihm gerade darin gerecht wird. Pieper spricht vom „antizipierenden Charakter aller wahren Liebe“: „Der Liebende ist zwar einer, der gutheißt und bejaht, was ist. Dennoch ist diese Bejahung des Geliebten etwas anderes als die unterschiedslose Billigung des rein Faktischen. Und der Geliebte weiß sehr wohl, dass die liebende Gutheißung so nicht gemeint sein kann. ... Wer sich selbst einigermaßen illusionslos beurteilt, weiß doch einfach, dass es gar nicht stimmt, was der andere, der Liebende, nicht müde wird zu behaupten: Wie wunderbar, dass es dich gibt; es ist herrlich, dass du existierst; ich liebe dich!“: *Josef Pieper*: Über die Liebe, München [4]1977, 60.

33 *Thomas Bedorf*: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Frankfurt a. M. 2010, 118.

34 *Bedorf,* Verkennende Anerkennung, 121f.

kannt werden soll, so kann man resümieren, dann wird nicht nur bestätigt, was bereits bekannt ist, sondern es wird eine Identität gestiftet, die der Anerkennung bedarf."[35] Ähnlich, wie wir immer „etwas als etwas" wahrnehmen, gibt es dabei auch in der Anerkennung eine bleibende „rekognitive Differenz": Die als-Struktur der Anerkennung wird nie aufgelöst, indem der, der anerkannt wird, mit dem, als der er anerkannt wird, vollkommen zusammenfielen. „Die Dreistelligkeit der Anerkennung bedeutet, dass sich stets ein Riss im Selbstverhältnis auftut, der nicht zu schließen ist. Derjenige, als der ich anerkannt werden kann, bin ich ebensowenig wie derjenige, der ich bin, in der intersubjektiven Relation abgebildet zu werden vermag. Ohne das Dazwischentreten eines Dritten als Anerkennungsmedium ist auch das Selbstverhältnis nicht zu haben."[36] Weil y und z im Prozess der Anerkennung also nicht identisch werden, nicht identisch werden können, enthält jeder Prozess der Anerkennung notwendig auch ein Moment der *„Verkennung"*.[37]

Der Begriff der „Verkennung", der bei Bedorf die Nichtidentität dessen, der anerkannt wird (y), und dessen, als was er anerkannt wird (z), markiert, weckt alltagssprachlich eher negative Assoziationen und ist insofern für eine rechtfertigungstheologische Verwendung der skizzierten Dreistelligkeit etwas irreführend. Aber der Sache nach hilft das Modell m. E., das zentrale Problem der Identität der von Gott anerkannten Person zu beschreiben. Hier wäre diese „Verkennung" positiv zu konnotieren als eine „schöpferische Verkennung", ein schöpferischer Akt von Seiten Gottes: Gott anerkennt den Sünder, aber natürlich nicht *als solchen*. Das wäre schon deswegen widersinnig, weil Kennzeichen der Sünde ja gerade die Verweigerung von Anerkennung ist. Wenn Gott den Sünder anerkennt, dann erkennt er ihn in Christus *„als Gerechten"* an, d. h. als den, der er von ihm, Gott, her gedacht war. Entscheidend – und über alle zwischenmenschlichen Modelle hinausreichend – ist nun die *schöpferische Macht* dieser „Verkennung", die wirkt, was sie anerkennend vollzieht: der Sünder *wird* gerecht in den Augen Gottes; und diese schöpferische Macht wirkt weiter – mit dem Ziel ihrer Vollendung in der vollendeten Gemeinschaft des Menschen mit Gott.[38]

Man kann die Grundstruktur der Nichtidentität dessen, der anerkannt wird, mit dem, als was – als wer – er anerkannt wird, im wohl bekanntesten Gleichnis des Neuen Testamentes wiederfinden: Der sogenannte „verlorene

35 *Bedorf*, Verkennende Anerkennung, 121. Als sprechendes Beispiel nennt Bedorf die Forderung israelischer Politiker, die Palästinenser sollten „Israel *als einen jüdischen Staat* anerkennen".

36 *Bedorf*, Verkennende Anerkennung, 125.

37 Vgl. *Bedorf*, Verkennende Anerkennung, 144f.

38 Dass mit dieser Skizze von wenigen Strichen das Sach- und Problemfeld z. B. der Formel „simul iustus et peccator" oder des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung nur berührt, kaum schon „bearbeitet" ist, versteht sich von selbst.

Sohn" in Lk 15 hat eindeutig seine Sohnesrechte verwirkt und kann gegenüber seinem Vater keinerlei Anspruch mehr geltend machen.[39] Unter einer bestimmten Rücksicht „ist" er nicht mehr der Sohn seines Vaters, und er erkennt dies selbst ausdrücklich an, wenn er formuliert: „Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein" (Lk 15,21b). Ebenso bestätigt der Vater indirekt, dass der Sohnesstatus und die damit verbundenen Rechte verloren waren – nämlich in dem Moment, in dem er sie zurückgibt: „Holt schnell das beste Gewand, und zieht es ihm an, steckt ihm einen Ring an die Hand, und zieht ihm Schuhe an" (V. 22). Es ist also einerseits keine bloße Übertreibung, wenn der Vater sagt, sein Sohn sei tot gewesen und lebe wieder (V. 32). Aber andererseits handelt es sich hier nicht um eine totale Neuschöpfung. Unter einer anderen Rücksicht ist dieser „verlorene Sohn" auch als verlorener weiterhin der Sohn des Vaters: Dieser Vater liest nicht *irgendeinen* bemitleidenswerten Bettler von der Straße auf, um barmherzig an ihm zu handeln und ihn zu seinem Sohn zu *machen*. Sondern er hat nach dem, der nicht mehr sein Sohn ist, Ausschau gehalten, und *erkennt* ihn bereits von weitem. Und in der Wiederaufnahme und Wiedereinsetzung in seine Rechte erkennt er den Verlorenen als den wieder *an*, der er im Tiefsten ist: sein Sohn. So *wird* dieser in der Erkenntnis und Anerkennung als Sohn durch den Vater buchstäblich wieder zu dem, was er *ist*.

*

Versucht man eine knappe Reformulierung des gesamten bisherigen Problemzusammenhangs im Denkrahmen der dreistelligen Gabe der Anerkennung, so ergibt sich Folgendes:

Der Sünder lässt sich als jemand beschreiben, bei dem das Moment der „Verkennung" im Anerkennungsvorgang destruktiv ist: Er erkennt andere – Menschen und auch Gott – als *weniger* an, als sie sind: insofern er sie in sein Kalkül, seine Ökonomie zu integrieren versucht, auf ihre Nützlichkeit für seine Zwecke reduziert, insofern er sie klein oder abhängig zu halten versucht, um seinen eigenen „Anerkennungsprofit" auf Kosten der anderen möglichst zu steigern. Den Extremfall stellt die vollständig verweigerte Anerkennung dar, die heißt: Soviel an mir liegt, spreche ich dir das Existenzrecht ab.

Auf diese Weise wird Anerkennung zu einem knappen Gut und die Verweigerung oder Instrumentalisierung von Anerkennung zu einem Teufelskreis, der alle Beteiligten in seinem Bann gefangen hält. Gottes schöpferische „Verkennung", die im Menschen nicht weniger, sondern mehr sieht, als er aktuell

[39] Ob bereits die Forderung nach Auszahlung des Erbes einen Bruch mit der Familie bedeutete, oder die Schuld vielmehr im Verprassen des Erbes bestand, kann dabei dahingestellt bleiben. Vgl. *François Bovon*: Das Evangelium nach Lukas. Teilband 3: Lk 15,1–19,27, Zürich u. a. 2001 (EKK; III/3), 46; auch zur weiteren Interpretation.

ist, ist es nun, die aus diesem Teufelskreis heraus und aus einer ökonomischen Logik in eine „Logik der Überfülle“[40] hinein führt. Diese überfließende Gabe der Anerkennung wird im Gleichnis vom „verlorenen Sohn“ in den sparsamen erzählerischen Mittel der Gleichnisform deutlich herausgestrichen, wenn der Vater nicht nur nach dem Sohn Ausschau hält, sondern ihm sogar entgegenläuft, ihm um den Hals fällt, ihn küsst und ihn dann noch nicht einmal ausreden lässt, so eilig hat er es, ihn nicht nur wieder in seine Sohnesrechte einzusetzen, sondern auch ein rauschendes Fest zu inszenieren. Im Gleichnis demgegenüber wenig markiert, dafür im Schicksal Jesu umso drastischer sichtbar ist, dass diese Gabe der Anerkennung, die den Teufelskreis von Verzweckung, Kalkül und Ablehnung durchbrechen will, ihrerseits das Risiko der Zurückweisung eingeht und unter Umständen ihr Ziel nur erreichen kann, wenn sie über die massivste Ablehnung hinaus noch aufrecht erhalten wird.

Die Formulierung, dass Gott mehr im Sünder anerkennt, als dieser aktuell „ist“, verweist sodann auf den Zusammenhang von Rechtfertigungs- und Schöpfungstheologie. Denn was Gott im Sünder sieht, ist das geliebte Geschöpf, das deswegen liebenswert ist, weil er es geschaffen hat. Deswegen, das sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich betont, stellt es keine Relativierung der Sünde oder gar ein Einfallstor für Werk- und Selbstgerechtigkeit dar, wenn gegen die Vorstellung, dass der Mensch seine Schöpfungswürde in der Sünde ganz und gar verloren habe, dieser schöpfungstheologische Zusammenhang akzentuiert wird: Dass Gott im Sünder weiterhin sein geliebtes Geschöpf erkennt, schließt gerade ein, nicht aus, dass Gottes Anerkennung sich von Anfang an nicht auf „Werke“, sondern auf die konkrete Realisierung seines guten Willens in diesem Menschen bezogen hat.

So hat Gottes Schöpfungshandeln als das absolute *initium* der Anerkennung zu gelten, als „die äußerste Gestalt der Bejahung, die überhaupt gedacht werden kann“[41]. Hier schafft Gottes Anerkennung tatsächlich erst sein Gegenüber, „ohne Anknüpfungspunkt“, insofern es vorher schlicht nicht existiert. Selbst die absolut einseitige Schöpfungsgabe stellt jedoch keinen in sich abgeschlossenen Akt dar. So sehr Gottes schöpferisches Handeln keiner Antwort „bedarf“, so wenig will es doch ohne Antwort bleiben, zielt es doch auf Anerkennung des und Gemeinschaft mit dem Geschaffenen.

Gegenüber der Schöpfungsgabe spielt sich das Drama der Erlösung auf einer Bühne ab, auf der „schon etwas ist“ und nicht mehr nichts. Die Einseitigkeit des *initiums* ist jetzt die Einseitigkeit eines Neuanfangs, nachdem der Mensch die mit der Schöpfungsgabe ursprünglich gegebene Gemeinschaft und

40 *Paul Ricœur*: The Logic of Jesus, the Logic of God, in: *ders*: Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination. Transl. by David Pellauer, ed. by Mark I. Wallace, Minneapolis 1995, 279–283.

41 *Pieper,* Liebe, 47.

Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch heillos pervertiert hat. Jetzt schafft Gottes Gabe nicht, was vorher nicht war, sondern sie eröffnet neues Leben und erneuerte Gemeinschaft, indem sie als Gabe der schöpferischen Treue Gottes zum Menschen, der sich von ihm abgewandt hat, über alle Zurückweisung und allen Beziehungsabbruch des Menschen hinaus an seiner Anerkennung festhält. Gott „anerkennt und bejaht den, der von sich aus jedes ‚Anrecht' auf Anerkennung verwirkt hat"[42]. Aber wieder ist die schöpferische Einseitigkeit gewissermaßen eine vorübergehende. Denn diese durchgetragene Gabe der Anerkennung ermöglicht es dem Menschen, seinerseits von Neuem in den Gabezirkel einzutreten, und gibt ihm die Sicherheit, dass er sich auf diese erste Gabe – die für ihn notwendig ist und die er sich doch nicht verdienen und nicht sichern kann – verlassen kann.[43] Von Gottes Seite aus handelt es sich dabei nicht um einen Schöpfungsakt, weil er auch den Sünder nie aus seinem Blick gelassen hat. Aber die göttliche Gabe schafft den Menschen dergestalt neu, dass er wieder empfangs- und gabe-fähig wird: fähig, zu empfangen und zu geben, ohne zwanghaft ökonomisch zu denken und zu handeln; fähig also zu empfangen, statt zu verdienen, und zu geben, ohne den anderen in Funktionen und Kalkülen einzusperren.

3.3 Befreiung zur Gegenseitigkeit

In diesen Gestalten seines Schöpfungs- und Erlösungshandelns ist Gottes Gabe initial und muss es sein. Und kein Ausbleiben der menschlichen „zweiten" Gabe kann diese erste zum Versiegen bringen: Der gute Anfang, den Gott setzt, ist einer, der „nicht mehr aufhören wird anzufangen"[44] und den Menschen nicht mehr endgültig durchkreuzen können. Aber zugleich wurde

[42] *Jürgen Werbick*: Um Klarheit in der Rechtfertigungslehre, in: ÖR 48 (1999), 341–346, 341.

[43] Man darf an dieser Stelle die Anerkennungsmetapher nicht zu „schwach" denken, sonst gerät man in theologische Verharmlosungen. Gottes Gabe der Anerkennung *zeigt* sich uns sicher vorrangig in zwischenmenschlichem Anerkanntwerden, aber sie *geht darin nicht auf,* sondern ist noch über alles hinaus, was über die existenzielle Bedeutung unserer menschlichen Anerkennungsbeziehungen gesagt werden kann, das, was uns überhaupt leben lässt. Entsprechendes gilt negativ für den Teufelskreis der Verweigerung. Auch hier darf nicht aus dem Blick geraten, dass Sünde „eine Macht [darstellt, V.H.], der nur Gott selbst gewachsen ist, obwohl sie durch das Unrecht der Menschen herrscht. Sünde ist also nicht gleichbedeutend mit moralischem Verschulden oder gesellschaftlich dysfunktionalem Verhalten … Sünde meint vielmehr den *Widerspruch* zu dem von Gott Gewollten – und Erlösung hieße, dass Gott diesen Widerspruch nicht einfach hinnimmt oder verurteilt, sondern von sich aus überwindet und so die Menschen aus der Verstrickung rettet, in der sie nicht mehr *von sich aus* aufhören können, Sünder zu sein". *Jürgen Werbick*: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg im Breisgau, 3., vollst. neu bearb. Aufl. 2005, 530. Hervorhebungen im Original.

[44] *Werbick,* Den Glauben verantworten, 626.

bereits deutlich, dass Gottes „Gabe der Anerkennung" mit seiner Initiative nicht abgeschlossen ist: Sie bildet eben keinen Abschluss, sondern einen Anfang, den der Mensch aufgreifen soll. Das ist jetzt etwas näher zu betrachten.

Auf der Basis des bisher Gesagten ergibt sich von selbst, dass Gottes Gabe darauf zielt, den Menschen in die Gemeinschaft mit sich zurückzuführen, und das heißt: Sie schafft eine neue Möglichkeit der Gegenseitigkeit von Gott und Mensch. Dabei bleibt der menschliche „Spielpart" im Erlösungsgeschehen immer ein nur zweiter, re-aktiver, eine „zweite Gabe". Aber er stellt doch einen integralen Bestandteil der Rechtfertigung dar, weil Gemeinschaft ohne die Möglichkeit der Gegenseitigkeit schlicht nicht denkbar ist. Wohl ist Gottes Gabe der Anerkennung, die aus der göttlichen „Logik der Überfülle" stammt, zwingend die erste und so verschieden von unserer Antwort, wie göttliches von menschlichem Handeln, göttliche von menschlicher Liebe verschieden ist. Aber wenn es sich bei dieser „Gabe der Rechtfertigung" tatsächlich um eine „Gabe der Anerkennung" handelt, nicht um ein Almosen des vollkommen unbedürftigen Gottes an die zutiefst bedürftigen Menschen, dann dürfen die Asymmetrie der ersten Bewegung von Geben und Empfangen gegenüber der zweiten Gabe und dem zweiten Empfangen sowie die Inkommensurabilität der beiden Gaben nicht verwechselt werden mit einer totalen Einseitigkeit. Bittet Gott, indem er uns *seine* Anerkennung schenkt, nicht zugleich auch um die unsere? Und wäre seine Anerkennung mehr als eine Farce, täte er es nicht?[45] Die subtile Abwertung, die darin impliziert sein kann, „nichts vom anderen zu erwarten", ist bereits begegnet. Wiederum zeigt sich, dass eine allzu formale Alternativstellung zwischen einer strikt einseitigen Gestalt der Rechtfertigungstheologie und einer solchen, die auf einem Element „menschlicher Mitwirkung" und damit von Gegenseitigkeit beharrt, eher in die Irre führt.[46]

3.4 Symbolische Selbstgabe

Die Perspektivänderung, die durch einen Ansatz bei der „Gabe der Anerkennung" entsteht, lässt sich schließlich auch an der Gestalt ablesen, die dieser Gabevorgang selbst annimmt. Von erheblicher Bedeutung ist dabei, dass hier

45 Vgl. *Werbick,* Den Glauben verantworten, 127, Anm. 43.

46 Zu einem rechtfertigungstheologischen Entwurf, der in problematischer Weise die Wechselseitigkeit überakzentuiert – was hier nicht näher beleuchtet werden konnte –, vgl. *Karl-Heinz Menke*: Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens, in: Cath(M) 63 (2009), 58–72 und die darauf folgenden Debattenbeiträge: *Bernd Oberdorfer*: „Ohne uns"? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, a. a. O., 73–80 und *Menke*, Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers „rhapsodische Anmerkungen", a. a. O., 138–142.

auf ein Denken in den Kategorien von Gütern und Bedürftigkeit ebenso verzichtet werden muss wie verzichtet werden kann. Als unbedürftiger, vollkommen sich selbst genügender gedacht, könnte Gott schlicht nichts vom Menschen empfangen, und das hieße auch: Seine Gabe könnte keine Antwort in einer „zweiten Gabe" auf Seiten des Menschen finden, kann doch der Mensch Gott nichts geben, was diesem nicht bereits „gehörte". Bleibt man hingegen auf der Linie der „Gabe der Anerkennung", dann zielt Gottes Anerkennung auf den Menschen als einen, von dem er, Gott, seinerseits anerkannt werden möchte.

Nur auf den ersten Blick ist es paradox, dass gerade die Frage, „was" gegeben wird, helfen kann, eine solche Vorstellung von der Gabe als Übertragung eines Gutes zu vermeiden. Denn würde sie so gedacht, erübrigte sich eine Näherbestimmung ihrer Gestalt: Die Struktur des Gebens bliebe von der konkreten Gabe so unberührt, wie die Struktur des Kaufens in der Regel vom gekauften Gegenstand unberührt bleibt, die sich nicht wesentlich ändert, ob ich einen Bleistift oder ein Haus kaufe. Folgt man den Überlegungen Hénaffs, handelt es sich bei der „Gabe der Anerkennung" hingegen um eine *symbolische Selbstgabe*. Gibt aber Gott im Rechtfertigungsgeschehen tatsächlich sich selbst? Und gibt der Mensch sich selbst?

Die Rede davon, dass Gott *sich* gibt statt *etwas*, ist recht geläufig.[47] Ihr volles Gewicht erhält sie m.E. jedoch erst, wenn man dieses Sich-Geben zumindest ansatzweise trinitarisch versteht: In den Gestalten des Sohnes und des Geistes bleibt die göttliche Gabe dem Menschen nicht äußerlich. Insbesondere bedarf es, wenn man Sünde gabetheologisch als grundlegendes Nicht-empfangen-Können versteht, zunächst der Erneuerung der Empfangsfähigkeit im Menschen durch den Geist Gottes. Daneben erneuert Gottes rechtfertigende Anerkennung aber auch die Gebefähigkeit des Menschen, bittet er doch in seiner Selbstgabe um die antwortende Selbstgabe des Menschen.

Kann aber der Mensch sich geben? Der Sünder kann es nicht, wie gerade schon anklang; er ist im Tiefsten weder gabe- noch empfangsfähig. Beides wird ihm in der göttlichen Selbstgabe geschenkt: „Gottes initiative Gabe ist so schöpferisch, dass ihr Gegebenwerden auch noch dieses Sich-einnehmen-Lassen der Menschen von der Gottes-Gabe hervorrufen kann: Gottes guter Geist – seine Gabe schlechthin – ‚bewohnt' die Menschen, die sich dem Geist wiederum nicht ohne ihn selbst öffnen können. In Gottes gutem Geist werden sie Gott und den Menschen zugewendet, wenden sie sich frei Gott und den

[47] Umfassende Überlegungen zu den theologischen Möglichkeiten, die eine Rede vom Sich-Geben Gottes bietet, finden sich bei *Christine Büchner*: Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens, Freiburg im Breisgau 2010.

Menschen zu, um das Geschenk zu leben, das sich ihnen zueignet, indem sie es leben."[48]

So befreit das Wirken des Geistes den Menschen dazu, in die göttliche Gabebewegung einzutreten: „Gottes initiative Gabe hat also den Sinn, nicht nur unter den Menschen, sondern mit ihnen anzufangen, was um Gottes und der Menschen willen nicht aufhören soll anzufangen; mit ihnen: dadurch, dass sie fähig werden, sich mit allem, was sie sind und sein wollen – also *frei* –, in diesen Anfang hineinzugeben und ihm ihr Selbstwerden zu verdanken."[49]

Diese im Geist geschenkte Gabe- und Empfangsfähigkeit des Menschen bleibt freilich zu ihrer Vollgestalt immer unterwegs. Niemand ist so vollständig seiner selbst mächtig, „erhellt" bis in die letzten Winkel der Seele (und des Unbewussten!), dass er – tatsächlich, nicht nur der ehrlichen Intention nach – zu einer „vollkommenen Hingabe" fähig wäre. So hat die Wechselseitigkeit der Selbstgabe, die der Geist ermöglicht, mit Symmetrie und Äquivalenz nichts zu tun; der gerechtfertigte Sünder steht seinem gebenden und empfangenden Gott nicht in derselben Weise empfangend und gebend gegenüber, sondern der Geist und der Sohn treten beide auf je ihre Weise für den Sünder ein, der noch „unterwegs" ist, sich selbst zu geben.

[48] *Jürgen Werbick*: Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, in: *Veronika Hoffmann* (Hg.): Die Gabe – ein „Urwort" der Theologie?, Frankfurt a. M. 2009, 15–32, 21.

[49] *Werbick,* Gottes-Gabe, 27.

Rechtfertigung und Gabe

Ein Beitrag zur „Resozialisierung" der Rechtfertigungslehre

Bo Kristian Holm [1]

Zu behaupten, dass die Rechtfertigungslehre resozialisierungsbedürftig sei, erscheint vielleicht etwas keck oder gar leichtfertig. Denn wer behauptet schon wirklich, dass die Rechtfertigungslehre keine Relation zur sozialen Welt der Gerechtfertigten habe? Wenn die Überschrift trotzdem einen Sinn hat, hängt es damit zusammen, dass die Diskussion über die Rechtfertigungslehre in vielen Fällen belastet ist von einer Abstraktion der sozialen Aspekte dieser Lehre selbst. Dieser Artikel verfolgt vier Ziele: Erstens stellt er die Sozialität der Rechtfertigungslehre als eine alternative und für die ökumenische Diskussion fruchtbare Perspektive vor. Zweitens wird die Relation zwischen Passivitäts- und Sozialitätsaussagen in Luthers Theologie diskutiert. Drittens wird der Begriff des Nehmens als „eye-opener" eingeführt, um die Dichotomie von Gabe und Tausch zu überwinden. Schließlich werden Luthers Tausch-Metaphern diskutiert, was zu einer Reflexion über das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung Anlass gibt.

Verwunderlich ist es, dass in der theologischen Diskussion gerade die Begriffe fast ohne Ausnahmen übergangen worden sind, die die Rechtfertigungslehre in einen sozialen Zusammenhang stellen. Das gilt besonders für die Debatte im 20. Jahrhundert. Begriffe wie „Gabe" und „Relation" waren, obwohl häufig verwendet, niemals Gegenstand tief gehender Untersuchungen, und als Stichworte in der RGG tauchen sie erst in der vierten Auflage auf. Ähnlich unbeachtet blieb das Phänomen des Nehmens, ebenso der Begriff des

[1] Bo Kristian Holm ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Aarhus, Dänemark.

Dankes, wie Magdalene Frettlöh gezeigt hat.[2] Eine „Resozialisierung" der Rechtfertigungslehre könnte dazu beitragen, viele Probleme, die als Verengung der reformatorischen Theologie kritisiert wurden, zu überwinden oder zumindest auszubalancieren. Ein Beispiel wäre die Behauptung einer starken Individualisierungstendenz in den reformatorischen Theologien, ein anderes die starke empfängerorientierte Perspektive, die laut Risto Saarinen die westliche Theologie mit wenigen Ausnahmen generell belastet.[3] Somit können die folgenden Überlegungen auch ökumenische Perspektiven eröffnen. Das Bedeutungsfeld des Gebens kann zu einer Revision eigener Traditionssprache veranlassen. Darüber hinaus wird mit einer „Resozialisierung" der Rechtfertigungslehre ein theologischer Beitrag zum interdisziplinären Gabe-Diskurs formuliert.

Voraussetzung dieses Vorgehens ist die Einsicht, dass die Gabe-theologische Begrifflichkeit der Rechtfertigungslehre gar nicht fremd ist. Die Fälle, wo „Gabe" und „Geben" mit der Rechtfertigungslehre verbunden sind, sind Legion. Das gilt in paradigmatischer Weise vor allem bei Martin Luther. Das heißt: Mit dieser Begrifflichkeit wird der Rechtfertigungslehre nicht etwas Fremdes hinzugefügt. Die Gabe ist ein rechtfertigungstheologischer Zentralbegriff. Paradoxerweise liegt aber hier wahrscheinlich auch der Grund dafür, dass der Gabe-Begriff lange relativ unbeachtet geblieben ist. Wird nämlich die Gabe der Rechtfertigung als einseitiges Geben (Gottes) verstanden, dann verschwindet die unmittelbare Relation zur Sozialität auch, weil Sozialität immer ein Element der Wechselseitigkeit beinhaltet. Der an-ökonomische Charakter der Gabe der Gnade macht es schwierig die ökonomischen Aspekte der sozialen Wechselseitigkeit zu integrieren, weil die Wechselseitigkeit des sozialen Umgangs die Vorstellung einseitigen Gebens unmöglich zu machen scheint.[4] Um meine Pointe deutlich zu machen, beschränke ich mich hauptsächlich auf die lutherische Tradition, die besonders sensibel für die ökonomische Denkweise in der Gottesbeziehung ist.

1. Eine Frage der Perspektive

In der Diskussion über die Beziehung zwischen Gabe und Rechtfertigung hängt vieles von der Perspektive und der Ausgangsfrage ab. Fragt man, wie die

[2] *Magdalene L. Frettlöh*: „Und ... höchst anmutig sei das Danken", in: NZSTh 47, 2005, 198–225.

[3] *Risto Saarinen*: God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Collegeville, Minn. 2005; vgl. dazu die Rezension von Ulrike Link-Wieczorek in ÖR 56, 2007/Heft 2, 242–247.

[4] Siehe hierzu z. B. *Bo K. Holm*: Gabe und Geben bei Luther, Berlin 2006, oder die vielen Beispiele der ökonomischen Problematik der Rechtfertigungslehre in Veronika Hoffmanns Beitrag in diesem Heft.

Gabe, vielleicht eben ihre Ökonomie, in der Rechtfertigung aussieht, kommt man in der reformatorischen Tradition – aber nicht nur hier, wie Veronika Hoffmann in ihrem Beitrag zu diesem Heft zeigt – zu dem Schluss: Nur Gott kann Subjekt und aktiver Geber sein. Der Mensch muss, um ihn von seinem Drang, sich selbst zu rechtfertigen, zu befreien, passiver Empfänger bleiben. Gott gibt, und der Mensch tut nichts dazu (vgl. die Zentralstelle Eph 2,4–9). Der Passivitäts-Modus nimmt nicht ohne Grund eine besondere Stelle in der christlichen Theologie ein.

Ohne die Zentralstellung des Passivitätsmodus in der Rechtfertigungslehre anzufechten, kann man aber auch anders fragen, nämlich nach der tatsächlichen Präsenz reziproker Figuren in der reformatorischen Theologie. Wenn wir – und jetzt wieder mit der reformatorischen Theologie als Musterbeispiel – von der Prämisse ausgehen, dass Gott der Geber ist, der Mensch nur der Empfänger (vgl. z.B. Luther in der ersten Psalmenvorlesung)[5], und dass die bleibende Gefahr darin besteht, die Ökonomie wieder in das Gott-Mensch-Verhältnis einzuschreiben, dann muss es bemerkenswert sein, dass genau derjenige, der am stärksten die Werkgerechtigkeit und die Transformation des Gottesverhältnisses in einer ökonomischen Tausch-Relation bekämpft hat, nichtsdestoweniger Bilder und Modelle der Wechselseitigkeit in seine Entfaltung der Rechtfertigungslehre einbaut, am deutlichsten mit der Ehe-Metapher und der Vorstellung vom fröhlichen Wechsel. Im Fall Luthers scheint mir dieses Verhältnis noch untersuchungsbedürftiger als Luthers immer wiederholte und aus theologischen Gründen zugespitze Hervorhebung der menschlichen Passivität. Worum geht es bei der Tausch-Metaphorik? Eher um doktrinäre Anomalien oder Metaphorisierungen *ad absurdum*? Eine Variante der ersten Alternative wäre, die Rechtfertigung unter dem Stichwort „das Unmögliche" zu entfalten. Dazu komme ich weiter unten noch. Oder lässt Luther sich so lesen, dass die Integration von Wechselseitigkeitsmodellen als notwendig und selbstverständlich erscheint? Methodisch scheint eine Interpretation, die das letzte zeigen kann, als die bessere gegenüber derjenigen, die mit Anomalien operieren muss. Wir stehen also vor zwei diametral verschiedenen Interpretationsmodellen, die nicht nur für die Lutherinterpretation Bedeutung hat. Die zwei Interpretationsmodelle sind auch Musterbeispiele für eine prinzipielle Diskussion mit deutlichen ökumenischen Perspektiven.

Kurz gefasst kann die Alternative so formuliert werden: Angesichts der Gefahr der ökonomischen Denkweise sind zwei Strategien möglich: 1) Entweder wird eine diametral eingesetzte Alternative postuliert – wie es beim frühen Luther und bei vielen seiner Interpreten der Fall ist – oder wie es in z.B. Jacques Derridas Hervorhebung von der Vorstellung einer an-ökono-

[5] *Martin Luther*: WA 4,269, 25f.

mischen Gabe als notwendiger Inbegriff des Unmöglichen formuliert wird, exemplarisch durchgespielt in seinem *Donner la mort. Ethique du don.*[6] 2) Oder es wird behauptet, dass die Ökonomie sich nur so besiegen lasse, dass sie in die „an-ökonomische" Denkweise integriert werde. In diesen letzten Korb habe ich meine Früchte gelegt.

2. *Sichtbare oder verhüllte Ökonomie? – Die Frage nach der Artikulierbarkeit der Gabe*

Sowohl von Luther selbst als auch vom kulturanthropologischen Begriff des „symbolischen Kapitals" herkommend ist es deutlich, dass Luther einen ökonomisierenden Umgang mit Gott angreift. Auf die Frage, was Luther als Alternative setzt, bleibt die Antwort aber, jedenfalls zu Beginn, doppeldeutig. Entweder steht die Rechtfertigungslehre im strikten Gegensatz von jedweder Ökonomie. Der Christ wird als derjenige betrachtet, der im Bewusstsein seiner eigenen Mängel, die in einem nicht überwindbaren Widerstand beruhen, überhaupt nicht agieren kann bzw. Gott etwas geben oder bezahlen kann. Oder der Christ wird als derjenige verstanden, der aus einem göttlichen Überschuss, der nur Gott selbst sein kann, handelt und gibt. Anders formuliert: Entweder bleibt die Entfaltung der Rechtfertigung Ausdruck des schlechthin Unmöglichen, oder sie wird ein Ausdruck des von Gott Verwirklichten. Entweder bleibt man also in derselben Spur wie Jacques Derrida, oder man sucht eine Spur, die sich kritisch von der modernen Dichotomisierung von Gabe und Tausch distanziert, der zufolge die Gabe immer eine Gegengabe veranlassen muss und somit die Gabe selbst als Gabe zerstört. Die Grenze, die damit gezeichnet wird, ist weithin eine Verdoppelung der Grenze, die in der heutigen lutherischen Theologie zu finden ist. Noch eine weitere Linie scheint sich abzuzeichnen: die Grenze, die zwischen dem Verständnis von Gottes Gabe als etwas von Gottes Verschiedenem oder mit Gott Identischem verläuft, oder diejenige zwischen einem Verständnis von Gott primär als das ganz Andere oder als der Inkarnierte.

Letztendlich geht es um die Artikulierbarkeit der Gabe. In Derridas Verständnis zerstört die Gabe sich selber. Bei dieser Pointe wird die Diskussion über die Gabe zu einem grundlegenden theologischen Problem. Ist die Gottesgabe artikulierbar oder nicht? Lässt sich eine Begegnung zwischen göttlichem und menschlichem Denken überhaupt finden oder denken? Ist Gottes Gabe fernzuhalten von menschlichen Tausch-Verhältnissen, oder lässt es sich denken, dass Gottes Gabe sich eben in diese Tausch-Verhältnisse inkarniert?

Wie Augustin sah Luther sich von einem Verständnis der Gottesrelation herausgefordert, das u.a. das Gottesverhältnis auf ein Leistungsverhältnis reduzierte. Wenn das nicht der Fall sein soll, kann der Mensch zur Wiederher-

[6] Paris 2002.

stellung des zerbrochenen Gottesverhältnisses nichts tun. Bereits hier müssen wir aber aufpassen, weil diese Passivitätsaussage nicht ihren Sinn aus sich selbst bekommt, sondern aus ihrem Zusammenhang mit der Wiederherstellung des gebrochenen Verhältnisses. Die Position des Menschen in diesem wiederhergestellten Gottesverhältnis wird in der lutherischen Tradition mit verschieden Bildern und Metaphern zur Sprache gebracht. Hier finden wir sowohl organische (der Mensch ist Stein, Klotz oder Materie) wie soziale (der Mensch ist Schuldner, der Gerechtfertigte ist Kind und Braut) oder juristische Bilder (der Mensch ist schuldig, der Gerechtfertigte ist freigesprochen). Diese zwei oder drei verschiedenen Kreise von Metaphern können aber nicht auf derselben Ebene liegen. Wenn es wichtig wäre, sich als Stein oder Klotz zu verstehen, dann nur, weil es innerhalb einer bestimmten Relation angemessen ist.

Die Passivitätsaussagen vor allem Luthers könnten wir natürlich als adäquate Beschreibungen eines Sachverhalts verstehen. Das liefe aber seinem eigenen Theologieverständnis zuwider. Theologie dreht sich vor allem darum, den Menschen in das rechte – und zwar rettende – Gottesverhältnis zu bringen. D. h. dass kein theologischer Satz als reine Beschreibung verstanden werden kann. Jeder theologische Satz hat als Ziel, den Zuhörer in das rechte Gottesverhältnis zu bringen, entweder negativ durch Wegnehmen der Hindernisse oder positiv durch Schenken eben dieses rechten Gottesverhältnisses. Das schließt zwar nicht jedwede Passivität aus. Auf der anderen Seite schließt es aber auch nicht aus, dass eine Hervorhebung der Passivität eben dazu dient, den Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott zu bringen, und dann dazu dient, den Menschen in die diesem Verhältnis entsprechende Aktivitäts- oder Verhaltensform zu bringen. Diese letzte Möglichkeit könnte aber auch – indem wir uns von der Hermeneutik des Verdachts, wie sie in den Gabe-Studien eines Pierre Bourdieu vorkommt, inspirieren lassen – als wichtiger Beitrag zur notwendigen Verhüllung der Reziprozität verstanden werden.[7] Positiv kann das gleiche aber auch als eine Art von indirekter Mitteilung im Kierkegaardschen Sinne interpretiert werden.

Es gibt aber noch eine Möglichkeit. Theologie kann in einem gewissen Sinne innerhalb eines kommunikativen Theologieverständnisses Beschreibung sein. Das geschieht in dem Fall, in dem das, was beschrieben wird, gleichzeitig mitgeteilt bzw. gegeben wird. In vielen von Luthers Schriften macht es Sinn, sein Theologieverständnis als ein Zusammenführen von Beschreibung und

[7] Was hier von einer Hervorhebung des Passivitätsaspektes gelten könnte, gilt m. E. auch für den Begriff des Schenkens, das zwar eine Einseitigkeit des Gebens hervorhebt, aber mit einer Metapher aus der physischen Welt. Dass Luther oft Schenken als Ergänzung zum Begriff des Gebens braucht, bedeutet nicht notwendigerweise, dass das Geben bei Luther damit nur einseitig zu verstehen ist, wie in der Interpretation von Martin Seils, der die Bedeutung des Gebens für die Theologie Luthers hervorgehoben hat. Vgl. *Martin Seils*: Gabe und Geschenk. Eine Zugabe, in: *Johannes von Lüpke/Edgar Thaidigsmann* (Hg.): Denkraum Katechismus. FS Oswald Bayer, Tübingen 2009, 87–108.

Mitteilung zu verstehen.[8] Das heißt aber auch, dass – obwohl Glauben mehr ist als Wissen (*notitia*), nämlich wesentlich Vertrauen (*fiducia*) –, diese *fiducia* eine bestimmte *notitia* enthält. In dieser *notitia* geht es aber nicht um eine objektive Kenntnis (*cognitio objectiva*), sondern um eine *notitia*, die ein bestimmtes Verhältnis mit sich bringt, und deswegen nicht von *fiducia* getrennt werden kann, sondern Teil dieser *fiducia* selbst ist.

Wenn wir diese Argumentation in die Diskussion um die Rechtfertigungslehre einbringen, stellt sich die Frage, ob die Rechtfertigungslehre auf eine Ablehnung jeder Art von Ökonomie hinausläuft und ob diese Ablehnung als solche nachvollziehbar ist. Sie könnte nämlich auch komplexer strukturiert sein: Es fragt sich, ob die Ablehnung der Ökonomie nicht auch als eine notwendige Verhüllung einer „objektiven" Ökonomie verstanden werden könnte, in der der Mensch immer nur das bekommt, was er selbst hineinbringt. Und das wiederum führt zu der Frage, ob die so verstandenen Sprachgestalten der Ablehnung nicht doch noch Raum lassen für eine „andere" Ökonomie, eine sichtbare, aber andere Ökonomie der Rechtfertigung.

3. *Geben oder Nehmen*

...
Weil wir nichts geben können,
das wäre etwas wert:
Nimm uns're armen Herzen
wie niedrig sie auch sind.
Alle gute Gabe kommt oben her von Gott,
drum dankt dann Gott, drum dankt dann Gott, für seine Liebe ganz.[9]

Fragen wir nach der Rolle des Gabe-Begriffes in der Rechtfertigungslehre, brauchen wir erstens eine Klärung, warum gerade der Begriff der Gabe diese Zentralstellung bekommt und nicht eher der Begriff des Nehmens. Beim Blick in die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre fällt auf, dass „Gabe" und „Geben" relativ häufig aber nicht so oft wie „Vergeben" und „Vergebung" im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre vorkommen, das Nehmen aber gar nicht. Ist es aber nicht so, dass ein wichtiges Element der Rechtfertigung als ein Nehmen verstanden werden muss? Wenn wir auf ein Hauptelement der Rechtfertigung, nämlich die Sündenvergebung, die *non-imputatio* der Sünde schauen, wird deutlich, dass es sich hier nicht so sehr um eine

[8] Vgl. *Bo Kristian Holm*: Zur Funktion der Lehre bei Luther. Die Lehre als rettendes Gedankenbild gegen Sünde, Tod und Teufel, in: KuD 51, 2005, 17–32.

[9] Übersetzung von Jakob Knudsens dänischer Nachdichtung von 1891 von Matthias Claudius' Bauernlied. Den Danske Salmebog Nr 730: „Vi pløjed og vi så'de" V. 3. Vgl. *Matthias Claudius*: „Das Bauernlied" (1782), *M. C.*: Sämtliche Werke, München 1969, 207–211. Das Lied spielt auf Jak 1,17 an.

Gabe, sondern eher um eine Wegnahme der Schuld, d. i. um ein Nehmen handelt. Saarinen hebt in seinem Buch *God and the Gift* eben dieses Moment hervor, obwohl er den Begriff des negativen Gebens entsprechend seiner Geber-orientierten Perspektive bevorzugt.[10]

Bemerkenswert ist aber, dass das Nehmen in einem großen Teil der theologischen Gabe-Studien außer Acht gelassen wird. Auch tief greifende philosophische und anthropologische Studien zum Phänomen des Nehmens bleiben relativ selten.[11] Vollständig unbeachtet ist das Nehmen aber auch nicht. Oswald Bayer hat Gott und Mensch so differenziert, dass Gott gibt und nimmt, der Mensch aber nimmt und gibt.[12] Risto Saarinen hat, wie erwähnt, das negative Geben betont. Magdalene Frettlöh hat überzeugend für eine theologische Rezeption von Bernd Waldenfels' responsiver Phänomenologie von Geben und Nehmen plädiert.[13]

Auch Philipp Stoellger hat einen gewissen Blick für die Rolle des Nehmens, wenn er das Raubelement im fröhlichen Wechsel bei Luther hervorhebt:

Dieses biblisch belegbare ‚commercium' als Figur der Einheit in der Differenz benennt nicht Handel oder Tausch, sondern eine asymmeterische, chiastische Gabe: Christus gibt uns seine Gerechtigkeit und ‚raubt' oder übernimmt unsere Sünde. Die Brautmetaphorik des ‚admirabile commercium' ist nach dem Vorbild des ‚divinum commercium' der Inkarnation gestaltet.[14]

Deswegen kann Stoellger zufolge der fröhliche Wechsel auch kein Gütertausch sein, sondern muss als asymmetrische Gabe verstanden werden: als *Gabe Christi* an uns, die gleichzeitig wesentlich auch in einem Nehmen besteht. Nur scheinbar gibt der Mensch seine Ungerechtigkeit an Christus, weil diese Gabe statt einer Gabe eigentlich ein *„Nehmen Christi"* (wenn nicht glücklicher Raub) ist:

> Entscheidend aber ist, dass der ‚Tausch' hier (kalkuliert) ad absurdum geführt wird. Der ‚Tausch' von Ungerechtigkeit gegen Gerechtigkeit ist erstens Gabe, die unsererseits zur Antwort im Empfangen dessen führt, und zweitens Nehmen seitens Christi, die zusammen das Neuwerden des Lebens eröffnen. Christus erleidet unsere Sünde, die er auf sich *nimmt*, und die Christen erleiden seine Gerechtigkeit in Freude und Dank.[15]

10 *Saarinen*, God and the Gift, a. a. O., 59–79.

11 Z. B. fehlt in dem deutschen Sammelband „Geben und Nehmen" sogar „Nehmen" als selbständiger Eingang im Sachregister! *Frank Adloff/Steffen Mau* (Hg.), Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt a. M./New York 2005.

12 Siehe z. B. *Oswald Bayer*: Schöpfungslehre als Rechtfertigungsontologie, in: *Holm/Widmann* (Hg.): Word – Gift – Being, a. a. O., 17–41, 23.

13 *Magdalene L. Frettlöh*: Der Charme der gerechten Gabe, in: *Jürgen Ebach* u. a.: „Leget Anmut in das Geben." Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Jabboq 1, Gütersloh 2001, 105–161; vgl. dazu die Rezension in ÖR 56, 2007/Heft 2, 230–233.

14 *Philipp Stoellger*: Passivität als Passion, Tübingen 2010, 288.

15 Ebd., 289.

Ob er nun wirklich *ad absurdum* geführt ist oder ob der Tausch seine wirkliche Erfüllung gefunden hat und also nur von einer bestimmten Perspektive aus, nämlich der des alten Menschen, absurd erscheint, ist eine Frage, dessen Beantwortung nicht ganz eindeutig möglich ist und nicht ganz unabhängig von dem Verständnis des Tausches bei den Interpreten bleibt. Wenn er schlechthin *ad absurdum* geführt wäre, müssten erstens sowohl Tausch als auch alle andere Formen der Gegenseitigkeit als problematisch per se verstanden werden; zweitens müsste sich die Interpretation von Luthers Gebrauch der Brautmetapher allein auf den Gütertausch fokussieren. Luther hebt aber in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen", auf die Stoellger hier hinweist, genau das wechselseitige Selbstgeben hervor. Gemäß kanonischem Recht ist der gemeinsame Güterbesitz abhängig von diesem wechselseitigen Selbstgeben im Vollzug der Eheschließung. Luther steht hier in der vom 12. Jahrhundert an langsam verbreiteten Tendenz, die biblische Brautmetaphorik nicht nur als Ausdruck eines hierarchischen Verhältnisses zwischen Mann und Frau, sondern als symmetrisches Selbstgeben zu verstehen. Wenn dies nun bei Luther eine Pointe ist, dann gibt es auch einen Tausch, der zwar die irdische Ökonomie sprengt, aber trotzdem als fröhlicher Tausch und Wechsel zu verstehen ist – und was ebenso wesentlich ist – als eine Ökonomie, die das Tageslicht ertragen kann.

Argumentiert man auf der Spur Stoellgers, dann wird die Gabe gar nicht der zentralste Begriff der Rechtfertigung, sondern eben das Nehmen. Die Schuld wird weggenommen, und der Mensch wird im passivsten Sinne frei. Wir sind hier dicht am Begriff der negativen Gabe, dem Saarinen unter Bezugnahme auf John Milbank in seinem Buch *God and the Gift* ziemlich viel Raum gibt.[16] Die Frage ist aber, ob nicht Begriffe wie Vergebung, Negatives Geben und Nehmen notwendigerweise in einem größeren Zusammenhang zu Hause sind.

Obwohl es möglich ist, einige – und zwar bedeutende – Untersuchungen zum Begriff des Nehmens zu finden, bleibt er dennoch ziemlich unbeachtet. Das ist aber nicht der Fall in der Frömmigkeit, wo ja mehr oder weniger lebendig geblieben ist, dass Gott gibt und nimmt und sein Name dafür gelobt werden soll. So ist es auch in der oben zitierten Strophe eines populären Erntelieds – eine von dem dänischen Autor Jakob Knudsen umgearbeitete Version eines alten Bauernliedes von Matthias Claudius.

Als Antwort auf das überströmende Geben Gottes, wofür die deutsche Originalversion ausschließlich zu danken weiß, weiß der Mensch in der eng-

[16] *Saarinen*, God and the Gift, a. a. O., 59–79.

lischen[17] und noch betonter in der dänischen Variante von dem Bedürfnis zurückzugeben, und gleichzeitig von der Unmöglichkeit dieses Gebens, weil der Mensch nichts zu geben hat. Jakob Knudsen kennt seine lutherische Theologie sehr gut. Zwei Romane über Luther stammen aus seiner Feder. Die einzige Gabe, die der Mensch Gott geben könnte, bleibt dann die Gabe, die Gott selbst nimmt. Damit wird aber das Phänomen des Gebens in gewisser Weise überholt. Die Struktur ist dann die folgende: Als Antwort auf die überströmenden Gaben Gottes kann der Mensch nur das geben, was Gott selbst nimmt, und das ist das menschliche Herz, das überhaupt nicht als Tauschobjekt würdig ist. Analysieren wir die Situation genauer, gibt der Mensch aber zugleich in dieser Bitte um göttliches Nehmen doch etwas. Gleichzeitig ist zu fragen, ob mit diesem Geben, das also die Form des Bittens um ein Nehmen hat, etwas anderes gegeben wird als das, was im Dank für die Gaben Gottes direkt zum Ausdruck kommt. Zwar handelt dieses Erntelied nicht von der Rechtfertigung. Trotzdem ist in dieser letzten Strophe genau auf den Rechtfertigungsvorgang hingewiesen, wie er in Luthers Verständnis vom fröhlichen Wechsel zum Ausdruck kommt. Es gibt hier also ein Nehmen, das gleichzeitig ein Geben ist, weil es Geben erlaubt und gibt. Gott gibt, indem er nimmt, aber sein Nehmen geschieht in der Weise, dass das Nehmen ein menschliches Geben wird, weil Gott in seinem Nehmen sich zum Empfänger macht. Inkarnationstheologisch ist dies äußerst konsequent gedacht. Das göttliche Geben lässt sich nur als Tausch verwirklichen. Es gibt also hier keine notwendige Dichotomie von Gabe und Tausch, indem der Tausch die Gabe zerstört. Stattdessen macht der Tausch gerade die Gabe möglich, weil die Gabe eben der Tausch ist.[18]

Was wir hier brauchen, sind Differenzierungen. Nehmen ist nicht nur Nehmen, sondern kann auch ein Geben beinhalten.[19] Geben ist nicht nur Geben, es kann auch als Empfang geschehen. Raub ist nicht notwendigerweise Raub, sondern kann auch als Befreiung erlebt werden. Daraus folgt, dass Ökonomie nicht notwendigerweise immer Ökonomie ist, jedenfalls nicht im üblichen ich-zentrierten Sinne. Diese Tatsache öffnet eine Begrifflichkeit für die Theologie, die

[17] In der englischen Übersetzung von Jane Montgomery Campbell von 1861 heißt es in der letzten Strophe:

> ...
> No gifts have we to offer
> For all Thy love imparts
> But that which Thou desirest
> Our humble, thankful hearts.

[18] Vgl. hierzu *Bo Kristian Holm*: Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie, in: *Veronika Hoffmann* (Hg): Gabe. Ein „Ur-Wort" der Theologie?, Frankfurt a.M. 2009, 33–53.

[19] Vgl. vor allem Waldenfels' Begriff der Verdoppelung von Geben und Nehmen in: *Bernhard Waldenfels*: Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 614. S. hierzu auch *Frettlöh*, Der Charme der gerechten Gabe, a.a.O.

sich von Gabe-Studien der Kulturanthropologie inspirieren lassen kann, unter anderem zur selbstkritischen Diskussion mit eigener Tradition.

4. *Luthers „metaphorische Sprengkraft" als Prototypus der Gabe-Verwirklichung*

In seinem lesenswerten Aufsatz „Gabe und Tausch" kommt Philipp Stoellger am Ende zur „Sprengmetaphorik Luthers".[20] Was Stoellger hiermit meint, ist in diesem Zusammenhang höchst relevant und hilft uns weiter – zwar nicht notwendigerweise in genau dieselbe Richtung, die Stoellger an anderen Orten selbst geht, aber trotzdem mit bedeutenden Überlappungen. Die alternative Richtung integriert Tausch und Gabe, während Stoellger an einer notwendigen Differenz zwischen „Gabe" und „Tausch" festhält und meint, dass diese Differenz aus sozialwissenschaftlicher wie poststrukturalistischer, phänomenologischer und theologischer Perspektive betont werden müsse. Ihm ist es wichtig, dass Gabe theologisch nicht auf Tausch reduziert werden dürfe, sondern in eine Semantik des Paradoxes eingebracht werden müsse.[21] Tausch muss in theologischem Gebrauch „mehr als Tausch" sein. Er erinnert in diesem Zusammenhang an drei theologische Reflexionsfiguren, von denen wir einige hier schon berührt haben;

1) Mit Hinweis auf Oswald Bayer identifiziert Stoellger die erste Figur des Tausches, in der sich mehr als Tausch ereignet, als die *communicatio idiomatum*.
2) Der Grund dafür, dass diese *communicatio* mehr als Tausch ist, liegt Stoellger zufolge in seiner nicht reziproken Asymmetrie. Stoellger weist mit Recht auf Luthers Freiheitschrift hin: „Bis ins Herz lutherischer Soteriologie lässt sich hier die Spur des Tauschs verfolgen – und wie die Tauschmetaphorik *gesprengt* wird, um das ‚Mehr als Tausch' zu sagen."[22]
3) Auch hier wie in *Passivität aus Passion* hebt Stoellger die Gütergemeinschaft hervor, die die juristische Konsequenz des Ehevertrags ist:

> Diese *Gütergemeinschaft* wird im Gleichnis des Ehevertrags entfaltet, demgemäß das Eigentum gemeinsam ist und getauscht wird. ‚Ökonomische' Metaphorik und das forensische Vertragsmodell ist in religiöser Rede sc. gängig, spätestens seit der Metaphorik von Sühne und Loskauf. Die Pointe dieser Metaphorik ist aber – jedenfalls bei Luther – deren Paradoxierung: *Im* Tausch wird das „*Mehr* als Tausch" artikuliert, mit der sprachlogischen (metaphorologischen) Pointe, dass die Tauschmetaphorik *gesprengt* wird (systemtheoretisch formuliert: paradoxiert wird)."[23]

[20] *Philipp Stoellger*: Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: *Klaus Tanner* (Hg.): Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig 2004, 185–222, bes. 218–222.
[21] Ebd., 219.
[22] Ebd.
[23] Ebd., 220.

M.E. ist es aber, wie schon oben erwähnt, nicht nur die frühere Sühnetheologie, die hier den Zusammenfluss von „ökonomischer" Metaphorik und forensischem Vertragsmodell veranlasst, sondern auch und mit größerem Gewicht die spätere monastische Liebestheologie.

In Oswald Bayers Lutherstudien, auf die Stoellger hinweist, begegnet Luthers Gebrauch des Ehe-Bildes als Schlüssel für das Verstehen des Wunders der Gottesgemeinschaft an mehreren Stellen, vor allem das Bild der Hosea-Ehe. Nicht nur weil die Ehe-Metapher und die mit ihr verbundene Sprache der Erotik die personale Sprache der Gottesgemeinschaft schafft und nährt, wie Bayer selbst hervorhebt,[24] sondern auch, weil das Ehe-Bild auf die Darstellung der befreienden Heilsökonomie zielt, stoßen wir auf Zusammenhänge, die den vorigen ähnlich sind. Sucht man eine Reziprozitäts-Form, die nicht sofort den wechselseitigen Tausch zerstört, indem sie die Relation ökonomisiert, scheint die Liebe, und zwar in der Bedeutung der realisierten oder intendierten völligen Selbsthingabe – die schon auch realisierte Selbsthingabe ist –, eine solche Form anbieten zu können.

Hiermit wird auch die enge Zusammengehörigkeit von Ehe-Metapher und *communicatio idiomatum* deutlich. Interessanterweise findet man sowohl einen häufigen Gebrauch der Ehe-Metapher als auch einen durchgehenden Gebrauch der *communicatio idiomatum* bei Luther. Eben hier, weil Austausch im Glauben nicht Liebe *ist*, sondern die Form der Liebe *hat*, und nur diese Form der Liebe haben kann, weil er von Liebe differenziert wird, ist das Wissen um die „ökonomische" Ganzheitsperspektive eben nicht destruktiv, sondern absolut im Gegenteil die Voraussetzung des gelungenen wechselseitigen Liebesverhältnisses. Im gelingenden Liebesverhältnis kann jeder frei vom berechnenden „do-ut-des" geben und nehmen, weil jeder durch seine Gabe nicht mehr bekommen kann, als er schon hat, nämlich die Liebe des anderen. Derjenige, der die Ganzheit der Liebesrelation vor Augen hat und auf sie vertraut, kann sich dem anderen frei hingeben. Hier geht es niemals darum, mit dem Anderen quitt zu werden.[25] Und doch muss hier die „Ökonomie" als Wechselseitigkeit sichtbar sein, weil sie nur so die Liebe nährt.

Dem sonst Luther-kritischen John Milbank ist hier Recht zu geben, wenn er dafür argumentiert, dass eine gute Gabe erst innerhalb einer schon gesetzten Relation möglich sei.[26] Versuchen wir diese Pointe im Kielwasser Luthers zu wiederholen, muss es hier heißen, dass die Gabe-ermöglichende Relation selbst durch ein Geben gesetzt ist. Dieses Geben muss aber in der Rechtferti-

24 *Oswald Bayer*: Martin Luthers Theologie, Tübingen 2003, 205.

25 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Veronika Hoffmann in diesem Heft, Absatz 3.3.

26 *John Milbank*: Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic, in: Modern Theology 11, 1995, 119–161; vgl. dazu die Rezension in ÖR 56, 2007/Heft 2, 233.

gung eine besondere Gestalt haben. In gewisser Hinsicht besteht dieses Geben dann in einem Nehmen, aber nicht nur. In diesem Nehmen nämlich, in dem Gott etwas nimmt, was eigentlich nicht wert ist als Gabe zu gelten, in einem Nehmen, in dem die Sünder gleichzeitig verurteilt und geliebt werden, wird dieses Nehmen selbst zur Gabe, weil Gott als Gabe an die Menschen sich hier selbst in seinem Nehmen zum Empfänger macht. Luthers Verknüpfung des Brautbildes mit der Hosea-Ehe ist ein prägnantes Beispiel für diese Struktur. Jakob Knudsens Lied ein anderes, obwohl Jakob Knudsen eher schöpfungstheologisch denkt, aber eben deswegen in seiner letzten Strophe die Rechtfertigungslehre voraussetzt. Der sündige Mensch wird im Empfang zum gerechtfertigten Geber. Das heißt aber, dass Rechtfertigung nicht erschöpfend als negatives Geben erklärt werden kann, wie z. B. Risto Saarinen es tut. Weil dieses negative Geben/Nehmen gleichzeitig ein Handeln des sich selbst gebenden Gottes ist, wird dieses Geben zum göttlichen Selbstgeben, das dem menschlichen Empfänger Anteil an sich selbst gibt.

Der Gabe-Begriff und das ihn umgebende Bedeutungsfeld ermöglicht es, die einseitige Rechtfertigungslehre in einen Kontext einzubringen, in dem deutlich wird, dass die Rechtfertigung als eine neue Gemeinschaft mit Gott artikuliert werden kann, und in dem die Gabe Gabe bleibt, eben *weil* sie eine Gegengabe beinhaltet.

Wenn die Rechtfertigung mit Hilfe des Gabe-Begriffs in dieser Weise „resozialisiert" ist, dann hat das auch Folgen für das Verständnis vom Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung. Es wird z. B. irreführend, Rechtfertigung und Heiligung allzu scharf gegeneinander auszuspielen und alle Aussagen über menschliches Zurückgeben eindeutig in die der Rechtfertigung nachfolgenden Heiligung zu verorten, wie Ingolf U. Dalferth es in seiner Hervorhebung der menschlichen Passivität tut.[27] Das hat zur Folge, wie Risto Saarinen kritisiert,[28] dass es dann kaum Raum für den Glauben gibt, wenn es nach Dalferth und um die Passivität rein zu halten nicht das *Empfangen* der Gabe ist, das den Sünder neu macht, sondern die Gabe Gottes.[29] Wenn wir hingegen veranlasst durch Luthers Gebrauch sozialer Bilder die soziale Wechselseitigkeit in die Rechtfertigung integrieren, dann müssen wir die Rechtfertigung als mehr als nur

27 S. z. B. *Ingolf U. Dalferth*: Mere passive, in: *Holm/Widmann* (Hg.): Word – Gift – Being, a. a. O., 43–72.

28 *Risto Saarinen*: The Language of Giving in Theology, in: NZSTh 52, 268–301. Vgl. hierzu auch seinen demnächst erscheinenden Aufsatz: The Theology of Giving as a Comprehensive Lutheran Theology, in: *Chr. Helmer/Bo Kristian Holm* (Hg.): Transformations in Luther's Theology, Leipzig 2011.

29 *Dalferth*, Mere passive, a. a. O., 56f: „Nicht das *Empfangen* der Gabe macht den Sünder neu, sondern *diese Gabe* macht ihn neu, in dem sie ihn für sich empfänglich macht und ihn so instand setzt, als gerechtfertigter Sünder das, was ihn dazu gemacht hat, retrospektive auch dankbar anzuerkennen."

negatives Geben verstehen, weil das darin beinhaltete Nehmen gleichzeitig den Menschen zum Geber macht. Wenn Gott sich in seinem Nehmen zum Empfänger macht, zeigt er dadurch, dass das negative Geben nicht die eigentliche Gabe ist, sondern das göttliche Selbstgeben, das darin zum Ausdruck kommt und den Menschen verwandelt. Was danach in der Heiligung folgt, kann dann eigentlich nur als eine Repetition dieser Initialhandlung sein. Dann gibt es auch keinen Unterschied zwischen dem Ja des Kindes in der Kindertaufe und dem Selbstgeben im Empfang des Herrenmahls (was in der dänischen Abendmahlsliturgie sehr illustrativ zum Ausdruck kommt im Knien am Altar) oder in der verwirklichten Gottesbeziehung in der Rechtfertigung, in der der Glaube zum Selbstgeben wird und Gott und Mensch sich einander begegnen in der gegenseitigen Anerkennung der anderen als Geber.[30] Das heißt dann, dass sich nur von Seiten des Menschen Rechtfertigung und Heiligung unterscheiden lässt, nicht von Seiten der frohen Botschaft.

[30] Zu dem Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Anerkennung siehe wieder Veronika Hoffmanns Beitrag in diesem Heft sowie *Bo Kristian Holm*: Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung bei Luther, in: *Hans-Christian Knuth* (Hg.): Angeklagt und Anerkannt. Anerkennung und Rechtfertigung, Erlangen 2009, 23–42.

Raum zum Empfangen: Vorüberlegungen zu einer Ekklesiologie der Gabe

Ulrike Link-Wieczorek[1]

1. *Rechtfertigung und Kirche*

Es ist sicher nicht falsch, die Sorge vor einer Überhöhung der Kirche für ein Identitätsmerkmal des Protestantismus zu halten. Reformationsgeschichtlich wurzelt sie in der Kritik an einer kirchlichen „Verwaltung" menschlicher Leistungen als Verdienste zur Erlösung. Dieses Muster scheint tief in das Gedächtnis der evangelischen Kirchen eingegangen zu sein. Das wirkt sich auch auf die Verwendung der Gabe-Metaphorik in protestantischer Theologie aus. Der Anglikaner John Milbank wirft ihr eine einseitig unilaterale Konzeption der Gabe Gottes vor, die in der logischen Konsequenz durchaus Tendenzen eines despotischen Gottesbildes in Kauf nehme.[2] Gott gebe sozusagen ohne Rücksicht auf Verluste, der Mensch empfange die Gnade in reiner Passivität bzw. lasse sich ergeben die Last der Schuld abnehmen. Milbank wirft den reformatorischen Theologien vor, dass der Mensch *indigens* vor Gott zu stehen komme, eine Sorge, die schon Anselm von Canterbury umtrieb.[3] Jedoch ist Risto Saarinen sicher zuzustimmen, wenn er feststellt, dass die Aussagen in der GER, die vom Glauben als Geschenk Gottes des Heiligen Geistes und von der Erlösung als ebensolches Geschenk in der Taufe sprechen (GER 22 und 25), nicht eigentlich Aussagen über Gottes Handeln – Geben, Schenken – sind,

[1] Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

[2] *John Milbank*: Being Reconciled. Ontology and pardon, London/New York 2003, 48/49.

[3] *Anselm von Canterbury*: Cur Deus Homo, I,24.

sondern Aussagen mit einem Gefälle zur Vorstellung vom Menschen in seiner Unterschiedlichkeit zu Gott. Sie dienen in dieser geradezu ästhetischen Polarität von Aktivität Gottes und Passivität des Menschen als Abwehraussagen, die falsche Aussagen über die menschliche Leistung ausschließen sollen.[4] Obwohl die Gabe-Terminologie für Gottes Handeln verwendet wird, wird doch eigentlich nicht über Gott als Gebenden und ein von ihm initiiertes Gabegeschehen nachgedacht, sondern gleich übergesprungen zur Präsentation des Menschen als eben nicht-Gebenden – nicht geben Müssenden. Die Rede von der Gabe Gottes wird nur als Gegensatz zum Verdienst als Bedingung der Rechtfertigung eingesetzt, nicht als ein Versuch, die Dynamik des Handelns Gottes metaphorisch zu erfassen. Daher wird hier mit Aussagen über Gottes souveränes Geben stets gleichzeitig menschliche Aktivität heruntergespielt, und daher ist es auch nicht möglich, aus lutherischer Gabe-Terminologie wie z. B. in der Rede vom Glauben als Geschenk des Heiligen Geistes empirisch hilfreiche positive Aussagen zu entwickeln, etwa für die Katechese. Den entsprechenden Ausführungen von Jürgen Werbick und Veronika Hoffmann in ihren Beiträgen in diesem Heft ist also zuzustimmen.

Wie die Beiträge dieses Heftes aber zeigen, entfaltet die Gabe-Metapher gerade in der Rechtfertigungslehre ihre Empirie-analogische Stärke, wenn man ihrer Struktur folgt und sie als einen Geschehenskomplex betrachtet, der Geber und Empfangende, also Gott und Mensch, umfasst. Was kann das für die Ekklesiologie bedeuten? Diese Frage steht im Zentrum der folgenden Ausführungen.

2. *Kirche als Geschenk*

Die *Fünfte Faith-and-Order-Weltkonferenz 1993* in Santiago de Compostela erläutert die ökumenische Relevanz des Einheits-Gedankens mit einer Gabe-theologischen Entfaltung des *koinonia*-Begriffs: Einheit für Kirche, Menschheit und Schöpfung beruhe auf Gottes trinitarischem *koinonia*-Leben der Liebe, „für uns ein Geschenk, das wir nur dankbar annehmen können. Dankbarkeit bedeutet jedoch nicht Untätigkeit. Unsere Koinonia ist im Heiligen Geist, der uns zum Handeln bewegt. Die Koinonia, die wir erfahren, drängt uns nach jener sichtbaren Einheit zu streben, die in rechter Weise unsere Koinonia mit Gott und untereinander umfassen kann“[5]. Ausdrücklich werden hier also Gabe und empfangende Reaktion, in der Struktur einer Weiterleitung der Gabe, miteinander verbunden. Vor allem geschieht das in den For-

[4] *Risto Saarinen*: God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Collegeville, Minn. 2005, 7: “Therefore, it is not so much the gift as gift but the gift as opposed to merit which is at stake in the discussion between Catholics and Lutherans.”

[5] So die Botschaft der Weltkonferenz, vgl. *Günther Gaßmann/Dagmar Heller* (Hg.): Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Referate, Dokumente, Frankfurt a. M. 1994, 213–216, hier 214.

mulierungen des Berichts der Sektion I „Das Verständnis der Koinonia und ihrer Implikationen".[6] Hier werden „Koinonia als Gabe" und „Koinonia als Berufung" miteinander verbunden. Gott habe in der beziehungshaften Struktur der Schöpfung, in der Sendung von Jesus Christus und dessen „Hingabe für andere" sowie in der Teilhabe am trinitarischen Leben „des Schenkens und Empfangens von Liebe, die zwischen ihnen (Vater, Sohn und Geist, U.L.-W.) fließt" eine Gabe gegeben, die „Christen und christliche Gemeinschaften" auch dazu berufen, selbst Koinonia als „Zeichen und Vorgeschmack des Heilsplans Gottes für die Menschheit sichtbar zu machen".[7] Eine besondere Rolle, der Berufung zu folgen, spielt der Hinweis auf die Kenosis des Sohnes, die „Selbsthingabe und Selbstentäußerung", die „Angst vor Identitätsverlust (weckt) und uns verletzlich sein (lässt)".[8] Kirche(n) und die Gemeinschaft der Kirchen werden aufgefordert, diese Berufung zur Koinonia Gottes ernst zu nehmen und in Engagement, Selbstkritik und Bußfertigkeit sowie Achtung der Andersheit der anderen gegen den „Schmerz der Gebrochenheit der christlichen Gemeinschaft", wie er sich äußere in „Nichtanerkennung von Ämtern", „Ausschließung von der Eucharistie", „Wiedertaufe", „Proselytismus" und „Behandlung von Frauen in der Kirche", anzuwirken.[9]

Ohne eine dogmatisch ausgefeilte Theologie der Gabe zu bieten, versuchen die Texte doch, die ökumenische Agenda mit Hilfe des Kernelementes des Phänomens der Gabe, der Reziprozität, zu entfalten. Reziprozität der Gabe erscheint hier jedoch weniger als Rück-Gabe an Gott denn als Weitergabe unter den Menschen. Es würde der Logik der Argumentation keinen Abbruch tun, wenn wir für *koinonia* hier „Gabe der Rechtfertigung" hörten, indem wir diese über den engeren bußtheologischen Zusammenhang hinaus als grundsätzliches Beziehungsangebot Gottes zum Heil der Welt verstehen.[10]

Die neue Faith-and-Order-Studie zur Ekklesiologie „Wesen und Auftrag der Kirche" spielt im Titel noch mit dieser Zuordnung von Gabe und Berufung, wobei die Gabe Gottes jetzt schon das „Wesen" der Kirche markiert.[11] Das

6 *Gaßmann/Heller* (Hg.), Santiago, 217–225.

7 Ebd., 218; 220.

8 Ebd., 221.

9 Ebd.

10 Das ist der Grundtenor der multikonfessionellen Rezeption der GER durch den Deutschen Ökumenischen Studienausschuss, vgl. *Uwe Swarat, Johannes Oeldemann und Dagmar Heller* (Hg.): Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, Beiheft zur ÖR 78, Frankfurt a.M. 2006, 13–54.

11 The Nature and the Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement, Faith and Order Paper 198, World Council of Churches, Geneva 2005; dt.: Wesen und Auftrag der Kirche, in: ÖR 58, 2009/4, 520–563; ich zitiere im Folgenden nach dieser Übersetzung; in Klammern angegebene Zahlen bezeichnen die Abschnittnummern im Text.

Wesen der Kirche wird also durch die Gabe geprägt, und so wundert es nicht, dass im Verlaufe des Textes die ganze Kirche als Gabe Gottes bezeichnet wird: „Die Kirche als Gabe Gottes: Geschöpf des Wortes und des Heiligen Geistes" lautet der erste Untertitel im Abschnitt I zum Wesen der Kirche.[12] Durch das Interesse an der Wesensbeschreibung der Kirche wird die Gabe-Terminologie in diesem Text nun weniger in der Polarität Gabe und Auf-Gabe (Berufung) benutzt, sondern in dem Sinne, dass mit der Gabe etwas vom Wesen des Gebers mitgegeben wird: „Die Kirche ist also das Geschöpf des Wortes und des Heiligen Geistes. Sie gehört Gott. Sie ist Gottes Gabe und kann nicht durch und für sich allein bestehen."[13] Die Attribute Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität werden ebenfalls als „Gaben Gottes" bezeichnet, um als „grundlegende Attribute des Wesens und Auftrags der Kirche" gelten zu können, allen zugestandenen empirischen Unvollkommenheiten zum Trotz (52). Mit dem Terminus Gabe wird also eine bleibende, wesensformende Beziehung zum Geber bezeichnet. Es bleibt unklar, ob die Kirche Empfängerin der Gabe Gottes – der „Gnadengabe durch Jesus Christus" (31) etwa – oder selbst die Gabe ist, die von Gott an die Menschen übergeben wird (9), oder ob der Gabe-Begriff wie im Dokument von Santiago de Compostela sich auf die Gemeinschaft, die *koinonia* bezieht und dann mit der „Teilhabe" der Kirche am Gekreuzigten und Auferstandenen und mit dem „Auftrag" verbunden werden soll, „die Leiden und Hoffnungen der Menschheit zu teilen" (31). Der Gabe-Begriff schillert in dem Dokument, und gerade in diesem Schillern wird die Verbindung von Gott, Wesen der Kirche und ihrer Sendung zum Ausdruck gebracht, ohne jedoch zur Klärung der ekklesiologisch in der Ökumene strittigen Positionen beizutragen, die sich ja gerade um die Frage drehen, wieviel Anteilhabe die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen am Wesen Gottes selbst zugemutet werden darf. Die Gabe-Terminologie steht vielmehr für eine theologische Aufgabenstellung, bei jedem künftigen Klärungsversuch im Einzelnen – etwa in der Amtsfrage oder der Frage nach der Sündigkeit der Kirche – den Zusammenhang von Gottes Wesen, dem Wesen der Kirche und ihrer Sendung nicht zu kappen. Der Terminus Gabe führt hier hinein in die Metaphorik eines unauflöslichen Verwandtschaftsverhältnisses.

In den folgenden Überlegungen soll nun geprüft werden, ob der Gabe-Terminologie nicht doch Differenzierteres für die Beschreibung dessen, was Kirche ist, abgewonnen werden kann. Denn der philosophische und sozialwissenschaftliche Gabe-Diskurs hat das Phänomen der Gabe eigentlich weit über ein kausales Herkunftsmodell hinaus entfaltet. Die zitierten Texte bleiben noch weitgehend analog zum Sender – Information – Empfänger-Modell: Wir

[12] Ebd., 524.
[13] Ebd., Abschnitt 9, 524/25.

haben nämlich Geber – Gabe als übergebener Gegenstand – Empfänger. Das, was die Empfänger weitergeben, ist ein Abbild, eine Kopie oder eine Imitation der empfangenen Gabe – so im *koinonia*-Text. Und die empfangene Gabe schon ist ein Abbild des Gebers, was im Ekklesiologie-Text von Faith and Order schließlich auf die Kirche bezogen wird. Das ganze hat einen neuplatonisch-emmanativen Anstrich, der allerdings durch die ethnologischen Forschungen von Marcel Mauss 1925 Unterstützung erfährt, wenn dieser vom „hau", dem Geist des Gebers in der Gabe spricht.[14]

In der philosophisch-sozialwissenschaftlichen Debatte aber wird die Gabe vornehmlich als ein Beziehungsgeschehen entdeckt.[15] Interessanterweise verliert die übergebene Gabe selbst dabei zunehmend an Aufmerksamkeit. Das ist schon bei Marcel Mauss so. Er hatte die Sozialstruktur archaischer Völker studiert, wie sie sich herstellt durch ein ausgeklügeltes System von Gaben-Tausch-Akten. Der Ausdruck „Tausch" mag aber schon missverständlich sein. Denn im Gabentausch geht es nicht eigentlich darum, einfach nur materielle Güter hin- und herzuschieben, sie zu besitzen und zu verbrauchen, wie etwa auf dem Markt. Vielmehr geht es in dem, was Mauss beschreibt, um repräsentative Tauschaktionen, die über den materiellen Wert hinaus von Gewicht sind. Sie bilden die Bindeglieder des gesellschaftlichen Lebens. Mauss drückt das aus mit dem Adjektiv „total".[16] E. E. Evans-Pritchard schreibt im Vorwort: „*Total* ist das Schlüsselwort dieses Essays. Der Austausch in archaischen Gesellschaften, den er untersucht, ist eine totale gesellschaftliche Tätigkeit. Er ist zur gleichen Zeit ein ökonomisches, juristisches, moralisches, ästhetisches, religiöses, mythologisches und sozio-morphologisches Phänomen."[17] Im Zentrum steht die Verpflichtung, die Gabe zu erwidern. Aber die Art und Weise der Erwiderung ist sehr vielfältig. Sie kann in der Rückgabe identischer Gaben in zeitlicher Versetzung, aber auch in der Ausrichtung eines großen Festes bestehen. Ausgetauscht werden „vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tänze, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist"[18]. Der nordwestamerikanische *Potlatsch*, der viel erwähnt wird in der Literatur, ist nur eine ihrer Formen. Er ist dadurch gekennzeichnet, dass sich die Gebenden gegenseitig so massiv zu

14 *Marcel Mauss*: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1925), TB-Ausgabe Frankfurt a. M. 1990 (orig.: Essai sur le don, Paris 1950), 33.

15 Vgl. hierzu auch die Sammelrezension zum Thema: *Ulrike Link-Wieczorek/Ralf Miggelbrink*: Vom bewegenden Geben Gottes: Neue Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe, in: ÖR 56, 2007/2, 229–247 (Neues aus der Forschung).

16 *Mauss*, Die Gabe, 27 und passim.

17 *Evans-Pritchard*, Vorwort, in: *Mauss*, Gabe, 7–12, hier 10.

18 *Mauss*, Die Gabe, 22.

übertreffen versuchen, dass sie sich dabei auch in den Ruin stürzen können.[19] Aber auch ihn betreffend gibt es eine Skala von Typen, die von erbitterter Rivalität bis zu gemäßigten Formen von Geschenke-Konkurrenz reicht.[20] Schon Mauss selbst fand in seiner zeitgenössischen Kultur viele Hinweise auf ein „Weiterleben dieser Prinzipien", vermittelt über römisches und germanisches Recht. Das ist das Thema des gegenwärtigen Gabe-Diskurses. Dabei geht es auch um die Frage, ob es überhaupt eine „freie Gabe" geben kann – von der wir in der Theologie ja immer wieder hören. Es ist vor allem Jaques Derrida, der der „unmöglichen Möglichkeit" der freien Gabe nachgeht.[21] Tausch versus Gabe werden die typologisierten Stichworte in der Rezeption. Die Beiträge dieses Heftes haben in vielfältiger Weise gezeigt, dass die eigentlich interessanten Ergebnisse des gegenwärtigen Gabediskurses in der Entdeckung liegen, dass diese Typologie zu grob ist. Sie ist schon bei Mauss differenzierter. Letztlich geht es darum, das Geber-Gabe-Empfänger-Modell ausgeweitet zu sehen in ein weiträumiges Gabegeschehen. Dazu im folgenden Abschnitt.

3. *Von der Polarität zum Lebensraum: Ekklesiologie-relevante Elemente des Gabegeschehens*

Das Nachdenken über die Gabe in Philosophie und Soziologie zeigt sich fasziniert von der alltagsrelevanten Komplexität, die sich hier auftut und die sich in ein weiträumiges Gabe*geschehen* hin entfaltet. Was mit der Irritation über den Zwang zur Rückgabe anfängt, entwickelt sich im Nachdenken über die Gabe zum Staunen über die feine Komplexität zwischenmenschlicher Inszenierung von Gabe. Fünf Einsichten aus dem Gabe-Diskurs sollen jetzt herausgestellt werden, die mir auch für die Ekklesiologie weiterführend zu sein scheinen. Das Gabegeschehen erweist sich in diesem Diskurs als geprägt von

1. einer weitertreibenden Dynamik,
2. der Konstitution von Nähe unter Wahrung eines grundgelegten Abstandes,
3. einer (nur) vorläufigen Relevanz der Gabe als Gegenstand,
4. von dem bedrohlichen Element der Zerstörung sowie
5. einem vital-optimistischen Aspekt von Verschwendung.

Das sei im Folgenden zunächst entfaltet:

[19] *Mauss*, Die Gabe, 23ff.
[20] Ebd., 25.
[21] *Jaques Derrida*: Falschgeld. Zeit geben I, München 1993.

Es gehört zur Entdeckung des Gabe-Diskurses, dass das Geben beim Empfänger noch nicht zu Ende ist, sondern dass es hier erst richtig anfängt. Gabe gibt es nicht ohne Reziprozität, ja, sie zielt auf den Empfänger und sein Empfangen. Genau darin liegt ihre in Beziehung setzende Dynamik. Risto Saarinen weist darauf hin, dass das Wort „geben" inter-personal gebraucht wird und ausschließlich ein Geschehen zwischen Personen bezeichnet.[22] Personen jedoch sind Personen, wenn man von ihnen Reaktionen erwartet, in aller Variationsbreite, die sich innerhalb eines Beziehungsfeldes ermöglichen lassen. In einigen metaphorischen Redewendungen wird gerade dieser Aspekt auch auf die Beziehung auf nicht-menschliche Lebewesen übertragen. Wenn wir z. B. einer Pflanze „Wasser geben", dann macht diese Formulierung klar, dass wir sie nicht ertränken, sondern ihr wohltun wollen, und dass wir wünschen, dass sie mindestens mit Wohlsein reagiert, das wir sehen können, vielleicht gar indem sie blüht. Sicher nicht zufällig erinnert der Akt der Taufe von Säuglingen an diesen metaphorischen Gebrauch der Gabe-Terminologie. Bei aller empfangenden Passivität wird doch erhofft, dass dem Kind die Gabe gut-tun wird und ihr Empfangen im weiteren Leben des Menschen sichtbar werden und damit auch dem Geber zurückgespiegelt wird.[23] Ohne einen vorausgesetzten Zusammenhang von Geben und aktivem Empfangen wäre die Säuglingstaufe theologisch gar nicht denkbar. Sie wäre in der Tat, wie Saarinen sagt, ein Automatismus, also ein magischer Akt, und es wäre ganz und gar auszuschließen, dass es jemals einen Konsens mit den Kirchen geben können wird, die an der Glaubenstaufe von Personen festhalten wollen. Ebenso hätte sich ein Sakramentsverständnis im Sinne eines *ex opere operato* von dem Eindruck des Automatismus zu distanzieren, auch wenn es die Asymmetrie der göttlichen Gabe betonen will.[24] Wie im philosophischen Gabe-Diskurs gilt es auch in der Theologie, um ein Verständnis der Gabe zu ringen, in dem der Aspekt der Reziprozität berücksichtigt bleibt, ohne dass die Gabe zum ökonomischen Zwang und damit zum Tausch wird. Es hätte jedenfalls keinen Sinn, in der Theologie auf die Metaphorik der Gabe zurückzugreifen und dabei den sie konstituierenden Aspekt der Reziprozität fallenzulassen. In Risto Saarinens Worten: „... and thus in theology the theological gift is spoken of in a way which is similar to other gifts."[25]

22 *Saarinen*, God and the Gift, 9: "I give this book to you, but: I put this book in the bookshelf." Vgl. zu diesem Aspekt auch Abschnitt 3.1 des Beitrags von Veronika Hoffman in diesem Heft.

23 Vgl. dazu auch *Saarinen*, God and the Gift, 10.

24 Vgl. *Saarinen*, God and the Gift, 10f.

25 Ebd., 10.

Hier finden nun die an Mauss anschließenden Reflexionen zur Ambivalenz der Gabe, die in „freiwilliger Notwendigkeit" (Hans-Christoph Askani in Interpretation von Mauss) eine Rückgabe zu fordern scheint, eine Rolle.[26] Bekanntlich zelebrierte vor allem Derrida die Kritik an Mauss, er habe die Gabe nicht genügend vom Tausch unterschieden und sie damit wesenhaft einer zwanghaften Ökonomie unterworfen, in der sie eigentlich keine Gabe mehr sein könne.[27] Dies aber trifft das von Mauss Dargestellte nur dann, wenn die gewünschte „freie Gabe" ganz und gar ohne die Figur eines Kreises zu denken wäre. Dann aber sind Geber und Empfänger nur linear verbunden zu denken und das Gabegeschehen wäre zu Ende, sobald die (freie) Gabe den Empfänger erreicht habe. In dieser Weise aber wird sie noch nicht einmal in der protestantischen (tauschfeindlichen) Theologie gedacht, trotz der hier zu beobachtenden Betonung der Souveränität Gottes als des alleinigen Gebers. Die freie Gabe Gottes eröffnet auch hier einen Kreislauf der Rück- und Weitergabe, nämlich im Zusammenhang von Gotteslob und -Dank und der „imitierenden" Ethik der Nächstenliebe.[28] Wer weiß, ob Mauss das nicht auch einen „totalen Gabenkreislauf" hätte nennen können. Die Totalität erweist sich ja gerade daran, dass die von ihm untersuchten Gesellschaften ihr Leben in einem Netzwerk von miteinander verbundenen, aber zunächst auch unterscheidbaren Gabekreisläufen organisieren. Es ist sogar die Frage, ob der Anglikaner John Milbank, der alternativ zur reformatorischen Theologie positiv an den von Mauss beschriebenen archaischen Gabekreislauf als Kreislauf anknüpfen will, wirklich so viel anderes sagt als die lutherische „Ausweitung" der reinen Gabe Gottes in die zwischenmenschliche Ethik.[29] Denn auch bei ihm zeigt sich das Gewicht der Reziprozität, dessen christlich-jüdische Wurzel er mit Recht in der alttestamentlichen Bundestheologie und in der Trinitätslehre fortentwickelt sieht, gerade im zwischenmenschlichen sozialen Leben, historisch in Ideal und Wirklichkeit eines gemeinschaftlichen (fraternalen) Lebens im Mittelalter vor der Spätscholastik.[30] Hans-Christoph Askani weist darauf hin, dass schon Mauss in den von ihm untersuchten Gesellschaften den aufwändigen Aus-

26 *Hans-Christoph Askani*: Schöpfung als Bekenntnis, Tübingen 2006, 141 und passim.

27 *Derrida*, Falschgeld, 22–25.

28 *Martin Luther*: Von der Freiheit eines Christenmenschen, Abschnitt 26–30. Vgl. auch *Magdalene L. Frettlöh*: Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: *Jürgen Ebach* u. a. (Hg.): „Leget Anmut in das Geben". Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Jabboq 1, Gütersloh 2001, 105–161, hier 136–161 zur paulinischen Kollekte.

29 *Hans-Christoph Askani* sieht schon im Wesen der Gabe überhaupt den Drang zur „Erweiterung" oder „Ausdehnung", nicht nur einfach „den Zwang (...) des Zurück", *Askani*, Schöpfung als Bekenntnis, a. a. O., 143.

30 *John Milbank*: Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic, in: Modern Theology 11, 1995/1, 119–161; *ders.*: Being Reconciled, a. a. O., 47.

tausch des großen, intertribunalen und zwischen Lebenden und Verstorbenen gedachten Gabezusammenhangs von einem in ihn integrierten kleinen, alltäglichen Gabekreis des feilschenden Handels auf dem Markt unterscheidet, dem „einfachen Austausch nützlicher Dinge".[31] Iris Därmann verdeutlicht in ihrer Mauss-Rezeption: „Die Gabe ist prinzipiell unabzahlbar, aber der Möglichkeit nach erwiderbar. Daher steht die Gabe *zwischen* der reinen und einseitigen Gabe (wie das Almosengeben oder die Gnade), die keine Erwiderung zulässt, und der ökonomischen Transaktion, die mit der Bezahlung der erhaltenen Ware abgeschlossen ist und keine erneute Erwiderung erzwingt."[32]

Der Gabe die Reziprozität zu nehmen hieße, ihr die Beziehungshaftigkeit zu nehmen. Aber Erwiderung heißt gerade nicht: Ausgleich und Ende des Gabegeschehens. Eben wegen dieser Unabgeschlossenheit, einer impliziten Dimension von versprochener Dauerhaftigkeit und Ewigkeit, bleibt die Reziprozität auch ein Bestandteil der „Liebesgabe", der freien Gabe. Das ist das Thema des Diskurses um die Gabe der Anerkennung.[33] Alles aber kommt dann darauf an, sie wirksam und vom feilschenden Tausch zu unterscheiden, wenn sie gegeben und empfangen wird. Es gilt, die ihr innewohnende Reziprozität zu verhüllen. Zur Klärung dieses Phänomenbestandes sind die dekonstruktivistischen Bemühungen Jaques Derridas durchaus hilfreich. Sie erlauben uns zu denken, dass Geber und Empfänger miteinander das Gabegeschehen inszenieren, indem sie sich selbst auf allerlei Weisen der Diskretion, seien die kulturell geprägt und/oder individueller Phantasie verdankt, als Geber und Zurückgeber zurücknehmen.

2.2 Gabegeschehen als Konstitution von Nähe unter Wahrung eines grundgelegten Abstandes

Gabe kann nur Gabe sein, wenn Geber und Empfänger verschiedene Personen bzw. Personengruppen sind. Darauf wird in unterschiedlicher Weise hingewiesen. Ich beziehe mich hier auf Iris Därmann. Sie betont zunächst die Asymmetrie des von Mauss beobachteten Gabegeschehens, in dem Geber und Empfänger durchaus nicht egalisiert werden, sondern in dem Hierarchien legitimiert werden.[34] Sich darin an die archaischen Völker zu halten, könnte jedoch problematisch werden, gerade auch in einer Übertragung auf die Ekklesiologie ... Betrachtet man diesen Zusammenhang, so wird besonders verständ-

[31] „Er heißt auf den Trobriand-Inseln gegenüber dem ‚Kula', der eine Art großer Potlatsch ist, ‚grimwali'", *Askani*, 137 mit Verweis auf *Mauss*, Gabe, 55.

[32] *Iris Därmann*: Theorien der Gabe zur Einführung, Hamburg 2010, 25 (Hervorhebung U.L.-W.).

[33] *Marcel Hennaff*: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Politik, Frankfurt a.M. 2009, 601. Vgl. dazu auch den Beitrag von Veronika Hoffmann in diesem Heft.

[34] *Därmann*, Gabetheorien, 25–26.

lich, warum z. B. Derrida so sehr um die Möglichkeit der Unmöglichkeit der freien Gabe ringt. Hier muss auch an John Milbanks Gedanken von der notwendigen „Reinigung" des archaischen Gabekreislaufes erinnert werden. Was aber bleibt, ist der schon bei den Urvölkern zu beobachtende Sinn für die Lebensermöglichung durch Differenz. Iris Därmann würdigt den soziologischen Ansatz von Mauss als einen, der nicht „von einer theoretischen Konstruktion des Sozialen" ausgeht, sondern ein beobachtbares „Inter" vor Augen hat (U. L.-W.). Damit gerät in den Blick, was sich „zwischen dem Einen und dem Anderen und den Anderen als Zwischenfall, als Intersubjektivität, Interkulturalität, Interaktion und Interpassion ereignet".[35] Die Gabetheorie ist eine Interaktionstheorie, die zur Voraussetzung hat, dass die Beteiligten Verschiedene sind und bleiben: „Der Eine kann überhaupt nur in Beziehung treten, weil er von diesem irreduzibel getrennt, nicht bereits mit ihm vereinigt (oder immer schon von Natur aus zur Vereinigung bestimmt) ist, und er tut dies, eben weil er keine abgeschlossene Totalität bildet, die sich selbst genug ist und sich daher nur widrigenfalls zum Zusammenschluss mit Anderen genötigt sieht."[36] Hans-Christoph Askani verbindet diesen Aspekt der Gabetheorie mit der schöpfungstheologischen Betonung der lebensermöglichenden Differenz von Schöpfer und Geschöpf, eines lebensermöglichenden „Abstandes". Man kann sagen, dass dieser im Gabegeschehen nicht einfach nur vorausgesetzt, sondern sehr konkret erlebbar inszeniert wird. Nach Askani führt das schließlich dazu, das Gabegeschehen als ständige Herstellung eines Raumes zu verstehen, in dem permanent Schöpfung entsteht.[37] Auch hier scheinen mir Früchte zu ernten zu sein für eine gabetheoretische Ekklesiologie.

2.3 Die (nur) vorläufige Relevanz der Gabe als Gegenstand

Es gehört weiterhin zur Entdeckung im Gabe-Diskurs, dass die Gabe als Gegenstand als solcher schnell das Unwichtigste am ganzen Geschehen wird. Gerade wenn sie vom Tausch unterschieden werden kann, löst sie sich sozusagen unterwegs auf. Zum einen verschmilzt sie mit der gebenden Person, für die sie zu stehen kommt. Mauss hatte das bei den von ihm untersuchten Völkern mit einer spirituellen Erklärung versehen gefunden, nach der das „hau", der Geist der schenkenden Person in der Gabe weiter präsent sei.[38] Es kann gar keine Frage sein, dass ein solcher Gedanke auch die christliche Konzeption von Kirche als Geschenk des Heiligen Geistes, erst recht natürlich die

35 *Därmann*, Gabetheorien, 23–24.

36 Ebd., 24 mit Verweis auf *Jean-Luc Nancy*, singulär plural sein, übers. v. Ulrich Müller-Scholl, Zürich und Berlin 2004, 62f.

37 *Askani*, Schöpfung als Bekenntnis, 189.

38 *Mauss*, Gabe, 31–36. Sehr hervorgehoben wird dieser Aspekt auch von *Iris Därmann*, Gabetheorien, 16/17.

Konzeption von Kirche als Sakrament steuert! Aber man kann noch mehr sagen: Schon bei den von Mauss beschriebenen archaischen Völkern waren die im Potlatsch hin- und her wandernden Gaben – schön gewebte Decken oder Kupferplatten – im Grunde Luxusgegenstände, die nicht eigentlich zur Bewältigung des Alltagslebens gebraucht wurden.[39] Sie haben einen stark symbolisch aufgeladenen, man könnte sagen: sakramentalisierten Wert. Sie stehen für Überfluss, Schönheit, Energie – kurz: für die Vitalität des prallen Lebens. Sehr vieles, was den Kirchen in ihren jeweiligen Traditionen, Strukturen und nicht zuletzt ihrer repräsentativen Architektur und Kunst wichtig ist, ließe sich in Analogie zu diesen Potlatsch-Gaben verstehen. Darum ist wichtig, was sie bedeuten: Denn die in den Potlatsch-Gaben symbolisierte Vitalität wird durch die Übergabemechanismen nicht einfach nur bezeichnet, sondern beziehungsermöglichend kanalisiert, geradezu domestiziert und konzentriert erlebt. Nur in dieser Instrumentalität bewahren sie ihre Zeichenhaftigkeit. Die Bezüge zu einer Theologie des Sakraments, in der auch von Zeichen und Werkzeug gesprochen wird, liegen damit auf der Hand. In der oben erwähnten Ekklesiologie-Studie von Faith and Order wird eben diese Rede von Zeichen und Werkzeug übernommen in den Teil, in dem die Kirchen zusammenzutragen suchen, was sie gemeinsam über Kirche sagen können: Die Kirche, Gabe Gottes, sei Zeichen und Werkzeug für Gottes Sendung.[40] Bedenkt man die starke Funktionalität der konkreten Gabe im Gabenkreislauf, so scheint mir das ein wertvoller Hinweis zu sein, mit dem abgewehrt werden kann, was vor allem protestantische Kirchen gegenüber katholischem und orthodoxem Kirchenbegriff fürchten: dass er – gerade in der römisch-katholischen Bezugnahme auf die Rede von der Sakramentalität der Kirche seit dem 2. Vatikanum – sich nicht genügend schützen könne gegen die Tendenz einer „Vergöttlichung" der Kirche.[41]

2.4 Die bedrohlichen Elemente der Zerstörung

In der Rezeption des von Mauss geschilderten Potlatsch stimmt sich in das Staunen über die Komplexität der Gabe auch ein Schaudern, was Hans-Christoph Askani mit Derrida als Phänomen des *mysterium tremendum* beschreibt.[42] Auch dieser Aspekt verdient es, noch ein wenig nach-reflektiert zu werden. Er verbindet sich mit dem Aspekt der bodenlosen Verschwendung

[39] Ebd., 112–119.

[40] Wesen und Auftrag der Kirche, a.a.O., Abschnitt I C: „Die Kirche als Zeichen und Werkzeug für Gottes Absicht und Plan für die Welt", 535.

[41] Vgl. dazu auch die sehr instruktiven Überblicke und Analysen ökumenischer ekklesiologischer Dokumente bei *Friederike Nüssel und Dorothea Sattler*: Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 107–119, hier bes. 113–115.

[42] *Askani*, 158 und 160–162.

im Potlatsch, der das Zerstörerische, ja Selbst-Zerstörische nicht scheut. Interessanterweise wird er nun durchaus nicht nur als ein moralisch negativer Aspekt des archaischen Gabe-Kreislaufes rezipiert. Schon Mauss selbst macht ja erstaunlich wenig Worte darum, sondern betrachtet es nüchtern wie ein Insektenforscher unter dem Mikroskop als ein Element des Kampfes und der Konkurrenz.[43] In Philosophie und Theologie finden sich hier Rezeptionen, die fern stehen von jeglicher bedauernden Beurteilung des zerstörerischen Elements im Gabegeschehen, ohne es auch nur mindestens eschatologisch als etwas Vorläufiges wahrzunehmen, das überwunden zu werden gehofft wird. Stattdessen wird gerade hier, mit Verschwendung und Zerstörung, nichts weniger verknüpft als das Opfer, hier: das Opfer des Lebens, – „den Tod geben" – im Anschluss an die Geschichte von der Opferung Isaaks als Vorfeld einer entsprechenden Interpretation des Kreuzestodes Jesu (Derrida, Wohlmuth).[44] Ich muss gestehen, dass mir dabei etwas mulmig wird. Theologisch wird der Kreuzestod Jesu als ein Element der Selbsthingabe zugunsten des Lebens interpretiert, in der Vorgegebenheit der Kenose Gottes und Hingabe des Sohnes „für uns". Die ungebremste Nähe zur Vorstellung eines den Tod suchenden Selbstopfers kann ich jedoch nur für eine überdehnte Interpretation halten. Man kann aber die ethnologischen Beschreibungen des Zerstörerischen des Potlatsch lesen wie eine erzählerische Dramaturgie des Risikos, dass alles auch misslingen könnte, was ja der ständige Schatten des Gabegeschehens ist.[45] Das ist natürlich auch theologisch anschlussfähig. Sich auf das Geben einzulassen, erfordert Mut, sich diesem Risiko auszusetzen, vor allem dann, wenn die ausgleichende Rückgabe nicht im Sinne eines Tausches unmittelbar und direkt erwartet werden soll. Theologisch hat diese Einsicht Konsequenzen für das Gottesbild. Denn wenn mit Gott auf die mit ihm verbundene Vorgegebenheit des Gabegeschehens verwiesen werden darf, so ist auch Gott in dieses Risiko hineingezogen zu denken. Darin liegt diese vierte, theologisch besonders relevante Erkenntnisfrucht im Nachdenken über die Gabe, die die zunächst allzu schöpfungstheologisch harmonisch wirkenden Interpretationen des Lebens als Gabegeschehen mitten in den christlichen „Unheilsrealismus" hineinsetzen. Für den Bezug auf die Ekklesiologie wird zu prüfen sein, ob hier auch eine Mög-

43 *Mauss*, Gabe, 84/85.

44 *Jaques Derrida*: „Den Tod geben", in: *Anselm Haverkamp* (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1994, 331–445; *Joseph Wohlmuth*: „Geben ist seliger als nehmen" (Apg 20,35). Vorüberlegungen zu einer Theologie der Gabe, in: *Erwin Dirscherl, Susanne Sandherr, Martin Thomé, Bernhard Wunder* (Hg.): Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, Paderborn u. a. 2005, 137–159.

45 So interpretiert *Iris Därmann* auch die gabetheoretische Vorstellung des Parasitischen bei *Michel Serres*: Der Parasit, Frankfurt a. M. 1987: Die Realität des Parasitischen bleibt stets ein Risiko im Gabegeschehen; *Därmann*, Gabetheorien, 134–161, hier 156.

lichkeit liegt, den ökumenischen Disput über die Möglichkeit, von der Sündigkeit der Kirche zu reden, zu klären.

2.5 Der vital-optimistische Aspekt von Verschwendung

Aber wäre das die einzige Weise, das archaische Element der Verschwendung im Gabegeschehen aufzugreifen? Sicher nicht! Das Risiko ist nicht nur ein Risiko in Unheilsbewusstsein, sondern offensichtlich doch auch eine Risikofreudigkeit, die sich getragen weiß von der Voraussetzung des Gelingens der Gabe. Christine Büchner weist darauf hin, dass wir trotz der Erfahrungen des Scheiterns gemeinhin nicht grundsätzlich daran zweifeln, dass es sinnvoll ist, auf gelingende Beziehungsgeschichten zu setzen und sie somit immer wieder versuchen.[46] Man darf sicher auch die immer neuen Versuche Derridas, die Unmöglichkeit der Gabe als eine erfahrbare Unmöglichkeit des „es gibt sie" zu umschreiben, als ein feingesponnenes Bekenntnis zur Wahrheit auch der freien Gabe verstehen.[47] Theologisch hieße das, von der Gewissheit der Gegenwart des Auferstandenen auszugehen. Eben darin nun verankert die anglikanische internationale Dogmatik-Kommission eigentlich den Mut der Christinnen und Christen.[48] Gerade das Motiv der Verschwendung erweist sich somit als im guten Sinne janusköpfig. Es ist verwandt mit Phänomenen wie Spontaneität, Unmittelbarkeit, Jubeln und Danken, findet sich als Hauptcharakteristikum des Festes und der guten Gastgeberschaft.[49] Man kann sagen, dass der Aspekt der Verschwendung und der Großzügigkeit zum Bildgabefeld der Metapher des Reiches Gottes gehört. Es scheint daher gerade für das Nachdenken über die Möglichkeiten der Gabe-Metaphorik für ein Konzept von Kirche nicht unbedeutend zu sein.

4. Kirche als Gabe-inszenierter Lebensraum

Hans-Christoph Askani hat in seiner Theologie der Schöpfung versucht, Schöpfung ganz und gar von der Dynamik des Empfangens her zu verstehen. Damit hat er diese Lehre nicht nur aus der archäologischen Assoziation eines zeitlich fernen Anfangs und einer kausalen Welterklärung herausgezogen, sondern sie organischer mit der Soteriologie und der Pneumatologie verbunden.

46 *Christine Büchner*: Gottes Wirken in der Welt. Anregungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens, in: *Bernhard Nitsche* (Hg.): Von der Communio zur Kommunikativen Theologie. FS Bernd Jochen Hilberath, Münster 2008, 49–60, hier 56.

47 *Derrida*, Falschgeld, 61.

48 Vgl. Communion, Conflict and Hope. The Kualar Lumpur Report of the Third Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission, London 2008, 6.

49 So auch *Ralf Miggelbrink*: Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg u. a. 2009, 107, über die „edle Verschwendung".

Schöpfung ist immer wieder neue Schaffung von Lebensgestaltung im Sinne Gottes, die auf das Handeln Gottes zurückgeht, das uns immer zuvorkommt und das wir nicht ins Schema fassen können. Das zuvorkommende Handeln Gottes kann in den theologisch unterschiedlichen Konzepten von Wort und Inkarnation zum Ausdruck gebracht werden. Mit beidem wird von einer Gegenwart Gottes gesprochen, in dem sich Leben als Gabe der *koinonia* deuten lässt. In diesem Deutevorgang sind Offenbarung, Zeugnis und Gotteserfahrung verbunden. Auch das kann man sich als eine Dynamik denken. Hans-Christoph Askani schreibt, dass das Wort „die Schöpfung in eine eigentümliche Schwebe erhebt", die er schließlich mit dem „Zittern" vergleicht, das Derrida als Aggregatzustand des Gabegeschehens beschreibt.[50] Marcel Mauss spricht immer wieder von der „Erregung", in der die von ihm beobachteten Völker angeblich durch den Gabentausch gehalten würden. Schöpfung kann so ganz vom aktuellen, dynamisierenden Empfangen her als Lebendigkeit in der Gottesbeziehung gedacht werden.

An dieser Stelle, auf der Naht von Wort und Schöpfung, möchte ich jetzt die Kirche verankern. Sie ist der Ort, an dem „gelernt" wird, die Gabe der Schöpfung zu empfangen, herausgefordert, ermutigt und getröstet durch vielfältige Weisen der Vergewisserung des Zuspruchs Gottes, die man als „Praktiken des Empfangens" bezeichnen könnte.

In der Ernte dessen, was der Gabe-Diskurs an relevanten Einsichten für die Ekklesiologie bieten kann, lässt sich die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen verstehen, die sich gesandt wissen, sich untereinander gegenseitig und andere außerhalb ihrer Gemeinschaft zum Leben im aktiven Empfangen der Gabe der Schöpfung zu ermutigen. „Schöpfung" sei hier verstanden als Lebensermöglichung von Schalom, eines Lebens in *koinonia*, das aus der Gewissheit der heilenden Gegenwart Gottes heraus je konkret entdeckt und geformt zu werden hat.[51] Es ist also ein trinitarisches Schöpfungsverständnis gemeint, das nicht aufgeht in einem kausalontologischen Rückverweis auf den „Geber". Aus einer gabetheoretisch beleuchteten Schöpfungstheologie kann einsichtig werden, dass Kirche als ein Raum der einübenden und praktizierenden Wahrnehmung des gottgegebenen Lebensraumes notwendig ist.

Denn wenn sich Gottes gute Schöpfung ereignet, indem wir sie als Gabe empfangen, so müssen wir geschult sein in diesem komplizierten Geschehen. Damit ist nicht nur einfach gemeint, dass wir vom Geber wissen müssen, wer er ist – also katechetisch gebildet werden müssen, was ja durchaus eine nicht zu unterschätzende Aufgabe der Kirche und jedes einzelnen ihrer Glieder ist. Ich meine darüber hinaus eine ganzheitlichere Einübung in das „Inszenieren"

50 *Askani*, Schöpfung als Bekenntnis, 180.

51 Als einen Entwurf in diese Richtung s. auch *Miggelbrink*, Lebensfülle, a. a. O.

des von Gott initiierten Gabegeschehens, die sowohl aufmerksam als auch empfangsfähig macht. Hier ist an Derridas versuchte gelingende Gabe zu denken, bei der sich Geber und Empfänger sozusagen freiwillig „einklammern", um das Beziehungsgeschehen nicht in Selbstprofilierungsintentionen ersticken zu lassen. Theo Ahrens zeigt, dass dieses Einklammern in ökumenischen Hilfs- und Partnerschaftsprojekten tatsächlich sehr konkret geschieht, wenn Geber und Empfänger bewusst anonym gehalten werden.[52] Darin kann nicht nur eine Lebensweisheit gesehen werden, in der Ungleichheiten nivelliert werden, sondern eine schöpferisch empfangende Realisierung der kenotischen Haltung Gottes im Geben seiner Lebensfülle an das Andere der Schöpfung. Selbstzurücknahme als Erfüllung und Eroberung von Zukunft zu erleben, das müsste als Kirche und in der Kirche plausibel werden.

Das Einklammern von Subjekt und Empfänger darf aber auch als eine Voraussetzung im Hören des Wortes und im Empfangen des Sakraments verstanden werden. Für das gebende, verkündigende und Sakrament spendende Subjekt ermöglicht die Haltung des „Einklammerns" eine Zentrierung auf die Empfänger, und sie setzt sich bei diesen fort im Weitergeben der empfangenen Gabe der Lebensorientierung in vorsichtiger und wiederum empfängerorientierter Selbstzurücknahme. Eine Kirche, in der so gepredigt, so sakramentale Zusicherung gegeben, Seelsorge, Diakonie und politische Einmischung betrieben wird, ist auch eine Kirche, die sich selbst dabei „einklammert", um Raum zu geben für die vielfältige Dynamik des Empfangens. Sie gibt Raum für Lebendigkeit, verhindert Fundamentalismus und weiß sich einer durchaus selbstrelativierenden ökumenischen Grundhaltung verpflichtet.

Theo Ahrens zeigt aber auch, wie es in der ökumenischen Kirchenpartnerschaft auch Ebenen geben muss, in denen die Anonymität von Gebern und Empfängern aufgehoben wird und es zu personaler Begegnung kommt.[53] Hier wären wohl auch die Fest-Zeiten zu nennen. Sie leben aus Großzügigkeit und Verschwendung und gestalten die Vergewisserung des Charakters der Lebens-Gabe Gottes als Durchbrechung des ökonomischen Zwanges und die Abfolge von Kausalität. John Milbank sieht das Fest, die Hoch-Zeit als Erfahrungsraum der Auferstehung, den es in einer eschatologischen Perspektive der Lebenserfahrung auch in partiellen Bereichen des eigenen Lebens wahrzunehmen gelte.[54] Dadurch realisiere sich schöpferische Lebensgestaltung in der Gewissheit, dass es eine Zukunft all der Möglichkeiten gibt, die wir jetzt nicht erfassen können. In der Gemeinschaft der Kirche wird eben das gefeiert.

[52] *Theodor Ahrens*: Vom Charme der Gabe, in: *ders.*: Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell, Frankfurt a.M. 2008, 11–40, hier 33–36 (auch in ZThK 103, 2006 / Heft 4, 568–594).

[53] Ebd., 37.

[54] *Milbank*, Being Reconciled, 153–154.

Bleibt noch die Frage nach der Sündigkeit der Kirche. Im Bisherigen taucht die Kirche mehr als Raum denn als Subjekt auf. Ein Raum kann nicht sündig sein, die Gemeinschaft schon. Der Raum kann aber vielleicht tatsächlich als ein Schutzraum erfahren werden, im Wissen um das Risiko der Gabe auch für Gott vielleicht sogar als ein gemeinsamer Schutzraum für Gott und die Gemeinde. Ich weiß nicht, ob das ein Angebot wäre für katholische und orthodoxe Ekklesiologie, aber es wäre vielleicht eines für Protestanten, die mit der repräsentativen Personalisierung der Kirche als Stellvertreterin Gottes besondere Schwierigkeiten haben.

Zusammenarbeit in Zeugnis und Dienst

Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) beschließen Kooperation

Am 24. September 2010 unterzeichneten in Rocca di Papa bei Rom die Generalsekretäre der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) eine Vereinbarung (*Agreement*), dass ihre beiden Körperschaften in Zukunft auf allen Ebenen verbindlich miteinander zusammenarbeiten wollen. Damit wurde eine für beide Körperschaften neue Form ökumenischer Beziehungen in Vertragsform gegossen. Der Wortlaut des Agreements ist in diesem Heft im Anschluss an diese Einführung (S. 212 ff) in deutscher Übersetzung dokumentiert.

Die Vorgeschichte der Vereinbarung reicht rund 20 Jahre zurück bis zur Aufhebung des Eisernen Vorhangs in Europa. Die politische Überwindung der Teilung Europas hatte zur Folge, dass in der Wirtschaft und der Gesellschaft allgemein und ebenso in den Kirchen zunehmend gesamt-europäisch gedacht und gehandelt wurde. In der römisch-katholischen Kirche gab es bereits seit 1971 das Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae (CCEE), den „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen", der 1993 dadurch aufgewertet wurde, dass die Bischofskonferenzen in ihm seither nicht mehr durch Delegierte, sondern durch ihre Vorsitzenden vertreten sind. 1995 erhielt der Rat durch den Papst ein neues Statut, in dem als Aufgaben u.a. genannt werden: „Dichte Kommunikation und enge Zusammenarbeit unter den Bischöfen der europäischen Bischofskonferenzen, ... um die Neuevangelisierung in Europa zu fördern und zu inspirieren", und: „Das kirchliche Zeugnis in der europäischen Gesellschaft". Für die orthodoxen Kirchen sprach immer schon der ökumenische Patriarch von Konstantinopel. Der europäischen Einigung wurde nun u.a. dadurch verstärkte Aufmerksamkeit geschenkt, dass das Ökumenische Patriarchat 1994 in Brüssel ein Büro der Orthodoxen Kirche bei der Europäischen Union errichtete. Die evangelischen Kirchen Europas sind jedoch so vielfältig, dass sie es zunächst schwer hatten, gemeinsam für Europa Verantwortung zu übernehmen. Es stellte sich die Frage: Wo gibt es ein Forum, das auch die evangelischen Kirchen Europas zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst verbinden kann?

Die Europäische Evangelische Versammlung 1992 in Budapest plädierte dafür, dass im europäischen Protestantismus keine neuen Strukturen geschaffen, sondern die bestehenden konsequenter genutzt werden sollten. Deshalb richtete sie an die 1973 gegründete Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) die Bitte, „der Verpflichtung der evangelischen Kirchen zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst mehr als bisher Ausdruck zu geben", indem auch das Verhältnis zu jenen Kirchen, mit denen keine Kirchengemeinschaft besteht, geklärt würde.[1] Diese Bitte hat die 4. Leuenberger Vollversammlung 1994 in Wien – unter ausdrücklicher Erwähnung

[1] *Europäische Evangelische Versammlung*: Beschluss über die Nacharbeit, in: epd-Dokumentation Nr.17/1992, 5.

der Baptisten – positiv aufgenommen.[2] Im selben Jahr wurde auch beschlossen, die methodistischen Kirchen Europas in die LKG aufzunehmen. Nach zweijährigem Ratifizierungsprozess kam es dann 1997 in Tallinn (Reval) zur feierlichen Unterzeichnung einer gemeinsam beschlossenen „Erklärung zur Kirchengemeinschaft".[3] Die 5. Vollversammlung 2001 in Belfast formulierte für die LKG den Anspruch, „die evangelische Stimme in Europa" zu artikulieren.[4] Deutlicher Ausdruck europäischer Gesamtverantwortung war auch die Umbenennung der „Leuenberger Kirchengemeinschaft" im Jahr 2003 in „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa" (GEKE). Die 6. Vollversammlung der LKG/GEKE 2006 in Budapest stärkte die Gemeinschaft unter anderem durch die erstmalige Festsetzung eines Statuts.[5] Heute hat die GEKE 105 Mitgliedskirchen lutherischer, reformierter, unierter und methodistischer Prägung und ist das einzige Forum für die Zusammenarbeit und das Wachstum in der Einheit evangelischer Kirchen in Europa.

Nicht zur GEKE gehören bisher die baptistischen Gemeindebünde in Europa, obwohl auch sie sich als evangelische Kirchen und als Erben der Reformation verstehen. Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) hat Mitgliedsbünde in fast allen Staaten Europas und ist insofern die am stärksten gesamt-europäisch geprägte kirchliche Körperschaft. Für das Verhältnis der GEKE (bzw. damals noch der Leuenberger Kirchengemeinschaft) zum europäischen Baptismus bildet das Jahr 1993 das Anfangsdatum. Im November 1993 war es, vom Konfessionskundlichen Institut in Bensheim organisiert, zu einer ersten, noch inoffiziellen Konsultation zwischen Baptisten und Leuenbergern gekommen. Im Schlussdokument der Konsultation[6] wurde angeregt, „dass zwischen den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen und den Baptisten auf europäischer Ebene ein Dialog geführt werden sollte". Die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) und – über die Europäische Baptistische Föderation (EBF) – die baptistischen Gemeindebünde wurden gebeten, die dafür notwendigen Schritte zu unternehmen. Inhaltlich hieß es: „Ein Gespräch zwischen ‚Leuenberger Kirchen' und Baptisten wird davon ausgehen, dass sich beide Seiten je auf ihre Weise den Impulsen der Reformation verpflichtet wissen und bemüht sind, diese in der Gegenwart verantwortlich zum Ausdruck zu bringen." Und: „Auf dem Weg von einem Gegeneinander oder unverbundenen Nebeneinander zu voller Kirchengemeinschaft gibt es viele Zwischenstufen." Der Aufruf dieser inoffiziellen Konsultation ist freilich auf baptistischer Seite zunächst nirgendwo gehört und beantwortet worden. Auch auf Leuenberger Seite tat sich nichts. Dass es schließlich doch noch voran ging, ist im

2 Siehe den Dokumentationsband Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst – Reformatorische Kirchen in Europa, hg. von *Wilhelm Hüffmeier und Christine-Ruth Müller*, Frankfurt a. M. 1995, 260. 264.

3 Zum Wortlaut der Erklärung siehe Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band III, hg. von *Harding Meyer u. a.*, Paderborn und Frankfurt a. M. 2003, 778–783.

4 Siehe Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa, hg. von *Wilhelm Hüffmeier und Christine-Ruth Müller*, Frankfurt a. M. 2003, 385f.

5 Siehe Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa, hg. von *Wilhelm Hüffmeier* und *Martin Friedrich*, Frankfurt a. M. 2007, 321.

6 Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 45 (1994), 37f.

Wesentlichen dem Methodisten Karl-Heinz Voigt zu verdanken. Er gewann zunächst das Kollegium des baptistischen Theologischen Seminars in Hamburg und das Kollegium gewann dann die Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) dafür, ein offizielles Gespräch zwischen Baptisten und Leuenbergern anzustoßen. Die deutsche Bundesleitung – also noch nicht die EBF – schrieb daraufhin im November 1996 an die LKG mit der Bitte, offizielle Konsultationen aufzunehmen. Diese Bitte wurde vom Exekutivausschuss der LKG im Februar 1997 in Tallinn positiv aufgenommen.

In den Jahren 1999 und 2000 fanden daraufhin in Berlin drei Konsultationstagungen statt, die mit einem gemeinsamen Bericht endeten.[7] Als „Ergebnisse" wird darin dreierlei benannt. Erstens werden Leuenberger Kirchen und Baptisten „ermutigt", in ein „Lehrgespräch über die Taufe" einzutreten, das sich der Frage stellen soll, „unter welchen Umständen eine gegenseitige Anerkennung der Taufe möglich ist". Zweitens wird der LKG und der EBF empfohlen, „sich darauf einzulassen, dass Vertreter der baptistischen Gemeindebünde als ‚ständig mitarbeitende Gäste' an den Leuenberger Lehrgesprächen teilnehmen, schon bevor die Taufgespräche zu einem Abschluss gekommen sind". Damit werden beide Körperschaften aufgefordert, die Gemeinschaft dort zu pflegen und zu vertiefen, wo es bereits möglich ist, und nicht zu warten, bis die letzte und schwierigste Hürde genommen ist. Drittens wird angeregt, „dass Gespräche auf nationaler Ebene diese Form der Kooperation und des Dialogs begleiten und unterstützen sollten".

Sowohl der Rat (*Council*) der EBF als auch die 5. Vollversammlung der LKG 2001 in Belfast begrüßten den Abschlussbericht. Die LKG lud Vertreter der EBF ein, als „mitarbeitende Beobachter und ständige Gäste" an den Lehrgesprächen der LKG teilzunehmen. Außerdem beschloss man, einen offiziellen theologischen Dialog aufzunehmen über alle Themen, die von beiden Seiten als Hindernis auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft betrachtet werden. Dieser „Dialog" wurde von 2002 bis 2004 geführt und mit einem Bericht unter dem Titel „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche" abgeschlossen.[8] Unter der Überschrift „Zusammenfassung und Fragen" erklärt der Bericht, dass „das einzige Hindernis für eine ‚Kirchengemeinschaft' in dem Problem der so genannten ‚Wiedertaufe' besteht". Die Delegationen stellen die Frage, ob es möglich ist, die beiden unterschiedlichen Formen der Taufe (Säuglingstaufe und Gläubigentaufe) an verschiedenen Punkten innerhalb eines gemeinsam verstandenen Initiationsprozesses einzuordnen. Darüber müsse weiter theologisch gearbeitet werden. Baptistengemeinden werden angeregt, schon jetzt zu prüfen, ob sie in den Fällen, in denen Gläubige aus einer Kirche der GEKE Mitglied in einer Baptistengemeinde werden wollen,

[7] Der Bericht ist abgedruckt in: Theologisches Gespräch 25 (2001), Heft 4, 127–144 und in Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa, a.a.O., 281–292.

[8] Zusammen mit einigen Vorträgen veröffentlicht auf Deutsch und Englisch unter dem Titel: Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, hg. von *Wilhelm Hüffmeier* und *Tony Peck*, Leuenberger Texte Heft 9, Frankfurt a.M. in 2005.

auf eine Taufwiederholung verzichten und nur ein Glaubensbekenntnis verlangen könnten. Die Kirchen der GEKE werden ermuntert, jeglichen Anschein zu vermeiden, dass sie Säuglinge taufen, wo eine christliche Erziehung nicht zu erwarten ist.

In der Einleitung des Dialogberichts von 2004 drückten die beiden Delegationsleiter, Generalsekretär Theo Angelov für die Baptisten und Bischof Martin Hein für die GEKE, ihre Hoffnung aus, das Ergebnis des Dialogs möge eine Intensivierung der Gemeinschaft zwischen der EBF und der GEKE zur Folge haben. In den folgenden Jahren schien es jedoch, als würde nachgerade das Gegenteil eintreten. Zwar nahm der Rat der EBF in Beirut September 2004 den Dialogbericht mit Dank entgegen, drückte den Wunsch nach Fortsetzung der guten Beziehungen zur GEKE aus und bat die GEKE zu prüfen, ob der EBF selbst oder ihren Mitgliedsbünden eine „assoziierte Mitgliedschaft" in der GEKE gewährt werden könne, da eine volle Verwirklichung von Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie wegen des Gegensatzes in der Frage der Taufwiederholung nicht möglich erscheine. Auch die 6. Vollversammlung der GEKE in Budapest im September 2006 nahm die Ergebnisse des Dialogs mit Dankbarkeit entgegen und beauftragte den Rat der GEKE, die Stellungnahmen der Mitgliedskirchen zum Dialogbericht auszuwerten und auf deren Hintergrund Vorschläge für eine engere Kooperation auszuarbeiten.[9] Auf den Wunsch der Baptisten nach einer „assoziierten Mitgliedschaft" ging die Vollversammlung jedoch nicht ein. Der Rat der GEKE ließ auf seiner Brüsseler Tagung im September 2007 der EBF ausrichten, dass er aus Gründen des Selbstverständnisses der GEKE als Kirchengemeinschaft den formalen Status einer „assoziierten Mitgliedschaft" nicht für möglich halte. Daraufhin erklärte die Exekutive der EBF, dass sie enttäuscht sei,[10] und brach die Beziehungen zur GEKE ab. Als dieser Beschluss der EBF-Exekutive bekannt wurde, erhob sich unter Baptisten in Deutschland sofort Protest dagegen. Man betrachtete ihn als eine Kurzschlussreaktion, die die Möglichkeit einer zukünftigen Vertiefung der Beziehungen unnötigerweise verbaut. Da sich auch die Baptistenbünde in Österreich und der Schweiz mit dem Abbruch der Beziehungen unzufrieden zeigten, gelang es, den Generalsekretär der EBF Tony Peck zu bewegen, durch informelle Gespräche mit Leitungspersonen der GEKE nach Möglichkeiten zu suchen, das künftige Verhältnis beider Organisationen so zu strukturieren, dass auch die Skeptiker auf beiden Seiten damit einverstanden sein können. Diese Bemühungen gestalteten sich sehr schwierig und zogen sich bis ins Frühjahr 2010 hin. Zahlreiche Mitglieder der EBF-Exekutive hatten das Empfinden, dass die GEKE die baptistischen Gemeindebünde nicht als evangelische Schwesterkirchen anerkenne, wenn nicht einmal deren „assoziierte Mitgliedschaft" möglich sei. Dennoch entstand aufgrund beharrlichen Drängens deutschsprachiger Baptisten und durch geduldige Gespräche auf europäischer Stabsebene schließlich das Dokument, das im Folgenden abgedruckt wird. Die Exekutive der EBF stimmte ihm im April, der Rat der GEKE im Mai 2010 zu. Nachdem noch einzelne Formulierungen verändert worden waren, wurde das

9 Siehe Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa, a. a. O., 313 f.

10 Siehe die Pressemitteilung vom 28. Sept. 2007 http://www.ebf.org/articles/display-article.php?article=115&lang=ger&cat=home (zuletzt aufgerufen am 31.12.2010).

Dokument am 24. September 2010 bei der Ratstagung der EBF in Rocca di Papa bei Rom von den Generalsekretären Michael Bünker (GEKE) und Tony Peck (EBF) feierlich unterzeichnet und damit in Kraft gesetzt.

Angesichts der schwierigen Vorgeschichte wird man diesen weiteren kleinen Schritt aufeinander zu als großen Erfolg betrachten können. Er ist für beide Seiten ein Novum, da die EBF bisher überhaupt noch keine förmlichen Vereinbarungen mit anderen konfessionellen Gemeinschaften getroffen hat und die GEKE noch keine von dieser Art, die eine spezielle Beziehung beider Körperschaften unterhalb der Ebene voller Kirchengemeinschaft konstituiert. Die Schwierigkeiten, die beide Seiten in den letzten Jahren miteinander hatten, sind wahrscheinlich großenteils durch fehlende Kenntnis voneinander und damit einhergehend durch fehlendes Vertrauen zueinander zu erklären. Diese Mängel müssen überwunden werden, wenn es bei den schwierigen Lehrkontroversen zukünftig weitere Fortschritte im gegenseitigen Verständnis geben soll. Eine Haltung des „Alles oder nichts" ist hier wie auch sonst oft die Garantie für eine Blockade. Die noch inoffizielle Konsultation im Jahre 1993 hat ganz zu Recht gesagt: „Auf dem Weg von einem Gegeneinander oder unverbundenen Nebeneinander zu voller Kirchengemeinschaft gibt es viele Zwischenstufen." Eine wichtige Zwischenstufe ist mit dieser Vereinbarung nun erreicht. Die jetzt vereinbarte Zusammenarbeit wird beide Körperschaften auf einanderzuwachsen lassen, und davon werden beide auch jeweils für sich Nutzen haben. Die EBF wird vor der Gefahr bewahrt werden, sich ökumenisch zu isolieren und der Versuchung zu erliegen, eine Überlegenheitshaltung gegenüber anderen Gemeinschaften in Europa zu kultivieren. Ihr traditionelles Engagement für Religionsfreiheit und der in jüngerer Zeit verstärkte Kampf gegen Menschenhandel und Prostitution wird wirksamer werden können, wenn er mit der GEKE koordiniert ist.[11] Die GEKE wiederum wird durch gemeinsames Handeln mit der EBF wirklich zur berufenen Sprecherin für die evangelische Christenheit in Europa, auch wenn – was nicht übersehen werden darf – die Beziehung zu den Pfingstkirchen noch ungeklärt ist. Vielleicht können aber gerade Europas Baptisten eine Brücke zu den Pfingstkirchen hin bilden. Es werden in verschiedenen europäischen Ländern gemeinsame Missionsinitiativen von Baptistenbünden und GEKE-Kirchen möglich werden, und es wird Gelegenheiten geben, den theologischen Dialog über trennende Fragen geduldig fortzusetzen. Für alles dies und manches mehr, was bisher noch gar nicht im Blick ist, sind die Türen jetzt geöffnet. Man kann im Sinne der ökumenischen Berufung der Christenheit nur hoffen, dass beide Körperschaften entschlossen durch sie hindurchgehen.

Uwe Swarat

(Uwe Swarat ist Professor für Systematische Theologie und Studienleiter der Fachhochschule Theologisches Seminar Elstal und Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses [DÖSTA] der ACK.)

[11] Siehe die öffentlichen Kommentare zur Vereinbarung von *Martin Friedrich*, Studiensekretär der GEKE, und *Tony Peck*, Generalsekretär der EBF, in: GEKE focus Nr. 12 (4/2010), 2–4.

Vereinbarung zwischen der EBF und der GEKE, miteinander kooperierende Körperschaften zu werden

Präambel

I. Die Situation

1. Die Europäische Baptistische Föderation (EBF), die derzeit 51 baptistische Gemeindebünde (Unionen) aus Europa sowie dem Nahen und Mittleren Osten umfasst, ist eine Dachorganisation, die dazu dient, ihre Mitglieder in Zeugnis und gemeinsamer Verantwortung zu stärken und zu inspirieren. Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) verbindet 105 lutherische, reformierte, unierte und methodistische Kirchen in Europa und Südamerika, die danach streben, Kirchengemeinschaft auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie (LK) von 1973 zu verwirklichen, insbesondere durch die größtmögliche Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt.
2. Nach einer Reihe von Gesprächen veröffentlichten EBF und GEKE 2004 das Dokument „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche". Es stellte zwischen baptistischen Kirchen und Kirchen der GEKE ein großes Maß an gemeinsamen Überzeugungen fest. Vor allem wurde deutlich, dass die Baptisten das gemeinsame Verständnis des Evangeliums teilen, wie es in der LK 7–12 ausgedrückt ist. Es war sogar möglich, über wichtige Fragen des Verständnisses und der Praxis der Taufe einen Konsens zu erzielen (auch wenn dieser Konsens nicht vollständig ist).
3. Das Dokument ergab die gemeinsame Empfehlung, „eine größtmögliche Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst zu erstreben" und „in jeder verantwortbaren Form zusammen zu arbeiten, um unseren missionarischen Auftrag zu erfüllen". Diese Empfehlung wurde von der Vollversammlung der GEKE im Jahr 2006 aufgenommen, die die Ergebnisse des Dialogs mit Dankbarkeit entgegen nahm. Sie beauftragte den Rat, die Stellungnahmen der Mitgliedskirchen auszuwerten und auf deren Hintergrund Vorschläge für eine engere Kooperation auszuarbeiten, und ermutigte die Mitgliedskirchen, auf lokaler und nationaler Ebene den Dialog mit den Baptisten weiterzuführen bzw. zu intensivieren. Auch die zuständigen Gremien der EBF begrüßten das Dokument. Der Exekutivausschuss der EBF sprach bei seinem Treffen im April 2004 den Wunsch aus, „die guten Beziehungen zur GEKE fortzuführen und auf Gebieten zu kooperieren, die unserem beiderseitigen Anliegen dienen, Gottes Mission im gegenwärtigen Europa zu fördern". Der Wunsch nach Kooperation wurde vom Rat der EBF im September 2004 bekräftigt.
4. In vielen Ländern gibt es gute formelle und informelle Beziehungen zwischen Kirchen der GEKE und Baptistenbünden. In Italien besteht sogar eine Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen der Kirche der Waldenser und Metho-

disten einerseits und dem Baptistenbund andererseits. Weitere formelle Initiativen (die Liste ist nicht erschöpfend):

Schweden	Viele vereinigte Ortsgemeinden mit den Methodisten und der Missionskirche [Svenska Missionskyrkan, engl. Mission Covenant Church in Sweden, einer reformierten Kirche; Übers.]. Derzeit Vorbereitung einer vollständig vereinigten Kirche aus diesen drei Denominationen. Laufender bilateraler Dialog zwischen dem Baptistenbund von Schweden und der Schwedischen Kirche (Lutherisch).
England	Seit 40 Jahren viele „Local Ecumenical Partnerships" (LEPs) mit Gemeinden der Methodistischen Kirche und der Vereinigten Reformierten Kirche. Seit langem schon Vereinbarungen über die Taufpraxis in LEPs mit diesen beiden Kirchen. Ein „Joint Baptist/Methodist/United Reformed Public Issues Team" (JPIT) spricht für alle drei Kirchen.
Österreich	Dialog zwischen dem Bund der Baptistengemeinden und der lutherischen, reformierten und methodistischen Kirche 2004–2007, der mit einem Kommuniqué endete.
Norwegen	Bilateraler Dialog zwischen der Kirche von Norwegen und dem Baptistenbund von Norwegen, 1989. Bilaterale Gespräche zwischen der Vereinigten Methodistischen Kirche in Norwegen und dem Baptistenbund von Norwegen 2004.
Frankreich	Dialog „Die Schrift, die Kirche und die Taufe", zwischen dem Conseil Permanent Luthéro Réformé (CPLR, Ständiger Lutherisch-Reformierter Rat) und der Fédération des Eglises Evangéliques Baptistes de France (FEEBF, Französische Föderation evangelischer baptistischer Gemeinden) 2001–2007.
Bayern	Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe (BALUBAG) mit der Verabschiedung eines Konvergenzdokuments: Voneinander lernen – miteinander glauben (2009).
Tschechische Republik	Einladung einer lutherischen Kirche an den Tschechischen Baptistenbund zu einem Dialog auf der Grundlage des bayerischen Dokuments (2010).

Zu bemerken ist, dass fast alle oben genannten Initiativen ohne offizielle Beteiligung der GEKE blieben, auch wenn manche von ihnen die Ergebnisse des GEKE/EBF-Dialogs für ihre Diskussionen hilfreich fanden.

II. Grundlagen der Vereinbarung aus Sicht der GEKE

5. Die vorgeschlagene Vereinbarung basiert auf der Voraussetzung, dass eine Erklärung von Kirchengemeinschaft (im Verständnis der Leuenberger Konkordie) noch nicht möglich ist. Das Dokument von 2004 erreichte noch keinen vollständigen Konsens über die richtige Verwaltung der Sakramente (obwohl mögliche Wege dahin diskutiert wurden).
6. Nichtsdestoweniger haben die Kirchen der GEKE – mit der Anerkennung eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums – die Kirche Jesu Christi in den baptistischen Gemeinden faktisch anerkannt. Nach ihrem Verständnis von kirchlicher Einheit folgt aus dieser Anerkennung, dass „konkrete Schritte getan werden [müssen], um die möglich gewordene Kirchengemeinschaft zu erklären und zu verwirklichen" (vgl. Die Kirche Jesu Christi, III.1.4).
7. Auch praktische Erwägungen sprechen für eine Intensivierung der Kooperation mit der EBF. Neben dem Wunsch, die Beziehungen der Mitgliedskirchen der GEKE zu ihren baptistischen Gegenübern zu stärken (insbesondere dort, wo die Beziehungen durch die Last der Geschichte oder gegenseitiges Misstrauen belastet sind), ist der Bereich von Politik und Gesellschaft besonders wichtig. Die Vollversammlung der GEKE in Belfast 2001 beschloss, „in grundlegenden Fragen die protestantischen Stimmen zu bündeln und sie in der europäischen Öffentlichkeit zur Sprache und zu Gehör zu bringen" und so „profilierter und zeitnaher als bisher in aktuellen wichtigen Fragen der Politik, der Gesellschaft und der Ökumene ein deutliches evangelisches Zeugnis abzulegen". Dies geschieht durch öffentliche Stellungnahmen des Rates oder des Präsidiums der GEKE, meistens vorbereitet durch den Fachkreis Ethik. Mit dem Anspruch, die „evangelische Stimme in Europa" zur Sprache zu bringen, übernahm die GEKE die Verantwortung, auch anderen Kirchen, die sich als protestantisch verstehen, die Beteiligung an dieser Aufgabe zu ermöglichen.

III. Grundlagen der Vereinbarung aus Sicht der EBF

8. Die baptistischen Gemeinden und Gemeindebünde fühlen sich nicht an das „Leuenberger Modell" der Kirchengemeinschaft gebunden. Sie können die Früchte des Geistes in anderen christlichen Kirchen anerkennen und, auf der Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums, danach streben, christliche „koinonia" und Zusammenarbeit in praktischen Fragen zu verwirklichen. Auch wenn sie die Auffassung der GEKE akzeptieren, dass Kirchengemeinschaft noch nicht möglich ist, sind sie dennoch daran interessiert, die theologische Konvergenz, die bislang erreicht worden ist, durch eine formelle Vereinbarung zum Ausdruck zu bringen. Dies geschieht insbesondere mit Blick auf diejenigen Mitgliedsbünde der EBF, die es wichtig finden, gute

und gleichrangige Beziehungen zu den klassischen Reformationskirchen in ihren Ländern zu haben und sich wo immer möglich in gemeinsamem Zeugnis zu engagieren.

9. Weil die europäischen Baptisten sich als zur Familie der europäischen Reformationskirchen zugehörig ansehen, möchten sie, dass die von der GEKE repräsentierte „Evangelische Stimme in Europa" auch die Anliegen der signifikanten Minderheit baptistischer Gemeinden in Europa artikuliert, einschließlich der Gemeinden, die zu Mitgliedsbünden der EBF gehören.

IV. Gemeinsame Grundlagen der Vereinbarung

10. Von diesen Erwägungen ausgehend, schließen EBF und GEKE die folgende Vereinbarung, die die unterschiedlichen Eigenarten und Überzeugungen der Partner respektiert und völlige Gegenseitigkeit zwischen ihnen sichert. Sie zielt darauf, einen Fortschritt in den Beziehungen zu ermöglichen bis hin zum höchstmöglichen Grad der Zusammenarbeit, insbesondere im Hinblick auf gemeinsames Zeugnis und Dienst in der Welt, und eine Fortsetzung des theologischen Dialogs zu eröffnen, besonders über die Taufe und ihre Praxis.

VEREINBARUNG

V. Gemeinsame Verpflichtungen

11. EBF und GEKE verpflichten sich, einander zu den jährlichen Tagungen des Rates der EBF und zu den Vollversammlungen der GEKE, die alle sechs Jahre stattfinden, einzuladen.
12. Sie verpflichten sich, regelmäßige Treffen der Generalsekretäre und anderer Stabsmitglieder zu veranstalten.
13. Sie sind darin einig, den gegenseitigen Austausch von Presseerklärungen und Informationsmaterial fortzusetzen.
14. Sie erklären ihre Bereitschaft, gemeinsame Konsultationen zu Angelegenheiten von beiderseitigem Interesse zu organisieren.
15. Sie erklären ihre Bereitschaft, den theologischen Dialog wieder aufzunehmen, sobald sich aus den regionalen Dialogen zwischen Kirchen der GEKE und Mitgliedsbünden der EBF neue Perspektiven ergeben haben.

VI. Verpflichtungen der GEKE

16. Die GEKE verpflichtet sich, die EBF soweit wie möglich an ihren Aktivitäten zu beteiligen. Folgende Elemente der Beteiligung sind vereinbart:
    a. Die GEKE wird die EBF einladen, zu ihren Lehrgesprächen mitarbeitende Beobachter zu entsenden, die in die Diskussionen vollständig mit einbezogen werden, aber bei der Schlussabstimmung kein Stimmrecht haben.

b. Die GEKE wird eine Einladung an die EBF erwägen, mitarbeitende Beobachter zu anderen Konsultationen zu entsenden, soweit darin Angelegenheiten beiderseitigen Interesses berührt sind.
c. Die GEKE wird ihre (selbständigen) Regionalgruppen nachdrücklich ermutigen, Baptistenbünde aus ihrer Region als mitarbeitende Beobachter einzuladen und dadurch an Versöhnung und Kooperation auf dieser Zwischenebene zu arbeiten.
d. Die GEKE wird einen baptistischen Berater in ihren Fachkreis für Ethik kooptieren und auf diese Weise die baptistische Mitwirkung an der Formulierung und Äußerung der „evangelischen Stimme in Europa" sicherstellen.
e. Die GEKE wird (über die EBF) einen baptistischen Teilnehmer zum „Evangelischen Arbeitskreis für Konfessionskunde in Europe" einladen.
f. Die GEKE wird erwägen, baptistische Beobachter zu ihren interkonfessionellen Dialogen (mit Orthodoxen, Anglikanern etc.) einzuladen.
g. Die GEKE wird ihre lutherischen und unierten Mitgliedskirchen ermutigen, diejenigen Lehrverurteilungen in der Confessio Augustana zu überprüfen, die als Baptisten betreffend angesehen werden könnten. Sie wird eine Prüfung der Vorschläge empfehlen, die in dem Kommuniqué über die Gespräche zwischen dem Bund der Baptistengemeinden in Österreich und den GEKE-Kirchen in Österreich 2007 gemacht wurden.

VII. Verpflichtungen der EBF

17. Die EBF verpflichtet sich, die GEKE soweit wie möglich an ihren Aktivitäten zu beteiligen. Die folgenden Elemente der Beteiligung sind ausgemacht:
a. Die EBF wird einen Teilnehmer aus der GEKE zu ihrer jährlichen Missionskonferenz einladen, die jedes Jahr im Juni stattfindet.
b. Die EBF wird erwägen, Teilnehmer aus der GEKE zu besonderen Konsultationen einzuladen, besonders zu denen, die von der EBF-Abteilung für Außenbeziehungen und von der Abteilung für Theologie und Ausbildung veranstaltet werden.
c. Die EBF wird die GEKE darin unterstützen, die Religionsfreiheit von Minderheitskirchen in Europa zu verteidigen, einschließlich der baptistischen Gemeinden (für die GEKE geschieht dies in der Regel durch die Konferenz Europäischer Kirchen).
d. Die EBF wird ihre Mitgliedsbünde ermutigen, sich mit Kirchen der GEKE in ihren Ländern wo immer möglich in Dialog und gemeinsamen Aktivitäten zu engagieren.

(Diese Übersetzung aus dem Englischen wurde von Martin Friedrich erstellt und von der GEKE ebenso wie von der EBF als offizielle deutsche Version angenommen.)

Auf dem Weg zur Friedenskonvokation und zur Vollversammlung

Bericht von der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK vom 16.–22. Februar 2011 in Genf

Die 100-Jahr-Feier der Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Juni 2010 lag für den Ökumenischen Rat der Kirchen acht Monate zurück, und die Internationale ökumenische Friedenskonvokation im Mai 2011 und die 10. Vollversammlung des ÖRK im Oktober 2013 bestimmten bereits die Perspektive. In der arabischen Welt fand gleichzeitig eine möglicherweise epochale Umwälzung statt.

Vor diesem Hintergrund tagte vom 16. bis zum 22. Februar 2011 in Genf der Zentralausschuss des ÖRK zum vierten Mal seit der Vollversammlung in Porto Alegre. Zum ersten Mal wurde die Tagung unter der Leitung des neuen Generalsekretärs Olav Fykse Tveit vorbereitet. Der ÖRK ringt nach wie vor um seine inhaltliche Fokussierung, um seine Rolle in der ökumenischen Bewegung und um tragfähige Strukturen für die Institution ÖRK und das Leben der Gemeinschaft der ihm angehörenden Kirchen.

Die Zentralausschusstagung zeigte für diesen Weg gute und gangbare Perspektiven auf. Sie sollen unter den Leitworten Friedensfragen, Einheitsfragen und Strukturfragen dargestellt werden. Zum Schluss geht es um das Thema Geschlechterfragen als besonderes Thema dieser Tagung des Zentralausschusses (ZA).

1. Friedensfragen (d.h. Fragen des „gerechten Friedens"!)

1.1 Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens (Lk 1,79) – so heißt das biblische Leitwort für den *„Ökumenischen Aufruf zum gerechten Frieden"*, den der ZA nach eindrucksvollen Friedenszeugnissen und wenig kontroverser Diskussion verabschiedete. Wenn in der Ökumene in Zukunft von „Frieden" gesprochen wird, kann immer nur „gerechter Friede" gemeint sein. Damit leistete der ZA seinen Anteil zur Vorbereitung der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation (IöFK / IEPC) vom 17.–25. Mai in Kingston, Jamaika:

Der achtseitige Aufruf wurde in einem zweijährigen Prozess von einer Gruppe unter Leitung von Konrad Raiser erarbeitet. Er zeichnet sich durch eine pastorale Sprache aus, die eher den gerechten Frieden als spirituellen Weg beschreibt und zu ihm einlädt, als dass sie in sozialethischer Argumentation detaillierte Analysen und Kriterien zur Urteilsbildung bereitstellt. Das wäre auf wenigen Seiten auch gar nicht leistbar – der Aufruf sollte einen lesbaren und rezipierbaren Umfang haben, und er wird durch ein umfangreiches Begleitbuch mit zahlreichen Praxisbeispielen aus der Dekade ergänzt werden. Die IöFK soll ihn aufnehmen, mit vielfältigen Erfahrungen und Ideen interpretieren und zur Grundlage für das zukünftige Friedensengagement der Kirchen machen. Wenn es bei der IöFK nicht mehr nach Bonhoeffer darum gehen kann, dass die christlichen Kirchen das „eine Wort" sprechen, das die Welt zum Frieden ruft, so soll sie doch den kräftigen Impuls geben,

der die christlichen Kirchen dazu inspiriert und darauf verpflichtet, in zukünftigen Konflikten Stimmen und Kräfte für gerechten Frieden zu sein, Teile der jeweiligen Lösung und nicht Teile des Problems.

Bereits jetzt gab es mehrere Initiativen für die Struktur der Weiterarbeit: einige Stimmen riefen nach einer „Decade to Overcome Poverty", andere nach einer Dekade für Klimagerechtigkeit, und das Plädoyer für eine Ökumenische Zukunft lud in seinem Klimamemorandum zu einem siebenjährigen Sabbatweg für gerechten Frieden und Klimagerechtigkeit im Anschluss an die IöFK ein.

1.2 Die Dringlichkeit des christlichen Zeugnisses für den gerechten Frieden wurde in der Beschäftigung mit verschiedenen konkreten Themen deutlich:

Im Vordergrund stand die *Situation im Nahen Osten*. Die Mitglieder des ZA hörten bewegende Zeugnisse von Vertretern der christlichen Kirchen im Irak, und in den Diskussionen meldeten sich die Vertreterinnen und Vertretern der (v. a. orthodoxen) Kirchen im Nahen Osten häufig und engagiert zu Wort. Dabei ging es besonders darum, die örtlichen Kirchen nicht durch vollmundige Ansagen von außen in Zugzwang zu bringen bzw. zu gefährden, und sie trotzdem herauszufordern, auch unter schwierigen Bedingungen ihren Beitrag zur Entstehung von Gesellschaften zu leisten, in denen Menschenrechte und Menschenwürde respektiert werden. Der ZA verabschiedete schließlich dazu drei Dokumente:

- einen *Protokollpunkt zur Anwesenheit und zum Zeugnis von Christen im Nahen Osten,*[1]
- eine *Resolution zum Veto der USA gegen die Resolution des Weltsicherheitsrates der UNO zu Verurteilung der israelischen Siedlungen in den palästinensischen Gebieten,*
- sowie eine *Resolution zur Eskalation der Gewalt in Libyen.*

1.3 Auch weitere behandelte Themen zeigen Bezüge zum gerechten Frieden:

- Erhellend war der Bericht über das *Engagement des ÖRK und des All African Council of Churches (AACC) für die Selbstbestimmung des Süd-Sudan*. Der bisherige ÖRK-Generalsekretär Sam Kobia spielte eine entscheidende Rolle dabei, dass das lange verabredete Referendum über die Unabhängigkeit des (christlichen) Südsudan tatsächlich stattfand und unter internationaler Beobachtung weitgehend friedlich ablief. Nun müssen die Rechte der verbleibenden Christinnen und Christen im (Nord-)Sudan gewahrt bleiben und die Kirchen in der neu entstehenden Republik Süd-Sudan eine konstruktive und kritische Rolle spielen.
- In der *Erklärung zur Situation in Kolumbien* rief der Rat zum sofortigen Ende des „Plans Colombia" der USA auf und leitete die Entwicklung eines ökume-

[1] *Erklärungen* richten sich in grundsätzlicher Weise an die Öffentlichkeit, *Protokollpunkte* an die Kirchen, *Resolutionen* nehmen zu aktuellen Ereignissen Stellung. Die genannten Dokumente sind alle in der Internetpräsenz des ÖRK www.oikoumene.org unter der Überschrift Dokumentation / Dokumente / ÖRK-Zentralausschuss in deutscher Sprache verfügbar.

nischen Begleitprogramms für besonders bedrohte Kirchen und Menschen ein, die sich in Kolumbien in der Friedensarbeit einsetzen.

- Eine *Erklärung zur Situation der indigenen Völker von Australien* rief die Regierung von Australien zur Beendigung der sog. „Intervention" und zur Einhaltung von Erklärungen und Vereinbarungen der UNO und der ILO über die Rechte der indigenen Völker auf.
- Die *Erklärung zum Recht auf Wasser und Sanitärversorgung* begrüßte im Zusammenhang der Wasserkampagne des ÖRK und der Entwicklungsdienste die Fortschritte der internationalen Gemeinschaft in Bezug auf die entsprechenden Millenniumsziele und forderte die UNO zur Einrichtung eines Sonderberichterstatters über dieses Recht beim UNO-Menschenrechtsrat auf.
- Der *Protokollpunkt zu den Rechten von Migranten und Wanderarbeitern* ermahnte die Kirchen zum Aufbau einer Kultur der Begegnung und der Gastfreundschaft und zur Fürsprache in der Gesellschaft und gegenüber den jeweiligen Regierungen.
- Der rief die Kirchen auf, in ihrem ökumenischen Engagement für die Opfer von AIS nicht nachzulassen.
- Ein *Plenum zu interreligiösen Beziehungen* hatte deutlich gemacht, dass die Kirchen in vielen Teilen der Welt nicht die Freiheit haben, solche Beziehungen zu pflegen oder nicht. Vielmehr gibt es diese Beziehungen, und sie müssen gestaltet werden, besonders wenn gesellschaftliche Konflikte sich entlang ethnischer und religiöser Linien abspielen, wie in Indien, Pakistan, Indonesien, Nigeria, und anderswo. Dabei sind gute Beziehungen oft das ureigenste Interesse der Kirchen, wenn sie sich in der Rolle der verfolgten Minderheit befinden.

2. Einheitsfragen

2.1 Wenn es um die Solidarität mit verfolgten christlichen Kirchen geht, fällt das gemeinschaftliche Handeln der Kirchen vergleichsweise leicht. Insofern war der Satz „To be one is to stand up for one another", den Olav Fykse Tveit bei seiner Wahl sagte, ein geschickter Einstieg in seine Bemühung darum, die Gemeinschaft der Kirchen im ÖRK und seinen Einsatz für die Einheit der christlichen Kirchen insgesamt zu stärken und in den Mittelpunkt zu stellen.

2.2 Dabei gibt es einige ermutigende Zeichen: Besonders die früher spannungsreichen *Beziehungen zu evangelikalen und Pfingstkirchen* entwickeln sich positiv. Das kam nach den vorgelegten Papieren besonders bei der Konferenz in Edinburgh zum Ausdruck: dort zeigte sich, dass die früheren Kritiker des ÖRK sich auf das ganzheitliche Missionsverständnis der ökumenischen Bewegung zubewegen (vgl. die Micha-Initiative der Ev. Allianz). Der neue Generalsekretär war darüber hinaus in dem Jahr seit seinem Amtsantritt sowohl bei der Pentecostal World Conference als auch beim 3. Lausanner Kongress für Welt-Evangelisation zu Gast und wurde jeweils sehr freundlich aufgenommen.

2.3 Diese Perspektive spielt auch in der *Vorbereitung auf die Vollversammlung* in Busan eine wichtige Rolle. Kirchen aus diesem Spektrum sind in Korea stark vertreten, und die Yoido Full Gospel Church, die größte Pfingstkirche Koreas mit 830000 Mitgliedern, deren leitender Pfarrer Generalsuperintendent der Assemblies of God in Korea ist, ist nach dessen Aussagen sehr interessiert an der Beteiligung an der Vollversammlung.

2.4 Diese Entwicklung sehen allerdings einige Vertreter der orthodoxen Kirchen aus theologischen wie aus Gründen der Gewichte in der Gemeinschaft kritisch. Das machte ihr Einsatz für eine restriktive Praxis bei der *Aufnahme weiterer Mitgliedskirchen* in den ÖRK deutlich. Von sieben Antrag stellenden Kirchen wurde nur eine, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Jordanien und im Heiligen Land (ELCJHL), für die Mitgliedschaft vorgeschlagen. Wenn auch im Falle der anderen Kirchen im Einzelnen nachvollziehbare Einwände vorgebracht wurden (u. a. geringe Größe der Kirchen, mangelndes ökumenisches Engagement vor Ort), so wären doch Signale wünschenswert, dass die Kirchen dabei unterstützt werden, ihren Ort in der ökumenischen Bewegung zu finden, und die Struktur des ÖRK müsste selbst bessere Möglichkeiten einer Beteiligung für die vielen kleinen Kirchen in der Welt bieten.

2.5 Tveits persönlicher Schwerpunkt bei der Vertiefung der Gemeinschaft im Sinne der „Mutual Accountability as an Ecumenical Attitude" (so der Titel seiner Doktorarbeit) wurde deutlich bei seiner Präferenz in Bezug auf das *Thema der 10. Vollversammlung*. Der Vorbereitungsausschuss für die Vollversammlung hatte zwei mögliche Themen vorgeschlagen, die nach allgemeiner Auffassung deutlich die beiden traditionellen Stränge der ökumenischen Bewegung wiedergaben: „In God's World, Called To Be One" oder „God of Life, Lead Us To Justice and Peace". Tveit hatte implizit die erste bevorzugt, indem er die Formulierung „To Be One" in den Mittelpunkt seines Berichtes zu Beginn des Zentralausschusses gestellt hatte und sie hinsichtlich des Friedenszeugnisses, der Gemeinschaft von Frauen und Männern, der sich verändernden ökumenischen Landschaft, der interreligiösen Beziehungen und des diakonischen Einsatzes durchbuchstabierte. Dennoch schien die Formulierung beider Themen zunächst zu einseitig, verschiedene Verbindungen der Einheitsthematik mit der Thematik des gerechten Friedens wurden versucht. Schließlich setzte sich aber wieder Dank einer Intervention von Tveit die zweite Formulierung *„God of Life, Lead us to Justice and Peace"* durch. Sie war von vielen Kirchen des Südens und den koreanischen Kirchen bevorzugt worden, aber auch von einzelnen orthodoxen Sprechern angesichts wachsender Armut in ihren Ländern, und Tveit sprach sich für eine klare Botschaft aus.

2.6 Vorgelegt wurde außerdem ein *Studiendokument „Baptism – Towards Mutual Recognition"*, das von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet wurde und durch das Limapapier inspiriert ist. Die Taufe wird in den Zusammenhang des Prozesses der Christwerdung gestellt, und es wird benannt, dass sie für die Kirchen unterschiedliche Orte in diesem Prozess hat. Eine Vertiefung dieses Ansatzes könnte weitere Schritte zu gegenseitiger Anerkennung mög-

lich machen. Eine deutsche Übersetzung des Textes lag zum Zeitpunkt des Zentralausschusses leider noch nicht vor.

3. Strukturfragen

3.1 Schließlich nahmen Strukturfragen einen wichtigen Platz in den Beratungen ein. Die erneute Beschäftigung mit ihnen hat mehrere Ursachen:

Im Zusammenhang mit den Schwierigkeiten um den Verzicht von Sam Kobia auf die erneute Kandidatur als Generalsekretär gab es erhebliche Unklarheiten über die Kompetenzen der verschiedenen Ämter innerhalb des ÖRK.

Dazu kommen rechtliche Fragen danach, welche Ämter und welche Ebene auch für rechtlich relevante Entscheidungen und ihre juristischen Konsequenzen verantwortlich sind.

Durch zurückgehende Einnahmen muss der ÖRK auch die Finanzierbarkeit seiner Arbeitsweise weiter in den Blick nehmen.

Der Zentralausschuss hatte auf seiner vorigen Tagung eine *Fortsetzungsgruppe für Leitungsfragen* beauftragt, die nun ihre Vorschläge vorstellte. Dabei sollte ein erheblicher Teil der Verantwortung für die Arbeit im ÖRK vom Zentralausschuss (z. Zt. 150 Mitglieder, 18-monatiger Tagungsrhythmus) auf den Exekutivausschuss (z. Zt. ca. 25 Mitglieder, 6-monatiger Tagungsrhythmus) übergehen. Beide Gremien sollten verkleinert werden, und der bisherige Zentralausschuss sollte nur noch zweijährlich tagen und einen neuen Namen bekommen (Arbeitstitel: ÖRK-Konferenz), während die Vollversammlung von einem sieben- auf einen achtjährlichen Rhythmus wechseln sollte. Intention war, den Zentralausschuss von operativen Aufgaben zu entlasten und mehr Raum für das „Leben der Gemeinschaft" zu schaffen. Der verkleinerte Exekutivausschuss sollte dagegen schneller, kenntnisreicher und verantwortlicher die Arbeit der Institution leiten. Gedacht war auch daran, den Tagungsrhythmus der Kommissionen (Internationale Angelegenheiten, Glauben und Kirchenverfassung, Weltmission und Evangelisation, Bildung und Ökumenische Ausbildung) mit den Tagungen des umbenannten Zentralausschusses zu synchronisieren und die neugebildete ACT-Alliance als weltweites Bündnis von Kirchen und kirchlichen und kirchennahen Diensten für Katastrophenhilfe und Entwicklungszusammenarbeit in diesen Rhythmus einzubeziehen.

Die Vorschläge des Fortsetzungsausschusses trafen aber auf erheblichen Widerstand, in dessen Kern der Einsatz für eine partizipative Gemeinschaft stand. Ein (umbenannter) Zentralausschuss mit geringerer Vertretung, längerem Tagungsrhythmus und eher symbolischer Bedeutung würde das Interesse an der Beteiligung am Leben des ÖRK sinken lassen und die Informationsflüsse weiter erschweren. Eine neue Arbeitsgruppe soll nun die Vorschläge überarbeiten.

3.2 Hinsichtlich der *Finanzen* befindet sich der ÖRK weiter in einer schwierigen Lage. Der Haushalt muss um weitere Millionen reduziert werden. Ursache sind zurückgehende Zuwendungen durch die Kirchen und Dienste, die selbst unter zurückgehenden Einnahmen und z. T. unter Kürzungen staatlicher Zuwendungen leiden. Wechselkursschwankungen in der Wirtschaftskrise haben für den Rat, der

seinen Haushalt in Schweizer Franken aufstellt, ebenfalls erhebliche Einnahmeverluste bedeutet.

Der Rat versucht dieser Entwicklung durch Kürzungen in den Programmen zu begegnen. Gleichzeitig wird eine neue Einkommensstrategie für die Jahre 2011–2013 implementiert. In ihr steht die verbesserte Beziehungspflege zu den Mitgliedskirchen und den Diensten im Mittelpunkt. Damit findet sich in der Einkommensstrategie auch die Absicht des Generalsekretärs wieder, den Rat als Gemeinschaft seiner Mitglieder zu profilieren, die einander gegenseitig Rechenschaft geben. Die „Mitgliedschaftskampagne" hat bereits deutliche positive Ergebnisse gezeigt: die Zahl der zahlenden Kirchen ist innerhalb eines Jahres von 170 auf fast 240 angestiegen. Bedauerlicherweise bedeutet dieser Anstieg nicht einen Anstieg der tatsächlich verfügbaren Mittel aus Mitgliedsbeiträgen, da gleichzeitig wenige größere Kirchen ihren Mitgliedsbeitrag drastisch reduzieren, die EKD z. Zt. um ca. 10 % jährlich. Hier muss die EKD ihre Strategie überprüfen, die sonst extrem demotivierend auf die verbesserte Zahlungsmoral der kleineren Kirchen weltweit wirken muss. Gleichzeitig muss das Gespräch mit einigen größeren Kirchen gesucht werden, die z. T. weiterhin extrem geringe Mitgliedsbeiträge zahlen.

4. Geschlechterfragen

Last, but in no way least: Die Vorbereitenden hatten als besonderes Thema der ZA-Tagung formuliert: „Building Just Peace Communities of Women and Men." Auf diese Themenstellung wurde besonders bei den täglichen Andachten und bei den täglichen Bibelarbeiten eingegangen: Die südafrikanische Theologin Dr. Sarojini Nadar von der University of KwaZulu-Natal gestaltete die Bibelarbeiten zu bekannten und weniger bekannten biblischen Texten medial und interaktiv so, dass die Mitglieder des ZA sich mit dem repressiven und dem befreienden Potential der Texte überraschend dicht konfrontieren ließen.

In der *Plenarsitzung über die Gemeinschaft von Frauen und Männer* wurden sowohl die Bedeutung als auch die Sprengkraft des Themas für die Ökumene deutlich. Eine Studie zur aktuellen Situation in der Folge der Sheffield-Konferenz 1981 und der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen wurde gefordert und beschlossen und eröffnet hoffentlich in diesem zentralen Thema neue gemeinsame Entwicklungsperspektiven.

Frank Schürer-Behrmann

(Frank Schürer-Behrmann ist Superintendent des Evangelischen Kirchenkreises Fürstenwalde-Strausberg und Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen.)

Hölle im Kopf?

Eine theologisch-philosophische Würdigung des Vergessens

A. Erinnerung: Exzesse und Ambivalenzen

1. In Dante Alighieris *Divina Commedia* ist das *Inferno* durch ewiges Erinnern müssen charakterisiert. Die Insassen der Hölle werden zwar dem Grad ihrer irdischen Verfehlungen entsprechend mit unterschiedlichen Strafen bedacht. Ihnen allen gemeinsam ist aber, dass sie nicht durch den Fluss des Vergessens gekommen sind, den Lethe, den Dante im Umfeld des Paradieses ansiedelt. Folglich bleiben in der Hölle die Sünden im Gedächtnis ewig gegenwärtig. Allenfalls können die dadurch mental Gemarterten darauf hoffen, dass sie im Gedächtnis der noch Lebenden in anderen Hinsichten präsent bleiben und nicht der damnatio memoriae verfallen, jenem gefürchteten Auslöschen aller Spuren des gelebten Lebens. Nicht alle Sünder wollen aber im Gedächtnis bleiben. Und selbst wenn sie es wollen und es sich auch so ereignet, ändert das Gedenken nichts an der Ewigkeit der Höllenstrafe. Während man als befristet Büßender im *Purgatorium* noch von den Erinnerungen der Lebenden profitiert, weil deren Gebete eine Verkürzung des Fegefeueraufenthaltes bewirken können, ist der Zustand der Höllenbewohner zementiert. Sie müssen ihrer Sünden gedenken. Gott hingegen erinnert sich Dante zufolge „zwar, *daß* es die Sünder in der Hölle gibt, läßt aber in seinem Gedächtnis keinen Raum dafür, *was* sie ihm durch ihr Sündenleben angetan haben und *was* sie dafür, im gleichförmigen ‚Gegenschritt' der Strafe, zu erleiden haben".[1] Das göttliche Vergessen der Sünden hat also dieser Lesart zufolge für die Sünder keine heilsamen Konsequenzen. Ihre einzige Hoffnung bleibt das differenzierende Andenken derjenigen lebenden Menschen, die nicht geneigt sind, ausschließlich Sünden zu erinnern.

2. Die Anderen sind jedoch gerade das Problem. Jean-Paul Sartre beschreibt in *Huis Clos* die moderne Hölle als Ausgeliefertsein des Einzelnen an die ihn fixierenden Erinnerungen, seine eigenen und die der Anderen. Die Verstorbenen, auf ewig zusammen in einem schlichten Zimmer, sind wiederum Summe ihrer Taten und gewählten Existenzen. Unerbittlich fixieren sie sich, jeder Blick verhindert Ausflüchte. Es gibt keinen Neuanfang, weil es kein Vergessen des gelebten Lebens gibt. Anders als bei Dante können sich die Hölleninsassen nach Sartre auch nichts Gutes vom Gedenken der Lebenden versprechen. Die Toten haben ihr Leben als Vermächtnis überlassen und die Lebenden vergessen nicht, haben aber primär unfreundliche Bilder der Verstorbenen im Kopf. Unflexible, selektive Ansichten, die sich nicht mehr korrigieren lassen.[2] Die Hirnqual besteht in diesem nicht korri-

[1] *Harald Weinrich*: Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, München 1997, 55.

[2] Vgl. dazu in *Jean-Paul Sartre*: Gesammelte Dramen, Hamburg 1980, 93, die Aussagen des Garcin, der nicht an die Front ging, erschossen wurde, nun in der Hölle sitzt und befürchtet, nur noch als ‚Feigling' im Gedächtnis zu bleiben. Er sagt mit Blick auf die noch Lebenden: „Sie vergessen mich nicht, die dort. Sie werden sterben, doch es wer-

gierbaren Ausgeliefertsein an die Willkür des Gedächtnisses anderer. Post mortem in deren definierender Erinnerung heillos festgelegt zu sein, ist in diesem Höllenszenario schlimmer als physische Marter. Praktiken der Versöhnung gibt es hier nicht.

3. Eine dritte Schilderung zeigt jedoch die Hölle *mitten im Leben* gerade als perfides Spiel mit dem *Körpergedächtnis*. Im KZ können physische Erschöpfung und körperliches Verlangen so stark sein, dass das Individuum zu gar keinen Gedanken mehr in der Lage ist. Unregulierbare Erinnerung an das Lebensnotwendige paart sich dann mit autopoietischem Vergessen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Horizont verengt sich zur Agonie, reduziert sich auf das Aushalten des Istzustandes. Von den Außenstehenden ist keine heilsame Erinnerung zu erwarten. Sie kommentieren und fixieren aber auch nicht die gelebten Lebensvollzüge. Sondern die Anderen, die hier die Hölle sind, suchen ihre Opfer durch Techniken der Erniedrigung[3] zu entsubjektivieren, sie auf das nackte, gedankenlose Dasein zu reduzieren. Primo Levi erinnert sich der Ankunft im KZ Auschwitz: „Wir steigen aus. Man bringt uns in einen großen und nackten, schwach geheizten Raum. Welchen Durst wir haben! Das leise Summen des Wassers in den Heizungsröhren macht uns rasend: Seit vier Tagen haben wir nichts mehr getrunken. Immerhin ist da ein Wasserhahn; darüber ein Schild, daß man nicht trinken darf [...] Dies ist die Hölle. Heute, in unserer Zeit, muß die Hölle so beschaffen sein, ein großer, leerer Raum, und müde stehen wir darin, und ein tropfender Wasserhahn ist da, und man kann das Wasser nicht trinken, und uns erwartet gewiß Schreckliches, und es geschieht nichts und noch immer geschieht nichts. Wie soll man da Gedanken fassen? Man kann keine Gedanken mehr fassen; es ist, als seien wir bereits gestorben."[4]

4. Die Hölle hat immer mit dem Bösen zu tun. Und das Böse ist auch darin niederträchtig,[5] dass es aufgrund seiner Vexierspiele und Inkubationszeiten in aller Regel zu spät erkannt wird und dafür hinterher hinterhältig im Gedächtnis verweilt. Alle drei genannten extremen Beispiele verweisen auf das Problem der Persistenz von bösen Erinnerungen. Elementar somatisch: Der unbarmherzige Körper vergisst nichts, was ihm angetan wird. Spuren von physischen oder psychischen Schädigungen können in der Physiognomie Stigmata hinterlassen, sie werden aber in jedem Falle intern gespeichert. Längst überwunden geglaubte Krankheiten lauern wie zusammengerollte Schlangen auf neue Chancen, den Hals zu recken und sich wieder zu Gespür zu bringen. Schmerzerfahrungen hinterlassen seelische

den andere kommen, die das Losungswort übernehmen: zu ihren Händen habe ich mein Leben überlassen [...] Nur einen Tag, noch einmal möchte ich unter sie treten ... Dann müßten sie alles zurücknehmen ... ! Aber ich spiele ja nicht mehr mit; ohne Rücksicht auf mich ziehen sie das Fazit, und sie haben recht, ich bin ja tot. Erledigt wie eine Ratte[...] Ich bin Allgemeingut geworden."

3 Vgl. dazu *Gabriel Marcel*: Die Erniedrigung des Menschen, Memmingen 1957, 46ff.

4 *Primo Levi*: Ist das ein Mensch?, München ²1993, 22.

5 Vgl. zur Niedertracht des Bösen ausführlich *Knut Berner*: Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen, Neukirchen-Vluyn 2004.

Engramme[6] und können nach Jahren oder Jahrzehnten in Belastungssituationen reaktiviert werden. Diese Formen der Körpererinnerung sind deshalb perfide, weil der Schmerz per definitionem zu nichts nütze ist. Er gehört zum Zweckwidrigen und „ist nicht produktiv, auch wenn er zur Aktivität aufruft".[7]

Flashbacks, die Realpräsenzen erlittener Traumata im späteren Leben, verweisen auf das lebenszerstörende Potential des Erinnerungsvermögens, das keine Distanz zum gelebten Leben zulässt, weil es die Leiden der Vergangenheit beständig zu aktualisieren und als *jetzige*[8] Realitäten zu präsentieren vermag. Auch wer nicht im Konzentrationslager war und vielleicht sein Leben lang nicht mehr Zug fahren kann, ohne an die Entbehrungen, Kälte und Gerüche in den Vernichtungswaggons zu denken, erinnert in veränderten Situationen spezifische, im Verlauf der Phylogenese erfahrene Demütigungen. Kränkungen im Kindesalter können ruinöse Konsequenzen für die gesamte Lebensgestaltung haben. Ein abfälliger Kommentar der Eltern in den verletzlichen Jahren über die Beschaffenheiten des Körpers, vielleicht nur als Spaß[9] gemeint, vielleicht nur als Medusenblick adressiert, hinterlässt eine Gravur im Kopf. Pathologische Scham, reale oder imaginierte Verfehlungen und erinnerte Unheilszusammenhänge sind im Gedächtnis offenbar so gewichtig, dass es schwer ist, dagegen etwas Positives geltend zu machen.

„Kannst du die Sünde nicht vergessen und begreifen, daß die Liebe in allem schön ist?" fragt Lavinia Mannon ihren Geliebten in O'Neills[10] Drama *Trauer muss Elektra tragen*. Sie fragt aus Verzweiflung, nachdem sie ihren Bruder zum Mord am Geliebten ihrer Mutter angestiftet hat und er nach der Tat ebenso wie ihre Mutter Suizid begangen hat und nun die ganze Hausatmosphäre vergiftet ist. Wem bleibt schon diese Erfahrung erspart, dass man sich von manchen Toten einfach nicht befreien kann? Nicht akzeptierte Suizide, aber auch alltägliche Auseinandersetzungen, die nicht mehr durch Versöhnung bereinigt werden konnten, sitzen im Familiengedächtnis; die Erinnerung vermag nicht selten keine anderen Aspekte des Lebens von Verstorbenen zu fokussieren als diese Szenen. Niemals los wird man offenbar auch die ganz berüchtigten Gespenster: In der VIP-Lounge des kol-

6 Vgl. *Joachim Bauer*: Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern, München ⁴2005, 148ff.

7 *Christian Grüny*: Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes, Würzburg 2004, 266.

8 Vgl. *Michael Huber*: Erinnern, Vergessen und Falsch-Erinnern. Perspektiven der Neurobiologie und Neuropsychologie. In: *Thomas Auchter/Michael Schlagheck* (Hg.): Theologie und Psychologie im Dialog über Erinnern und Vergessen, Paderborn 2004, 111.

9 Vgl. *Helmut Jaschke*: Böse Kinderböse Eltern? Erziehung zwischen Ohnmacht und Gewalt, Mainz 1990, 21: „Ein Kind zu demütigen gehört bis zum heutigen Tag zu den selbstverständlichen Mitteln der Disziplinierung in Elternhaus und Schule. Unzählige Möglichkeiten bieten sich im Schulalltag, ein Kind oder einen Jugendlichen zu blamieren. Leider machen wir uns meist keine richtige Vorstellung davon, was ein(e) Heranwachsende(r) schon als Demütigung empfindet. Die Erzieher meinen oft nur, ‚einen Spaß zu machen'".

10 Vgl. *Eugene O'Neill*: Trauer muß Elektra tragen, Frankfurt a. M. ⁵2003, 205.

lektiven Gedächtnisses sitzen Stalin und Hitler auf Stammplätzen, ersterer wird von der russischen Propaganda trotz seiner Gräueltaten in letzter Zeit wieder mental transformiert zum Väterchen, letzterer geistert als Symbol des Bösen schlechthin durch die Nachkriegsgeschichte – aber dass es keine damnatio memoriae gibt, sondern speziell die Deutschen Hitler nicht loswerden, sondern ihn unter Wiederholungszwang immer wieder und gerade in den schönen Künsten, in Literatur, Theater und Filmen traktieren, kann man auch als seinen wahren Triumph werten.

5. Es ist jedenfalls zutreffend, dass – nach einer klugen Analyse von Eberhard Jüngel[11] – die Toten, zu denen Menschen früher ein gutes Verhältnis hatten, sich nach und nach in aller Stille aus dem Gedächtnis verabschieden, die Bilder verblassen und dieser letzte Liebesdienst der Toten an den Lebenden schenkt diesen Zukunftsfähigkeit. Die Gesellschaft insgesamt und nicht zuletzt die Theologie ist daher nicht gut beraten, wenn sie einen stärkeren Umgang mit den Toten kultivieren möchte[12] und gar einen ausgeprägten Ahnenkult[13] befürwortet. Es sind die Toten, mit denen noch Rechnungen offen sind, die, mit denen kein Friede gemacht werden kann, die die Lebenden an die böse Vergangenheit ketten. Und es ist umgekehrt auch so, dass es für die Toten besser ist, nicht zu intensiv erinnert zu werden. Denn wer nur noch als erinnerte Person existiert, ist den konservierenden Narrationen der Überlebenden hilflos ausgeliefert. Er kann sich nicht schützen gegen selektive Zugriffe auf seine Lebensgeschichte, kann nicht protestieren gegen Fixierungen von Bedeutsamkeiten und Irrelevanzen. Erinnerte Personen sind Allgemeingut ohne Stimmrecht. Aber ist nicht auch der umgekehrte Sachverhalt drastisch und von intrinsischer Ambivalenz, dass nämlich Menschen in manchen Köpfen überhaupt keine Erinnerung wert scheinen? So erzählte jemand „von Eichmanns unvorstellbarem Gedächtnis für Essen. Sogar von Diners, zu denen er am Anfang seiner SS-Zeit 1934, 1935 eingeladen wurde, kann er noch genau berichten, welche Suppe, welches Fleisch es gab und ob der Nachtisch aus Obst oder Kuchen bestand. Wenn es sich dagegen um deportierte Juden handelt, erklärt er: ‚Hundertfünfzig- oder zweihundertfünfzigtausend, daran kann ich mich nicht mehr genau erinnern. Es ist schon lange her'". [14]

Das Grauen des Bösen resultiert nicht nur aus Exzessen der Gewalt. Sondern es atmet sich auch aus in Exzessen des Erinnerns und Vergessens. Jenen mentalen Präferenzsetzungen, die destruktive Verknüpfungen des Unpassenden tradieren und allen Nachfolgenden als Mitgift[15] hinterlassen.

11 Vgl. *Eberhard Jüngel*: Geistesgegenwart. Predigten I/II, München 1979, 255f.

12 So allerdings *Hans-Martin Gutmann*: Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive, Gütersloh 2002.

13 So allerdings *Jürgen Moltmann*: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 67f.

14 *Harry Mulisch*: Strafsache 40/61. Eine Reportage über den Eichmann-Prozeß, Berlin ²1996, 73.

15 Vgl. dazu *Knut Berner*: Mitgift. Das Böse als Generationenproblem, in: *Ders.*: Leben mit beschränkter Haftung. Studien zur Systematischen Theologie, Leipzig 2008, 119ff.

6. Gerade die Zeit des Nationalsozialismus gibt dabei Indizien auch für die *Ambivalenz des Vergessens*, die sich mitten in der Hölle aufdringlich zeigt: Einerseits war das Konzentrationslager geradezu ein System des Vergessens. Denn die SS tat alles Erdenkliche, um ihren Opfern die Vergangenheit zu entwerten. Sie nahm ihnen jegliche persönliche Habe weg, zwang sie als Personen zur Regression, bis sie sich wie folgsame Kinder verhielten und drängte darauf „daß die Familien sich von ihren inhaftierten Angehörigen lossagten".[16] Andererseits zeigte sich am selben Ort, dass auch *gute* Erinnerungen in bösen Zeiten schmerzhaft[17] sein können und das mindestens partielle Vergessen bzw. systematische Verschweigen von schönen Erlebnissen in Extremsituationen lebenswichtig sein kann. Das ist hervorzuheben, weil das Gedächtnis eigentlich anders orientiert ist. Bezüglich des individuell als bedeutsam erlebten Schönen und Guten verhält es sich *gierig*, spielt das Angenehme in Gedanken immer wieder durch und trachtet danach, es zu perpetuieren. Der Intensitätsgrad realer Wiederholungen wird dabei am Maßstab der internen Repräsentationen gemessen und die Realitäten enttäuschen meist im Vergleich mit den Imaginationen.

Das Vergessen, soviel kann als *Zwischenfazit* notiert werden, könnte seine heilsame Funktion nicht nur bei der Bewältigung von bösen Erfahrungen haben. Es könnte die gute Erinnerung davor bewahren, totalitär zu werden und sich als Hüterin der Lichtseite des Lebens zu gebärden, als tragfähiges Fundament der Daseinsgestaltung und Quelle des Lebensmuts.

B. Vergessen: Die Stiefschwester im Geist

1. Zweifellos hat das Vergessen keinen guten Ruf. In früheren Zeiten wurde es immerhin als Normalzustand gesehen, weshalb man das Erinnern im Modus des Gebotes anmahnte. Unsere Kultur hingegen geht aus vom Erinnern und ächtet das Vergessen. Vergessliche Individuen gelten als unzuverlässig und sind es auch, damit handeln sie sich Missbilligungen ein. Gesamtgesellschaftlich sorgt eine zunehmende Vergangenheitsfixierung für die Einrichtung und Legitimation immer neuer Archive und Aufarbeitungsbehörden, die Erinnerungen nach Bedeutsamkeiten selektieren und zugleich der Musealisierung von Vergangenheiten dienen. Das Nachlassen mentaler Leistungsfähigkeit ist für Individuen und Kollektive jeden-

16 *Wolfgang Sofsky*: Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager, Frankfurt a. M. ²1997, 108.

17 Vgl. ebd.: „Häftlinge, die nach dem Erhalt eines Briefes von ihren Familien zu erzählen begannen, trafen [...] nicht selten auf den barschen Widerspruch anderer, die nichts hören wollten, was an die eigene Vergangenheit rührte. Es gehörte zu den ungeschriebenen Gesetzen der Kameradschaft, solche Gesprächsthemen zu vermeiden, die Trauer, Schmerz oder Verzweiflung hervorrufen konnten. Von früheren Festmählern zu schwärmen, von den Kindern zu berichten oder die Rückkehr in das frühere Leben auszumalen, war aus Sicht der alten Insassen nichts anderes als ein sentimentaler Rückfall. Die Erinnerung drohte das seelische Gleichgewicht zu schwächen [...] Die Abwehr der Vergangenheit war unerläßlich, um sich vor Niedergeschlagenheit und Depressionen zu schützen."

falls und verständlicherweise Gegenstand schlimmster Befürchtungen. Und die Abwehrreaktionen sind Ausgeburten jener schleichenden Angst vor dem destruktiven Potential eines nachlassenden Gedächtnisvermögens und den damit verbundenen Identitätsverunsicherungen. Lange vor seinem eigenen Erkranken an Demenz formulierte Walter Jens: „Ich glaube nicht, das derjenige, der am Ende niemanden mehr erkennt von seinen nächsten Angehörigen, im Sinne des Humanen noch ein Mensch ist."[18] Dass die weit in den Intimbereich eines Betroffenen und seiner Angehörigen eingreifenden Folgen einer Demenzerkrankung in jüngster Zeit gerne im Detail *veröffentlicht* werden, spricht ebenso für die Ächtung des Vergessens wie die gleichzeitige Konjunktur von Möglichkeiten des Neuro-Enhancement, jener Verbesserung der kognitiven Leistungsfähigkeiten[19] von gesunden Menschen. Gleichzeitig mehren sich aber die modernen Lotophagen, die unter Zuhilfenahme von Stimulanzen Vergessen suchen und Strategien ersinnen, um den Banalitäten des Alltags und aufdringlichen Heteronomien der Leistungsgesellschaften zu entfliehen. Inmitten einer offiziell etablierten Erinnerungseuphorie wird das *Komasaufen* zur Chiffre nicht antiquierbarer Vergessenssehnsucht.

2. Deutlich sind die Ambivalenzen: Vergessen bedrängt und besticht gleichermaßen, weil es in sich *paradox* ist. Wir wissen nur, *dass* wir etwas *vergessen* haben, wenn wir erinnern, dass wir es vergessen haben. Ohne Anstrengung verläuft hingegen das lebenslänglich unbewusste und nicht kontrollierbare Entschwinden von Zeichen, ihr dezentes Davontreiben macht die Zeitlichkeit des Daseins unheimlich. Zugleich ist es schwer, zwischen Vergessens*formen* zu differenzieren. Der Terminus bezeichnet zum einen das anscheinend irreversibel Verlorene, ausgelöschte Spuren, die aber in Tiefenschichten doch abgelegt bleiben als Empfindung, Geruch, Stimme, Eindruck und etwa unter Hypnose partiell reaktivierbar sind, sofern die neurobiologischen Grundlagen dafür existieren. Und Vergessen bezeichnet zum anderen das lediglich Verschüttete, prinzipiell zugängliche und der Bearbeitung fähige Verdrängte, von dem die Psychotherapie zehrt.

3. Gravierend sind ferner die *Konsequenzen und Bewertungen* des Vergessens: Das Postulat eines Sprachforschers etwa, in frühkindlichen Echolalien zeige sich die Lautvielfalt einer vergessenen Einheitssprache, hinter deren Expressionsmöglichkeiten die singulären Sprachen notwendig zurückbleiben, macht Babel[20] zum Symbol hartnäckiger Vergessenheit und verbal begrenzter Möglichkeiten von Völkerverständigung. Schlummern hier nicht auch aufregende Aspekte für den Diskurs über Praktiken der Versöhnung? Sind diese nicht auch ein Sprachproblem?

Auf derselben Linie liegt die These, „daß Aphasie entgegen der landläufigen Vorstellung keine Form des Vergessens darstellt, sondern genau im Gegenteil eine

18 Zit. nach *Tilman Jens*: Demenz. Abschied von meinem Vater, Gütersloh 2009, 13.

19 Vgl. etwa *Peter J. Whitehouse et al*: Verbesserung der Kognition bei intellektuell normalen Menschen, in: *Bettina Schöne-Seifert/Davinia Talbot* (Hg.): Enhancement. Die ethische Debatte, Paderborn 2009, 213ff.

20 Vgl. *Daniel Heller-Roazen*: Echolalien, Frankfurt a.M. 2008, 248.

verschärfte Form der Erinnerung, bei der Menschen, die nicht bereit oder nicht fähig sind, die ‚Zeichen' ihrer Wahrnehmungen einer ‚Umordnung' oder ‚Umschrift' zu unterziehen, sich gleichsam nur allzusehr erinnern und so dazu verdammt sind, eine Äußerung auf Kosten aller anderen zu wiederholen".[21] Dimensionen destruktiven Erinnerns und produktiven Vergessens leuchten ferner auf in einem Aphorismus von Kafka: „Ich kann schwimmen wie die andern, nur habe ich ein besseres Gedächtnis als die andern, ich habe das einstige Nicht-Schwimmen-können nicht vergessen. Da ich es aber nicht vergessen habe, hilft mir das Schwimmenkönnen nichts und ich kann doch nicht schwimmen."[22]

4. In *politischer* Hinsicht nun zeigt sich handgreiflicher die tiefe Zweideutigkeit des Vergessens an den Vermeidungsstrategien, jenem halb-passiv und halb-aktiv betriebenen Desinteresse an Informationen und an jenem bequemen Nicht-Wissen-Wollen, das Ricoeur[23] zu Recht eskapistisches Vergessen nennt, weil es letztlich eine allzumenschliche aber moralisch kaum akzeptable Verneigung vor dem Bösen markiert. Auf derselben Linie liegen die probaten und häufig ohne Rücksicht auf die legitimen Bedürfnisse und Ansprüche von Opfern hinweg institutionalisierten und verordneten Verbindungen von Amnesie und Amnestie, die einen allzu leichtfertigen Umgang mit Unrecht signalisieren und an die Stelle notwendiger gesamtgesellschaftlicher Trauerarbeit das Pathos des Verwischens beschwören. Von einer tiefen *Problematik* ist aber gerade an dieser Stelle zu sprechen, weil man es sich mit diesen Phänomenen nicht zu leicht machen darf. Zweifellos hat Kant[24] nicht ohne Grund die dem Krieg nachfolgenden Friedensschlüsse geradezu selbstverständlich mit Amnestien liiert. Und zweifellos wäre es der Völkerverständigung zuträglich, wenn alles geschehene Unrecht nicht in redundanten Endlosschleifen aktualisiert würde, sondern unbelastete Neuanfänge ohne Vergangenheitsfixierung möglich wären. Was würde aus der Kriegsführung, wenn die ihr zugrundeliegenden Ursprungsmythen schlicht vergessen wären?

5. Philosophisch gesehen ist dies aber nur eingeschränkt möglich. Zählt es doch zu den anthropologisch konstitutiven Schwierigkeiten, dass ein *uneigentliches Vergessen* im Sinne der Ontologie Heideggers[25] einerseits ein sich Ausliefern an die Geworfenheit des Daseins meint, die, indem sie eben vergessen wird, nicht mehr als Problem erscheint, sondern als das immer schon so Gewesene. Als Ergebnis folgt daraus, dass der Zukunft nicht begegnet werden kann, denn das würde eben die Problematisierung des Vorfindlichen und die Suche nach neuen Möglich-

21 A.a.O., 155.

22 Zit. nach *Heller-Roazen*, a.a.O., 156.

23 Vgl. *Paul Ricoeur*: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen ²2000, 139.

24 Vgl. *Immanuel Kant*: Metaphysik der Sitten. In: *Ders.*: Werke in 10 Bänden (Studienausgabe, hg. v. W. Weischedel), Bd. 7, Darmstadt 1983, 472.

25 Vgl. zum Folgenden *Martin Heidegger*: Sein und Zeit, Tübingen (15. Aufl.) 1984, 334ff. Vgl. zur Interpretation den herausragenden Beitrag von *G. Motzkin*, Vergessen bei Heidegger, in: *Gary Smith/Hinderk M.Emrich* (Hg.): Vom Nutzen des Vergessens, Berlin 1996, 175ff.

keiten erfordern. Also das Gegenteil jenes sich selbst Anheimgebens an die Konventionen der Zeugwelt, die Seinsvergessenheit charakterisieren. Andererseits ist das Vergessen nun aber heilsam gerade als Ermöglichung des Gedächtnisses[26] und als Horizont der Erinnerung, sofern es diesem Grenzen setzt. Und ein *eigentliches* Vergessen[27] würde bewirken, sich nicht mehr von der Vergangenheit beherrschen zu lassen und anzuerkennen, dass es die fixierende *Erinnerung* ist, die Gewesenes als hermetische Gebilde definiert und vorstellt, im Bestreben, damit die individuelle oder kollektive Identität reflexiv zu sichern. Auch damit aber wird Zukunft verstellt, jenes Ausschauhalten nach dem operationalisierbaren Gehalt des Blochschen Diktums: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst."[28]

Werden setzt aber Distanz zum Gewesenen voraus. Suspendierung der Identitätsversicherung mit Blick auf Zukunft. Eben dabei stehen Erinnerungen beständig im Wege. Auch das nicht pathologische Gedächtnis gibt beständig Gewesenes für bare Münze aus, obwohl es Fiktionen und Illusionen erzeugt, also systematisch betrügt. Schon bei der autobiographisch relevanten inversiv vollzogenen Repräsentation von Ereignissen und insbesondere bei deren Transformation in Narrationen geht das Ich totalitär vor und intendiert, sich als „den Hauptdarsteller in unserer Geschichte zu etablieren".[29] Leider gibt es als Zusatzproblem kein verlässliches Kriterium, um wahre und falsche Erinnerungen[30] zu separieren. Das individuelle Gedächtnis reproduziert spontane und provozierte *Konfabulationen*, also komplexe Ereignisketten, von deren Wahrheitsgehalt die sie reformulierende Person völlig überzeugt ist und die doch fiktiven Charakter haben. Ferner sind *Intrusionen*, also Einschübe von Erlebnisteilen und *falsche Rekognitionen*, die einen vorab nicht gelernten Stimulus als gelernt vorstellen, miteinander verwoben.

6. Die gesellschaftlichen Folgen dieser mentalen Mythenbildungen können erheblich sein, wie Analysen zur Vergegenwärtigung des Holocaust im Familiengedächtnis zeigen, die auch ein kritisches Licht auf den Vertrauensvorschuss gegenüber Zeitzeugen[31] werfen. Eingedenk der berechtigten Vorbehalte gegen eskapisti-

26 Vgl. *Heidegger*, a. a. O., 339: „Wie die Erwartung erst auf dem Grunde des Gewärtigens möglich ist, so die *Erinnerung* auf dem Grund des Vergessens *und nicht umgekehrt*; denn im Modus der Vergessenheit ‚erschließt' die Gewesenheit primär den Horizont, in den hinein das an die ‚Äußerlichkeit' des Besorgten verlorene Dasein sich erinnern kann."

27 Auch *Hans-Georg Gadamer*: Wahrheit und Methode, Tübingen ⁶1990, 21, stellt fest: „Nur durch das Vergessen erhält der Geist die Möglichkeit der totalen Erneuerung, die Fähigkeit, alles mit frischen Augen zu sehen, so daß das Altvertraute mit dem Neugesehenen zu vielschichtiger Einheit verschmilzt."

28 *Ernst Bloch*: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt a. M. 1985, 13.

29 *John Kotre*: Weiße Handschuhe. Wie das Gedächtnis Lebensgeschichten schreibt, München und Wien 1996, 150.

30 Vgl. zum Folgenden: *Sina Kühnel/Hans J. Markowitsch*: Falsche Erinnerungen. Die Sünden des Gedächtnisses, Heidelberg 2009, 93ff.

31 Vgl. *Harald Welzer et al.*: „Opa war kein Nazi". Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, Frankfurt a. M. ⁵2005, 209: „Sobald ein Zeitzeuge von seinen Erlebnissen berichtet, scheint er mit einem Authentizitätsvorteil ausgestattet zu sein, der

sches Vergessen muss ferner das politische Insistieren auf kollektiver Erinnerung als aktuelle Ausprägung von Zivilreligion problematisiert werden. Eine die Vielfalt unterschiedlicher Erinnerungen wegdrängende und offiziell normierende Vergangenheitsfixierung kann das Gewesene durchaus als *Episode* behandeln, die gerade nicht als die Gegenwart tangierende Wunde bedacht wird und zu Lasten neuer Utopien[32] geht. Verordnetes Gedenken verträgt sich schwer mit der Vielfalt der Erinnerungen und mit dem Pluralismus moderner Demokratien und ist intrinsisch aporetisch, da ein kollektives Erinnerungssubjekt unmöglich ist. Weil es stets unterschiedliche Erinnerungsstifter, multiple historische Erfahrungen und daraus resultierende divergierende Vergegenwärtigungsmuster gibt, darum muss das Bestreben nach einer Homogenisierung von Erinnerungen zumindest tendenziell totalitär genannt werden. Leider dienen nämlich erinnerungskulturelle Praktiken historisch gesehen meist der Markierung von Feinden[33] und damit der Generierung von Aggressionen und Unfrieden, wie die konfabulierte „Dolchstoß-Legende" exemplarisch demonstriert. Sind Dokumente, Tonbänder, Filme und andere Repräsentanzen geeignet, die Wahrheitsfindung bezüglich des Gewesenen auf ein solideres Fundament zu stellen, so bleibt doch bezüglich der Interpretationsdivergenzen, Erkenntnisleitenden Interessen, der Instrumentalisierungsversuche und der Fehleranfälligkeit, Mythen- und Illusionserzeugungen des Gedächtnisses ein beständiger Vorbehalt gegen die Zuverlässigkeit des Erinnerns. Imperativische Appelle fiktiver Erinnerungsgemeinschaften gegen das Vergessen werden daher besser ersetzt durch die anstrengenderen diskursiven Prozesse, die Nachgeborene von der Sinnhaftigkeit einer lernbereiten und eigenverantwortlich initiierten Beschäftigung mit Vergangenem, das sie als nicht Beteiligte nicht erinnern können, zu überzeugen suchen. Darin liegen auch Chancen, weil es nämlich Entsetzliches gibt, das für die Beteiligten zu furchtbar ist, um *direkt* erinnert oder zu eigenen Lebzeiten bearbeitet zu werden. Zwischen dem selbst erteilten Dispens, Vergangenheiten nicht bedenken zu müssen und dem verordneten Druck,[34] unter Vergangenheiten leiden zu müssen, ist die Gratwanderung schmal. Kein Weg besteht im Ausspielen[35] von Erinnern gegen Vergessen. Subjektiv Bedeutsames kann lebenstauglich sein und doch auf Sand gebaut. Erinnerungen sind Fiktionen

diejenigen, die so etwas nicht erlebt haben, tendenziell in ein defensives und affirmatives Mitdenken und Mitfühlen zwingt, das kritische Nachfragen als undenkbar, mindestens aber als unpassend erscheinen lässt."

32 Vgl. *Enzo Traverso*: Vom kritischen Gebrauch der Erinnerung, in: *Thomas Flierl/Eva Müller* (Hg.): Vom kritischen Gebrauch der Erinnerung, Berlin 2009, 30 ff.

33 Vgl. *Volkhard Knigge*: Europäische Erinnerungskultur. Identitätspolitik oder kritisch-kommunikative historische Selbstvergewisserung, in: *Flierl/Müller* (s. Anm. 32), 76.

34 Eindrückliche Beispiele dafür liefert etwa *Kurt Grünberg*: Liebe nach Auschwitz. Die zweite Generation, Tübingen 2000, 100 u. ö.

35 Mit Blick auf zur Sprachlosigkeit verurteilte Opfer formuliert *Klaus-Michael Kodalle*: Annäherungen an eine Theorie des Verzeihens, Mainz 2006, 49, die überzeugende, mit Blick auf die eingeschränkte menschliche Fähigkeit zum Vergessen jedoch modifizierungsbedürftige These: „Erst wenn das im Innern bewahrte – auf diese Weise erinnerte

mit unklaren Realitätsanteilen und Narrationen sind Konstrukte zweiter Ordnung. Daran festzuhalten heißt, den Menschen epistemologisch auf schwankendem Boden zu sehen. Was ihm Halt verspricht, kettet ihn auch an die Gestade, von denen er aufbrechen soll. Vergessen bewirkt einen Abstand in zweierlei Hinsicht, die zusammen die Unentscheidbarkeit seiner Polarität ausmachen: Einmal zerstört es das Seiende durch Überführung in das Nicht-mehr-Sein. Die andere, positive Bedeutung des Vergessens besteht aber darin, das Gewesene dezent als Quelle der Erinnerung darzubieten, es als das Abwesende der Anwesenheit zugänglich zu machen. Wobei es, wie Ricoeur richtig sagt, „für menschliche Sichtweisen keinen höheren Standpunkt gibt, von dem aus sich die dem Zerstören und Aufbauen gemeinsame Quelle ausmachen ließe".[36]

7. Vielleicht darf das Vergessen eine unaufdringliche Wirkweise Gottes an uns genannt werden, damit wir uns nicht über Gebühr belasten und nicht meinen, aus unserer eigenen Leistungsfähigkeit, hier der Kraft zur Erinnerung, Daseinszwecke herleiten zu können. Es darf zu denken geben, dass das Vergessen als Quelle und Bedingung des Erinnerns verwahrtes Abwesendes anwesend macht. Denn es ist eben dieser gewöhnungsbedürftige Modus operandi, der in der christlichen Theologie von *Gottes Selbstvergegenwärtigung* ausgesagt wird, spricht sie doch von einem „Verhältnis, in dem Gott uns nahe kommt, ohne in dieser Nähe seine Entzogenheit aufzuheben. Anwesenheit und Abwesenheit Gottes sind im Worte Gottes nicht mehr alternativ zu denken. Vielmehr ist Gott im Wort *als Abwesender anwesend*".[37]

C. Zwillinge von Gottes Gnaden: Vergessen und Vergeben

1. Im Zentrum evangelischer Rechtfertigungslehre steht die Einsicht, dass das heillos in Sünde verstrickte Individuum von Gott nicht aufgrund seiner eigenen Leistungen und seiner selbstkonstruierten Identität anerkannt, sondern extra nos und sola gratia als gerechtfertigter Mensch definiert wird. Von daher ist es dem Menschen nicht unwürdig, etwas aus seinem Besitz zu verlieren, auch aus seinem *geistigen* Besitz. Der Gerechtfertigte kann auf mental unsicherem Terrain leben und darauf verzichten, zur Sicherstellung von Identität eigenen und fremden Gedankengebäuden letztes Vertrauen entgegenzubringen. Vertrauen[38] ist vielmehr die angemessene menschliche Daseinsäußerung gegenüber *Gott*, gegen die sich der Sünder immunisiert und die der Gerechtfertigte realisieren kann. Vertrauen auf Gott evoziert aber ein sich Empfangen von Gottes *Zukunft* her und damit ist eine alternative Positionierung zum Leben aus Vergangenheiten verbunden, ein

– Leiden sich Ausdruck verschaffen durfte und das Unrecht als Unrecht öffentlich anerkannt ist, kann es existentiell vergessen werden."

36 *Paul Ricoeur*: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, München 2004, 773.

37 *Eberhard Jüngel*: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁴1982, 222.

38 Dazu *Ernstpeter Maurer*: Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend?, Göttingen ²1999, 9.

individuelles Absehen „vom Tat- und Werkzusammenhang des menschlichen Lebens – von seinen eigenen Taten, Untaten, Leistungen und Fehlleistungen und von den Taten, Untaten, Leistungen und Fehlleistungen anderer Menschen und Menschengruppen und ihrer Institutionen".[39] Es ist niemals eine Empfehlung, wenn bezüglich einer Person gesagt wird: Das ist ein Mann, das ist eine Frau *mit Vergangenheit*. Und über die Gerechtfertigten sollte daher erst recht geurteilt werden, dass sie als sich selbst Entzogene wieder Menschen *mit Zukunft* sind.

2. Das *Vergessen*, weil es keine Verfügungsmacht über dessen arkane Wirkweisen gibt, sondern jedermann ihm gegenüber bleibend ausgeliefert ist, stellt in ausgezeichneter Weise den innerweltlich zugänglichen Garanten solcher humaner Selbstentzogenheit dar. Deshalb ist es bedrängend und heilsam zugleich. *Bedrängend*, weil es das in der unerlösten Welt hausende Ich destabilisiert und Raubbau an seinen aktivierbaren Ressourcen zur verlässlichen Selbstvergewisserung betreibt. Mit unserem Zutrauen zum Erinnerungsvermögen verhält es sich dabei ähnlich wie mit unserem beständigen Unterscheiden von Gut und Böse, auf das wir Zuversicht gründen, obwohl uns die verlässliche Kompetenz zum Urteilen hier gerade fehlt. Demenz kommt von daher als Ernstfall der Rechtfertigungslehre in den Blick.

Heilsam ist das Vergessen insofern, als es die Option *gnädiger* Nachsicht gegenüber dem unzuverlässigen Gedächtnis fundiert und Energien von Vergangenheitsrepräsentationen abzuziehen ermöglicht, zugunsten neuer Aufmerksamkeiten für die erst noch kommenden Bildwelten. Eschatologie leuchtet dort auf, wo auch im Gedächtnis noch nicht erschienen ist, was wir sein werden.

3. Es ist eine wohl lebenslängliche Herausforderung besonderer Art, sich mit dieser mentalen Entsicherung zu versöhnen. Gespeist aus der Einsicht in die Zweideutigkeit des Vergessens entsteht so aber erst die unmögliche Möglichkeit von *Vergebung* überhaupt, die deshalb mit dem Vergessen liiert ist, weil beide dem Menschen passiv zukommen, nicht seinem Vermögen entsprechen. Deshalb nämlich wird der Konnex zwischen Vergeben und Vergessen in aller Regel bestritten, weil Vergessen negativ konnotiert ist und dazu Vergebung als etwas Praktizierbares missverstanden wird. Meiner Auffassung nach kann Vergebung zwar als *Vorsatz* in den Horizont der Nachsichtigen eintreten. Realisierbar wird sie aber nicht aus eigener Kraft, weil nämlich die bösen Erinnerungen sich gnadenlos reduplizieren und dem Vorsatz den Garaus machen, wenn Vergebungswillige nicht von imaginierten Verletzungen befreit werden. Vergeben mag euphorisch an Willensakte[40] geknüpft werden. Aber wer nicht vergessen kann – und der simul iustus et pecca-

[39] *Eberhard Jüngel*: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 191.

[40] Vgl. *Beate M. Weingardt*, ‚... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern'. Der Prozeß des Vergebens in Theorie und Empirie, Stuttgart ²2003, 17.

tor existierende Mensch kann es nie *völlig* –, findet keine Distanz zur eigenen und fremden Verfehlung. Und so „bleiben die seelischen Wunden immer frisch".[41]

4. Biblisch formuliert: Meine Sünde ist immer vor mir. Und erst recht die Verfehlung der Anderen bei mir und meine bei ihnen, weshalb die geistige Hölle strukturell kommunitär und zyklisch ist. Einen Ausweg aus dieser ewigen Repräsentanz maligner Ereignisse sieht Ricoeur[42] darin, die bösen Tatsachen nicht zu vergessen aber dadurch zu verzeihen, dass ihnen ihre *Bedeutung* für die Zukunft aberkannt wird. Dazu müsste es aber erstens möglich sein, verlässlich von *Tatsachen* sprechen zu können, was aufgrund der Sündenverhaftung des Menschen kaum glücken kann. Ist doch der homo incurvatus in se ipsum epistemologisch so inkompetent wie ontologisch grundständig asozial und theologisch borniert. Tatsachen werden nach weltlichen Konventionen als solche definiert. Aber so schwer es ist zu begründen, warum ein Tisch kein Stuhl ist und aufgrund welcher Kriterien dieses erkannt und im Verfallensein an die Zeugwelt erinnert wird, so schwer ist es, Gewesenes generell angesichts der Tücken des Gedächtnisses als Tatsachen auszugeben. Das kann nur durch Applikation weltlicher Kategorien geschehen und also unter eschatologischem Vorbehalt. Und: Müssten wir nicht gerade den Anderen die Bilder verzeihen können, die sie in unseren Köpfen erzeugen? Jene Phantasien, die sie uns auszumalen zwingen, ohne dass es dafür handfeste Gründe oder überhaupt eines Realitätsbezuges bedarf? Bräuchten wir umgekehrt nicht auch die schweigend-prophylaktisch gewährte Nachsicht der Anderen, *weil* wir sie so mental missbrauchen und sie uns in internen Repräsentationen gefügig machen, ohne dass sie etwas davon mitbekommen? Nach weltlichen Kategorien zu erinnern, Erinnertes weiterzuspinnen und auf diesen Grundlagen zu urteilen ist jedenfalls gerade das, was der *neue* Mensch überwinden soll, wobei ihm gewährtes Vergessenkönnen behilflich ist und neue Sichtweisen ermöglicht: „Darum kennen wir von nun an niemanden mehr nach dem Fleisch; und auch wenn wir Christus gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt so nicht mehr" (2. Kor 5,16).

Zweitens können Individuen und Kollektive es sich zwar *vornehmen* – und das ist angesichts des Entsetzlichen, des intrinsisch Unverzeihlichen sehr viel –, dem Geschehenen, wie es sich ihnen als Verhängnis vorstellt, keine Bedeutung mehr für die Zukunft beizumessen. Aber ist es nicht letztlich aufgrund der in den Gedächtnissen der gerechtfertigten Sünder mit harter Ausdauer arbeitenden Vergangenheiten eine synergistisch angehauchte Illusion, gerade von den guten Vorsätzen, von der Aktivierung menschlicher Kapazitäten die Bereinigung der Zukunft zu erwarten und damit implizit auf Selbsterlösung zu setzen? Evangelische Rechtfertigungslehre wird Vergebung im Kern als extern Ermöglichte verstehen. Als Resultat unaufdringlicher Wirkweisen des heilsam agierenden, aber abwesend

[41] So die für ihr perfektes Gedächtnis berühmte US-Amerikanerin *Jill Price* im Interview „Mein Kopf zeichnet jede Minute meines Lebens auf", zit. nach SPIEGEL-Online vom 19. November 2008.

[42] Vgl. *Paul Ricoeur*: Das Rätsel der Vergangenheit (s. Anm. 23), 155.

anwesenden Gottes, der Bedeutung auch dadurch nehmen kann, dass er Unvergessliches *im verwahrenden Vergessen* loziert, es also analog zu seinem eigenen göttlichen dialektischen Präsentationsmodus als Abwesendes in Anwesenheit hält. Nicht jede Bosheit wird das wert sein. Und es ist eine berechtigte Annahme, dass es nicht nur die Signa monströser Verbrechen gibt, sondern auch Charakteristika des Guten und Schönen, etwa feine Wesenszüge von Personen, die auf diese Weise als Unvergessliches im Hort des Vergessens abgelagert werden, und dann dem Zugriff entzogen in wunderbarer Verborgenheit Leben beeinflussen, die Beteiligten wissen nicht wie.

5. Zweifellos also: Das Vergessen darf man nicht verordnen[43], das Vergeben nicht einfach als praktikabel ausgeben. Karl Barth hat zu Recht definitives Verzeihen ausschließlich Gott als Möglichkeit zugeschrieben. Lautet aber Gottes „Urteil über den Menschen dahin, daß er von dessen Makel nichts wissen will, dann ist er eben als solcher ausgetilgt und erledigt, dann *ist* der Mensch, indem er diesen Makel trägt, seinem Makel zum Trotz wirklich makellos, seinem Unrecht zum Trotz im Rechte. Die göttliche Verzeihung ist also kein Verzeihen ‚als ob' der Mensch kein Sünder wäre. Sie ist gerade als Verzeihung das schöpferische Werk Gottes, in dessen Kraft der Mensch als derselbe alte Mensch, der er war und noch ist, *nicht* mehr derselbe, sondern schon ein anderer ist: der, der er sein wird, der neue Mensch. Das ist die Vergebung der Sünden als Schlußstrich unter des Menschen Vergangenheit".[44]

6. Der harte Grund hierfür ist das Kreuz Christi, der Fluchtod des einen Erwählten und Verworfenen. Und weil Dantes Gottesvorstellung christologisch abstinent ist, stellt er sich im Anschluss an Augustin fälschlich Gott, den Vater, als Gedächtnis vor und sieht die Hölle voller Gestalten, die Gott zwar als Sünder erinnert, deren Sünde er aber vergisst. Darum gibt es hier nur Vergelten, kein Verzeihen. Christliche Gotteslehre muss anders urteilen: Weil Christus die Sünde übernommen hat und in seinen Wundmalen bei sich aufbewahrt, ist sie vom Menschen bereits weggezogen und harrt noch der eschatologischen Annihilation. Ist der göttliche Sohn mit seinem Corpus Sündengedächtnis, dann zugleich Hölle in persona. Er allein behält nämlich die Erinnerung an die Macht der von ihm überwundenen Sünde. Alle anderen sind bereits neue Menschen, deren belastete Vergangenheit zum Schwinden gebracht ist. Ins heilsame Vergessen. Dass der alte Mensch, der wir immer auch noch sind, nicht gnädig sein kann, setzt den Versöhnungspraktiken Grenzen. Dass aber der neue Mensch, der wir immer auch schon sind, wiederum diesem alten Menschen gegenüber nachsichtig ist – die Beteiligten

[43] Dagegen wehrt sich zu Recht die Auschwitzüberlebende *Ruth Klüger*: weiter leben. Eine Jugend, Göttingen 1992, 227f: „Sie brachten uns in einem protzigen Riesenauto nach Hause. In der Dunkelheit auf dem bequemen Rücksitz sagte die entfernte Tante zu mir: ‚Was in Deutschland passiert ist, mußt du aus deinem Gedächtnis streichen. Du mußt alles vergessen, was dir in Europa geschehen ist. Wegwischen, wie mit einem Schwamm, wie die Kreide von einer Tafel'."

[44] *Karl Barth*: Die Kirchliche Dogmatik IV,1 Zürich 1970, 666f.

wissen nicht wie – manifestiert den protoeschatologischen Vorschein der Erlösung. In seinem Licht leuchtet der Mensch nicht nur auf als einer, der besser ist als seine Taten, sondern als der ganz Andere seiner eigenen Memoiren und fremder Erinnerungen.

Zusammenfassung

Die Bedeutung von Erinnerungen für das persönliche Leben von Menschen, für politische Zielsetzungen und für Praktiken der Versöhnung wird oft hervorgehoben oder geradezu beschworen. Erinnern gilt als identitätsstiftend, Vergessen als ein zu bekämpfendes Übel. Der vorliegende interdisziplinär orientierte Aufsatz unterstreicht im Gegenzug die lebensgeschichtliche, soziale, ethische und politische Bedeutung des Vergessens. Aufgrund der Einsicht, dass eine zu starke Vergangenheitsfixierung aufgrund der Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses und der erforderlichen Zukunftsorientierung nicht erstrebenswert ist, werden insbesondere folgende Hauptthesen benannt und entfaltet: Erstens die Ansicht, dass Vergeben ohne Vergessen nicht möglich ist. Zweitens die These, dass der simul iustus et peccator existierende Mensch im Lichte der evangelischen Rechtfertigungslehre auch mental auf schwankendem Fundament steht und stehen darf, weil die Sündenvergebung auf ein Freiwerden von übler Vergangenheit abzielt.

Knut Berner

(Knut Berner ist seit 1996 Studienleiter im Evangelischen Studienwerk e.V. Villigst und seit 2010 Außerplanmäßiger Professor an der Ruhr-Universität Bochum.)

Die Redaktion bittet um Diskussionsbeiträge zu diesem Aufsatz!

In memoriam

Anton Houtepen (1940–2010)

In der Nacht von Samstag, dem 11. Dezember 2010, starb Anton Houtepen in seiner Wohnung in Utrecht. Viele von uns wussten, dass er schon seit mehreren Jahren schwer krank war. Doch bis zum Tage seines Todes blieb er geistig erstaunlich klar. Nach unserer letzten Konsultation der *Societas Oecumenica* wurde ich gebeten, Anton eine Karte mit unseren Grüßen zu bringen. Er war sehr dankbar für diese Geste und sichtlich bewegt, als er all die Namen alter Freunde las. Er wusste, dass er sie nicht wiedersehen würde. Ich berichtete ihm kurz einiges über die Konsultation; doch es war unübersehbar, dass in dieser Phase seines Lebens andere Dinge für ihn wichtiger waren: er forderte seine Besucher auf, mit ihm über die möglichen Merkmale eines Lebens nach dem Tode nachzudenken: Was würde es bedeuten, Gott von Angesicht zu Angesicht zu sehen? Und wie steht es mit der Trennung oder der neuen Beziehung zwischen Leib und Geist? Wie gewöhnlich neigte er dazu, seine eigenen Erwartungen im lebhaften Dialog mit seinen Gesprächspartnern zu formulieren. Während seiner theologischen Laufbahn verarbeitete er eine ganze Bibliothek von Büchern; doch jetzt schienen ein paar Worte aus den Psalmen und einige Fragmente von Gedichten ihm zu genügen.

Am Freitag, dem 17. Dezember, hielten wir Antons Beerdigungsgottesdienst in seiner eigenen Gemeinde in Utrecht. Dabei wurden viele bedeutsame Augenblicke aus seinem Familien- und seinem akademischen Leben in Erinnerung gerufen. Er war ein römisch-katholischer Priester, der 1970 eine evangelische Frau heiratete. Er war der älteste Sohn einer Bauernfamilie mit fünf Söhnen. Er und seine Frau waren Eltern zweier Söhne und seit kurzem Großeltern von zwei Enkeln.

Wenn Anton auch genau genommen nicht zu den Gründungsvätern der *Societas Oecumenica* gehörte, so war er doch ganz ohne Zweifel eines ihrer engagiertesten Mitglieder. Er nahm an fast allen ihren Konsultationen teil und trat mehrere Male als Vorstandsmitglied und als Präsident hervor.

Im Jahre 1973 schloss er unter der Supervision von Professor Edward Schillebeecks seine Dissertation über *Unfehlbarkeit und Hermeneutik* ab. 1976 erhielt er einen Ruf an die Universität von Nimwegen als Nachfolger von Professor Piet Schoonenberg; doch Kardinal Willebrands weigerte sich, seine Ernennung zu bestätigen, weil er verheiratet war. Später weigerte sich die römisch-katholische Kirche bei verschiedenen Anlässen, Anton die Stellung eines offiziellen Vertreters zuzuerkennen. Er erhielt zum Beispiel nicht die Erlaubnis, einer der offiziellen römisch-katholischen Mitglieder der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK zu sein. Doch der Vatikan akzeptierte, dass Anton vom ÖRK als einer der theologischen Berater eingeladen wurde. In dieser Rolle erwies er sich im Vergleich zu einigen offiziellen römisch-katholischen Mitgliedern dieser Kommission als einflussreicher. Wenn er sich auch während seines aktiven Lebens immer wieder diesem offiziellen *Berufsverbot* gegenübersah, fand er nie eine Freude an

einer weit verbreiteten Kirchenkritik. Er blieb seiner eigenen Kirche gegenüber loyal.

Im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung war er insbesondere beteiligt an den Vorbereitungsarbeiten für den Limatext *Taufe, Eucharistie und Amt* (1982) und an dem Text über ökumenische Hermeneutik *Ein Schatz in irdenen Gefäßen* (1998). In den 1990er Jahren war die Hermeneutik eines der Hauptanliegen Anton Houtepens. Er veröffentlichte eine ganze Reihe von Artikeln und Buchbeiträgen zu diesem Thema, die alle auf einer schöpferischen Neu-Interpretation der vierfachen klassischen mittelalterlichen Betrachtungsweise eines Textes basierten: der wörtlichen, allegorischen, moralischen und analogischen. Diese Beiträge zeigen, wie fruchtbar seine Berufung als Professor der philosophischen Fakultät der Erasmus-Universität von Rotterdam (1984–1994) in Teilzeit war. Dort kam er mit den Werken der bedeutendsten europäischen Philosophen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in Berührung. Daraus ergab sich, dass er zu einem der führenden systematischen Theologen der römisch-katholischen Kirche avancierte, der mit seinen philosophischen Zeitgenossen im Dialog stand.

Von 1979 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2004 arbeitete Anton am Interuniversitären Institut für Missionarische und Ökumenische Forschung (IIMO) in Utrecht, das er von 1986 an als Direktor leitete. Er verwandelte es in ein wahrhaft ökumenisches Institut mit katholischen, orthodoxen und reformierten Stabsmitgliedern, und er betrachtete dieses ökumenische Institut nicht als eine monokonfessionelle Hochburg, was gelegentlich anderenorts in Europa der Fall war. In der nationalen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Niederländischen Rates der Kirchen war er für mehr als zehn Jahre ein offizielles Mitglied der römisch-katholischen Delegation. Das zeigt, dass das, was auf internationaler Ebene nicht gestattet war, auf nationaler Ebene akzeptiert wurde.

Anton Houtepen war ein ausgesprochen produktiver Autor. Er schrieb mehr als zehn Monographien und gab mehr als zwanzig Bände heraus, ganz zu schweigen von seinen über hundert Beiträgen in akademischen Zeitschriften und anderen Zeitungen. Sein internationaler Durchbruch als systematischer Theologe kam 1997 mit der Veröffentlichung seiner Gotteslehre: *Gott: Eine Offene Frage*. Sie wurde in acht europäische Sprachen übersetzt, darunter auch ins Russische. Herausragend in diesem Buch war seine Interpretation von vier menschlichen Emotionen: Verlangen, Treue, Widerstandsfähigkeit und Vergebung als Spuren Gottes. Gott war für Anton kein allmächtiger Despot, kein Herrscher, kein Schöpfer im Ruhestand und auch keine Lösung all unserer physikalischen oder metaphysischen Rätsel. Auch nicht einfach der Gott der Christenheit. Für Anton war Gott das Mysterium von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, der Vater, der Jesus und uns über die Grenzen des Todes hinaus trägt und uns durch Gottes *heiligen* Geist von den Fesseln des Bösen befreit.

Zehn Jahre nach seinem Buch *Gott: Eine Offene Frage* veröffentlichte er seine Anthropologie (2006). Sie fand ein geringeres Echo als seine Lehre von Gott, ist aber ebenso bewegend. Mehr als in früheren Veröffentlichungen entwickelt er darin eine sensible Antenne für menschliche Gefühle des Versagens und der Schuld

und legt eindrücklich die vier Weisen dar, in denen die Erfahrung der überwältigenden Gnade als ein Gegengewicht zu diesen Gefühlen wirken kann. Er behandelt diese befreiende Erfahrung in einem sehr bewegenden Kapitel unter dem Titel *Das betende Tier: Über das Gebet als Höhepunkt der Anthropologie*.

Beide Veröffentlichungen zeigen, wie sehr die katholische Kirche sich selbst geschadet hat durch ihre Weigerung, Houtepen die Ehre eines Platzes in seiner eigenen Kirche zuzugestehen. Zehntausende von römisch-katholischen – und protestantischen – Intellektuellen hielten unter dem inspirierenden Eindruck von Antons Werk an ihrem umstrittenen Glauben fest. Wir als *Societas Oecumenica* hatten das große Privileg, ihn so viele Jahrzehnte unter uns zu haben; und wir sind überzeugt, dass er jetzt, wenn die Engel ihn ins Paradies geleiten, Kardinal Willebrands begegnet – seine Bücher lesend.

Martien E. Brinkman

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

(Martien E. Brinkman ist ein ehemaliger Präsident der Societas Oecumenica. Zu der Zeit, in der Anton Houtepen Direktor war, gehörte er auch zu den Stabsmitgliedern des IIMO (1987–2000). Seit dem Jahre 2000 ist er Professor für Ökumenische/Interkulturelle Theologie an der Vrije Universität Amsterdam.)

Gestern – heute – morgen

„Zusammen glauben, feiern, beten“ (nach Apg 2,42). So lautet das Motto der Gebetswoche 2011, die traditionell vom 18. bis 25. Januar und in der Woche vor Pfingsten gefeiert wird. 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 wurden vom Jerusalem-Inter-Church-Centre erarbeitet, einem Zusammenschluss von 13 Kirchen in Alt-Jerusalem. Der zentrale Gottesdienst zur Gebetswoche wurde am 23. Januar 2011 um 16:00 Uhr im Dom zu Speyer gefeiert. Im Rahmen der jährlichen Gebetswoche wird die *Ökumenische Kollekte* gesammelt. Mit dieser Kollekte werden einzelne diakonische und soziale Hilfsprojekte gefördert. Für das Jahr 2011 wurden folgende Projekte ausgewählt: Hospizarbeit in Tbilisi (Georgien), die Integration von behinderten Menschen im Irak und ein Projekt gegen Gewalt und Aids in Südafrika.

Der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen tagte vom 16. bis 22. Februar in Genf. Die Notlage der Christen im Nahen Osten, ein ökumenischer Aufruf an die Kirchen zum Engagement für gerechten Frieden und Planungen für die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im Jahr 2013 standen im Mittelpunkt der Tagung (s. Bericht i. d. H. S. 217 ff).

Auf ihrer *228. Mitgliederversammlung* am 2./3. März in Berlin erließ die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) einen *Fürbittaufruf für verfolgte Christen*. Sie wies erneut nachdrücklich auf die lebensbedrohliche Situation von Christen nicht nur in Asien und Afrika, sondern auch im Nahen und Mittleren Osten hin. In einem feierlichen Gottesdienst nahm sie den Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) als Gastmitglied auf. Die ACK beschloss bei der Versammlung, ihre Gespräche mit der Neuapostolischen Kirche fortzuführen. Dabei handelt es sich nach den Worten von Landesbischof Friedrich Weber, Vorsitzender der ACK, um einen innerchristlichen Dialog, in dem zu klären sei, ob und inwiefern einzelne Sonderlehren der Neuapostolischen Kirche kirchentrennenden Charakter hätten. Klärende Gespräche sollen auch mit der anthroposophisch beeinflussten „Christengemeinschaft“ geführt werden, die sich bisher mehrfach vergeblich um eine Aufnahme in die ACK bemühte. Weiterhin rief Weber die Mitgliedskirchen der ACK zu einer *Diskussion über das Papstamt* auf. Die von einer Gruppe lutherischer und römisch-katholischer Theologen vorgelegte Studie „Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt“ habe eine Debatte eröffnet, die einer „ehrlichen und offenen Fortführung“ bedürfe. Aus Sicht der Autoren der Studie ist eine Neubewertung des Papstamtes durch die

lutherischen Kirchen unter bestimmten Voraussetzungen möglich. In einer „Empfehlung" regte die ACK ihre Mitgliedskirchen an, *lokale Partnerschaften zwischen Gemeinden unterschiedlicher Konfession* möglichst nicht nur zwischen Katholiken und Protestanten zu schließen, sondern dabei „prinzipiell offen für multilaterale Zusammenarbeit" zu sein. Außerdem beschloss die Versammlung die Einrichtung eines Ökumenepreises, der von 2013 an alle zwei Jahre vergeben werden soll.

Die *Woche der Brüderlichkeit* 2011 (13.–20. März) stand unter dem Motto *„Aufeinander hören – miteinander leben"*. Die zentrale Eröffnungsfeier fand am 13. März in Minden (Westfalen) statt. Dabei wurde der deutsch-iranische Schriftsteller Navid Kermani für seine „intensive Auseinandersetzung mit der eigenen islamischen Religion, Kultur und Tradition, die er in ein nicht weniger intensives Gespräch mit dem Christentum und dem Judentum einbringt" mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnet. Veranstalter der Aktionswoche ist der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit.

Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der Allgemeinen und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz haben sich am 14. März 2011 in Minden im Rahmen der Woche der Brüderlichkeit getroffen. Thema der diesjährigen Begegnung war *„Die öffentliche Verantwortung von Juden und Christen angesichts gesellschaftspolitischer Veränderungen in Deutschland"*. Die Teilnehmer erklärten, dass die Säkularisierung und die Präsenz des Islam zu den wichtigsten gesellschaftlichen Veränderungen gehörten. In der häufig kontrovers geführten Debatte zu diesen Themen würden grundsätzliche Fragen thematisiert, die nicht nur die Integrationspolitik, sondern auch das Verständnis von Religionsfreiheit, die Rolle der Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit und das kulturelle Selbstverständnis der Bundesrepublik betreffen

Unter dem Motto *„Ich war's! Sieben Wochen ohne Ausreden"* steht die diesjährige *Fastenaktion der evangelischen Kirche*. Die Fastenaktion lädt auch dazu ein, sich einmal selbst zu prüfen und sich selbst, anderen Menschen und auch Gott gegenüber Fehler und Schwächen einzugestehen. Am 13. März 2011 wurde der Auftaktgottesdienst von „Sieben Wochen ohne" in Hamburg-Eimsbüttel mit dem Ratsvorsitzenden der EKD, Nikolaus Schneider, gefeiert.

Die *Internationale ökumenische Friedenskonvokation* (IöFK) wurde am 15. März auf einer von den beiden Gastgebern der Konvokation – dem Kirchenrat von Jamaika und der Karibischen Kirchenkonferenz – organisierten Feier offiziell angekündigt. Die Feier sollte die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die IöFK lenken, die vom 17. bis 25. Mai auf dem Mona Campus der University of the West Indies in Kingston stattfinden

wird. Die IöFK wird ein „Erntedankfest" sein, welches die Erfolge der Dekade zur Überwindung von Gewalt feiert, die 2001 begann. Gleichzeitig will sie Einzelpersonen und Kirchen ermutigen, ihr Engagement für Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit zu erneuern. Am Sonntag, 22. Mai, sind die Kirchen in aller Welt eingeladen, gemeinsam *Gottes Geschenk des Friedens* zu feiern. Die IöFK will die Kirchen ermutigen, Frieden und Gerechtigkeit in ihrer Theologie und Praxis widerzuspiegeln und zu fördern. Das große Gebot Jesu „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" ist der Leitgedanke für die Konferenz und ihrer vier Hauptthemen: „Friede in der Gemeinschaft", „Friede mit der Erde", „Friede in der Wirtschaft" und „Friede zwischen den Völkern". Die Teilnehmenden werden im Geist, Lied und Gebet mit der IöFK in Jamaika in der Hoffnung auf Frieden vereint sein. Der für den Sonntag vorgeschlagene Text steht im Epheserbrief 2, wo es heißt, dass Christus „unser Friede" ist, der Frieden zwischen uns gestiftet und „einen neuen Menschen" geschaffen hat. In Christus versöhnt, sind wir „nicht mehr Gäste und Fremdlinge" sondern „Gottes Hausgenossen". Kirchen und Christen sind aufgefordert, in ihren Gemeinschaften und darüber hinaus in Regierung, Geschäftswelt und Umwelt Friedensstifter zu sein. Ein Lied für diesen Sonntag heißt: „Erneure, Gott, deinen Frieden inmitten deines Volkes."

„Sieben Wochen im Zeichen des Wassers" des Ökumenischen Wassernetzwerks (ÖWN) sind 2011 dem Thema „Wasser, Konflikt und gerechter Frieden" gewidmet und gehen der Frage nach, welche Verbindungen zwischen dem Zugang zu Wasser, dem Kampf um Wasser und dem Aufbau eines gerechten Friedens bestehen: Woche 1: Land und Wasser, Woche 2: Öl und Wasser in Nigeria, Woche 3: Wasser als Ware, Woche 4: Frauen, Wasser und Gewalt, Woche 5: Wasserkonflikt im Heiligen Land, Woche 6: Klimawandel und Flüchtlinge, Woche 7: Wasser für die Landlosen in Guatemala. Der *Weltwassertag* wurde am 22. März begangen. Verfügbar ist der Gottesdienstentwurf: Wasser und gerechter Frieden auf der Website des ÖWN.

Der *4. Internationale Kongress „Treffpunkt Weltkirche"* in Würzburg vom 18. bis 20. März steht unter dem Leitwort *„Lasst euch vom Geist entflammen – ein neues Pfingsten für die Kirche"*. Ein herausragendes Ereignis ist das katholisch-orthodoxe Ökumenetreffen mit Kurt Kardinal Koch und Metropolit Hilarion Alfejew, die über die „katholisch-orthodoxe Annäherung 20 Jahre nach dem Fall der Sowjetunion" diskutieren.

„Aus seiner Sicht": Unter diesem Titel stellt der *Ökumenische Kreuzweg der Jugend 2011* die Passion aus der Perspektive Jesu dar. Den Jugendkreuzweg werden am 15. April bundesweit wieder zehntausende junge Christinnen und Christen beten. Neun großformatige Bilder des Theologen und Künstlers Stefan Weyergraf, genannt Streit, illustrieren den diesjährigen Ökumenischen Kreuzweg der Jugend.

Wie schon im letzten Jahr feierten die *Ost- und Westkirchen auch 2011 das Osterfest am gleichen Datum* (24. April). Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Pastor Dr. Olav Fykse Tveit, hat Christen in aller Welt dazu ermutigt, dem diesjährigen Osterfest ein klares ökumenisches Profil zu geben und weiter an einem gemeinsamen Osterdatum zu arbeiten. Die nächsten gemeinsamen Ostertermine wird es erst 2017 und 2025 geben.

Der *33. Deutsche Evangelische Kirchentag vom 1. bis 5. Juni 2011 in Dresden* steht unter der Losung *„... da wird auch dein Herz sein"* (Mt 6, 21). Podien, Zentren und Foren sind in drei Themenbereiche unterteilt: einen geistlichen, einen gesellschaftlich-politischen und einen internationalen (Themenbereich 1: *Theologie, Glaube, Lebensführung*; Themenbereich 2: *Gesellschaft und Politik*; Themenbereich 3: *Internationales*). Mehr als 100 000 Teilnehmer werden erwartet.

Für den *34. Deutschen Evangelischen Kirchentag* ist vom 1. bis 5. Mai 2013 Hamburg zum vierten Mal nach 1953, 1981 und 1995 als Ort ausgewählt worden.

Der *35. Deutsche Evangelische Kirchentag* wird vom 3. bis 7. Juni 2015 ebenfalls zum vierten Mal nach 1952, 1969 und 1999 in Stuttgart stattfinden.

Von Personen

Johannes Stockmeier, neuer Präsident des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), ist am 11. Februar in einem Festgottesdienst in Berlin vom EKD-Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider in sein Amt eingeführt worden. Er ist Nachfolger von *Klaus-Dieter Kottnik*, der nach knapp vierjähriger Amtszeit, im September 2010 aus gesundheitlichen Gründen zurückgetreten war.

Frank-Dieter Fischbach, evangelischer Theologe und bisher u. a. Europareferent im Büro der Evangelischen Landeskirchen Nordrhein-Westfalens bei Landtag und Landesregierung in Düsseldorf und Dozent für Sozialethik an der Evangelischen Sozialakademie Friedewald, ist seit 1. März Beauftragter für ethische Fragen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in Brüssel. Er folgt auf *Dietmar Heidtmann*, der jetzt Studienleiter für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsethik an der Evangelischen Akademie Bad Boll ist.

Karl Waldeck, Pfarrer und Journalist, ist zum neuen Direktor der Evangelischen Akademie Hofgeismar als Nachfolger von *Eveline Valtink*, die ihr Amt aus gesundheitlichen Gründen abgegeben hatte, berufen worden. Er hat seine neue Aufgabe am 1. März angetreten.

Hans-Hermann Jantzen, stellvertretender Bischof der hannoverschen Landeskirche und Lüneburger Landes-

superintendent, ist am 13. März in den Ruhestand verabschiedet worden. Seit dem Rücktritt von Landesbischöfin Margot Käßmann vor rund einem Jahr vertrat er zudem als Bischofsvikar das höchste Amt der Landeskirche.

Ralf Meister, bisher Generalsuperintendent in Berlin, ist am 26. März mit einem Festgottesdienst als neuer hannoverscher Landesbischof eingeführt worden.

Elpidophoros Lambriniadis, bisher Erzsekretär des Konstantinopler Bischofssynods, ist am 20. März im Phanar von Istanbul zum Metropoliten von Proussa (türk. Bursa) geweiht worden. Der griechisch-orthodoxe Bischofssitz war seit 1922 verwaist. Elpidophoros ist zum Dekan der Theologischen Hochschule Chalki bei Istanbul im Fall von deren erhoffter Wiedereröffnung ausersehen.

Hans-Jürgen Röder, seit 1990 Leiter des epd-Dienstes für Berlin und der neuen Bundesländer, ging am 31. März in den Ruhestand. Seine Nachfolge übernimmt Chefredakteur *Thomas Schiller* zusätzlich zur Leitung der epd-Zentralredaktion.

Heinrich Bedford-Strohm, Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Sozialethik an der Universität Bamberg, wurde am 4. April zum neuen Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern gewählt. Er wird in sein Amt als Nachfolger von Landesbischof *Johannes Friedrich* am 30. Oktober eingeführt.

Papst Benedikt XVI. hat *Franz-Josef Overbeck*, Bischof von Essen, zum neuen katholischen Militärbischof ernannt. Er tritt die Nachfolge des vor rund einem Jahr zurückgetretenen *Walter Mixa*, früherer Bischof von Augsburg, an.

Ralph Mayan, emeritierter Präses der Lutherischen Kirche in Kanada (LCC), ist neuer Geschäftsführer des Internationalen Lutherischen Rates (ILC). Der bisherige Exekutivsekretär *Samuel Nafzger* (Lutherische Kirche Missouri Synode, USA) war im Oktober 2010 überraschend von seinen Aufgaben zurückgetreten.

Linda Bond, seit 2008 zuständig für das Territorium Australien, ist zur neuen Generalin der Heilsarmee weltweit gewählt worden. Sie ist Nachfolgerin des Iren *Shaw Clifton*.

Erzbischof *Ivan Jurkovic*, bisher Vertreter des Vatikans in der Ukraine und in Weißrussland, ist vom Papst zum neuen Apostolischen Nuntius in der Russischen Föderation ernannt worden. Er ist Nachfolger von Erzbischof *Antonio Mennini*, der nach London versetzt worden ist.

Rita Famos, evangelische Pfarrerin in Zürich, ist vom Präsidium der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK) zur neuen Vizepräsidentin gewählt worden. Sie ist auch Mitglied im Rat des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK).

Es vollendeten

das 60. Lebensjahr:

Gerhard Ulrich, Bischof von Schleswig und Holstein, Vorsitzender der gemeinsamen Kirchenleitung der

drei evangelischen Landeskirchen von Nordelbien, Mecklenburg und Pommern, am 9. März;

das 65. Lebensjahr:

Hans-Jürgen Röder, bisher Chefredakteur des epd-Landesdienstes Ost, am 16. Februar;

das 70. Lebensjahr:

Valentin Schmidt, ehemaliger Präsident (1997 bis 2006) des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), am 18. Februar;

das 75. Lebensjahr:

Georg Kardinal Sterzinsky, Erzbischof von Berlin; am 9. Februar;

Rolf Schweizer, Komponist und früherer Kirchenmusikdirektor, am 14. März;

das 80. Lebensjahr:

Wolfgang Nossen, Vorsitzender der Jüdischen Landesgemeinde Thüringen, am 9. Februar;

das 85. Lebensjahr:

Jürgen Moltmann, bedeutender evangelischer Theologe, Professor em. für Systematische Theologie an der Universität Tübingen, am 8. April.

Verstorben sind:

Jean Pierre XVIII., früherer armenisch-katholischer Patriarch, Oberhaupt der armenischen Kirche, im Alter von 83 Jahren in Beirut, am 16. Januar;

Tullia Zevi, langjährige Präsidentin der Union der jüdischen Gemeinden Italiens, im Alter von 91 Jahren, am 22. Januar;

Oto Madr, einer der bedeutendsten Theologen vor und nach der „Samtenen Revolution" des Jahres 1989 im heutigen Tschechien, Mitglied des Rates der Tschechischen Bischofskonferenz, im Alter von 94 Jahren, am 27. Februar;

Kurt Rommel, evangelischer Pfarrer, Autor und Komponist von über 800 christlichen Liedern, im Alter von 84 Jahren, am 5. März.

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Aus der ökumenischen Bewegung

Olav Fykse Tveit, Der einzigartige Mehrwert des Weltkirchenrats. Bericht des Generalsekretärs vor dem Zentralausschuss des ÖRK am 16. Februar 2011, KNA-ÖKI 10/11, Dokumentation, 1–20;

Norbert Zonker, Zum Disput ins Augustinerkloster? Erfurt und Berlin streiten um Ökumene-Treffen beim Papstbesuch, KNA-ÖKI 9/11, 9;

Hansjürgen Knoche, Moralische Inkonsequenz und ihre Konsequenzen. Zur ökumenischen Diskussion über die Präimplantationsdiagnostik, KNA-ÖKI 9/11, Thema der Woche, 1–4;

Esther R. Suter, Neue Dynamik wird spürbar. Der ÖRK steht vor Strukturreformen, KNA-ÖKI 9/11, 5–7;

Esther R. Suter, ÖRK vor neuen Herausforderungen. Generalsekretär

Tveit: Einheit im Glauben und Engagement für Frieden, KNA-ÖKI 8/11, 5–6;

Friedrich Weber, Überaus wertvoll und zukunftsweisend. Zum lutherisch-katholischen Studienprojekt zum Petrusamt, KNA-ÖKI 8/11, Dokumentation 2/11, 1–8;

Ulrich Ruh, Ökumene in Umbruchzeiten, HerKorr 3/11, 109.

II. Religionspädagogik

Patrick Becker, Wirklich neu? Was die Neurodidaktik für Religionsunterricht und Theologiestudium bedeutet, HerKorr 3/11, 144–149.

III. Kirche in Polen

Theo Mechtenberg, Polens Kirche zwischen nationalem Selbstverständnis und säkularer Herausforderung, StimdZ 4/11, 219–228;

Ulrike Kind, Ein tönerner Riese? Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche Polens, HerKorr 2/11, 101–105.

IV. Interreligiöser Dialog

Wolfgang Beinert, Das Christentum und die Religionen, StimdZ 4/11, 229–238;

Tobias Specker, „Vertraue auf Gott und sei fleißig". Grundgedanken des türkisch-amerikanischen Predigers Fethullah Gülen, HerKorr 2/2011, 96–101;

Johannes Reimer, Der Dienst der Versöhnung – bei der Kernkompetenz ansetzen. Zur Korrelation von Gemeinwesenmediation und multikulturellem Gemeindebau, Theologisches Gespräch 1/11, 19–35;

Perry Schmidt-Leukel, Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie, EvTh 1/11, 4–16;

Angela Standhartinger, Rudolf Bultmann im interreligiösen Dialog, EvTh 1/11, 16–34.

V. Frauen in der Kirche

Marianne Heimbach-Steins, Um der Kirche selbst willen. Ein Plädoyer für mehr Geschlechtergerechtigkeit, HerKorr 3/11, 129–134;

Margit Eckholt / Saskia Wendel, Aggiormento in Zeiten der Krise. Theologinnen fragen nach Macht und Ermächtigung in der Kirche, HerKorr 2/11, 82–87.

VI. Weitere interessante Beiträge

Manfred Weitlauff, Katholische Kirche Deutschlands nach der Säkularisation von 1803, Kerygma und Dogma 1/2011, 2–25;

Christoph Levin, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Kerygma und Dogma 1/2011, 41–55;

Christina Hoegen-Rohls, Biblia deutsch. Ein Rückblick auf Luthers Bibelübersetzung und Bibelsprache aus aktuellem Anlass, Kerygma und Dogma 1/2011, 56–87;

Klaus W. Hälbig, Der Baum des Lebens. Kreuz und Thora in mystischer Deutung (Teil 1), KNA-ÖKI 4/11, Thema der Woche, 1–14;

Michael Kißkalt, Evangelisation im Kontext von Armut, Theologisches Gespräch 1/11, 3–18;

Athanasios Despotis, Holy Trinity and justification in the patristic interpretation of Paul, Orthodoxes Forum 2/10, 171–180;

Anastasios Salapatas, The Liturgical Theology of Initiation in the Sermon "On Holy Baptism" by Gregory of Nazianzus, Orthodoxes Forum 2/10, 181–192;

Christoph Strack, Auf und Ab. Bewegungen im Verhältnis der Grünen zur katholischen Kirche, HerKorr 3/11, 120–125;

Martin Hailer, Gottes Gnade als Teilgewährung an ihm. Überlegungen zur finnischen Luther-Interpretation, EvTh 1/11, 35–49;

Jobst Reller, „Lasst uns hinauf gen Bethel ziehen". Pilgern und Wallen in der deutschen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts: Eine Blütenlese, EvTh 1/11, 49–64.

VII. Dokumentationen

Themenheft: „Die orthodoxe Kirche im Dialog" mit Beiträgen u. a. von Athanasios Vletsis, Regula Zwahlen, Dagmar Heller, Jutta Koslowski, Johannes Oeldemann, UnSa 1/2011.

Arbeitshilfe *„Umkehr ökumenisch feiern"*, erarbeitet von Paul Deselaers, Matthias Haudel, Michael Kappes, Assaad Elisas Kattan, Eugenie Neugebauer, Dorothea Sattler und Klaus Peter Voß in Verbindung mit der ACK in Nordrhein-Westfalen, Bonifatius-Verlag, EUR 19,80.

Interreligiöse Arbeitshilfe *„Brief der 138 muslimischen Gelehrten: Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist"*, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg. Die Broschüre (55 Seiten, 1. Auflage 2011) kann zum Preis von € 2,– pro Exemplar bestellt werden.

Interreligiöse Arbeitshilfe *„Kairos-Dokument der Christinnen und Christen in Palästina: Die Stunde der Wahrheit – ein Wort des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung aus der Mitte des Leidens"*. Die Broschüre (67 Seiten, 1. Auflage 2011) kann zum Preis von € 2,– bei der ACK in Baden-Württemberg bestellt werden.

Christliche Patientenvorsorge durch Vorsorgevollmacht, Betreuungsverfügung, Behandlungswünsche und Patientenverfügung. Handreichung und Formular der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Verbindung mit weiteren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Diese neue Broschüre ersetzt die Christliche Patientenverfügung, die erstmals 1999 veröffentlicht und in zweiter Auflage 2003 vorgelegt wurde. Das überarbeitete Dokument trägt den Bestimmungen des Patientenverfügungsgesetzes von 2009 Rechnung und enthält neben der eigentlichen Patientenverfügung auch eine Vorsorgevollmacht, die Betreuungsverfügung und die Äußerung von Behandlungswünschen. Die Handreichung kann bei der ACK per E-Mail: info@ack-oec.de wie folgt bestellt werden:

Einzelexemplar/e 5 Euro, 10er-Pack 25 Euro, 30er Pack 40 Euro.

Handreichung „Sinn, Werte und Religion". Die Kirchen und ihre Trägerverbände in Baden-Württemberg haben zur didacta 2011 eine Handreichung vorgelegt, um Kindertageseinrichtungen bei der Umsetzung von „Sinn, Werte und Religion" zu unterstützen. Die Handreichung kann bezogen werden über: www.service.elk-wue.de/handreichung.

Neue Bücher

ÖKUMENE IN BEWEGUNG

Ulrich Beyer, Überfluss und Mangel. Die erste ökumenische Sammlung der Christenheit. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2009. 184 Seiten. Kt. EUR 14,80.

Mit diesem Buch hat Ulrich Beyer eine Lücke geschlossen, indem er eine exegetische Untersuchung zu den beiden Kollektenbriefen des Paulus in 2. Kor 8 und 9 mit Folgerungen und Empfehlungen für die Praxis verband. Der Autor ist für ein solches Unternehmen bestens ausgewiesen, denn er ist einerseits Emeritus für Neues Testament, und andererseits war er in seiner Landeskirche als Oberkirchenrat zuständig für Mission, Ökumene, Entwicklungsdienst und Kollektenwesen. Er war lange Jahre in Indonesien tätig, und dieser Erfahrungshintergrund kommt in seinem Buch (das ursprünglich in indonesischer Sprache veröffentlicht worden ist) an vielen Stellen zum Ausdruck.

Man findet hier u.a. Grundsätzliches zur Rolle der Kollekte in der heutigen Kirche und Gesellschaft; eine literarkritische Untersuchung zu 2. Kor 8 und 9 und ein Kapitel „Zugänge zu einer Theologie der Kollekte". Im zweiten – praktischen – Teil formuliert der Autor „Zehn Einstellungen zur Kollektengabe" und beschreibt beispielhaft die Kirchenkreispartnerschaft zwischen seiner Heimat Soest und Nordkamerun. Die Abfolge der einzelnen Kapitel ist dabei nicht ganz einsichtig, denn exegetische, historische und systematische Teile werden miteinander vermischt, anstatt aufeinander aufzubauen. So hätte sich das Kapitel VI über die Theologie des Neuen Testaments wohl besser an das literarkritische Kapitel II angeschlossen. Und nach dem Kapitel III über die geschichtlichen Anfänge der paulinischen Kollekte hätte gut das VII. Kapitel (über Zeugnisse zur Kollekte aus der Theologiegeschichte) gepasst, bevor die Beobachtungen systematisch zusammengefasst werden. Im Übrigen enthält dieser Abschnitt zur Theologiegeschichte viel Interessantes, ist jedoch leider recht kurz und oberflächlich geraten. Auch ist zu bedauern, dass der ökumenische Aspekt der Kollektensammlung (auf den ja immerhin der Titel Bezug nimmt) im Text kaum ausgewertet

wird. Es wäre lehrreich gewesen zu zeigen, wie das Bemühen um ökumenischen Dialog zwischen den Kirchen mit der Entwicklungszusammenarbeit zwischen Nord und Süd in Verbindung gebracht werden kann. Denn wenn zwischen vielen Konfessionen auch noch keine *Kirchengemeinschaft* besteht, so steht es uns doch frei, miteinander *Gütergemeinschaft* zu praktizieren – eine Herausforderung für die Ökumene, der nachzudenken sich lohnt!

Die Hauptgedanken des Buches (die mit einer gewissen Redundanz wiederholt werden) sind folgende: Die beiden Kollektenbriefe des Paulus sind Ausdruck einer bemerkenswerten Organisationsleistung; vor allem jedoch enthalten sie eine reiche theologische Substanz, die bislang zu wenig beachtet worden ist. Denn Paulus wirbt für seine Kollektensammlung nicht nur mit der Bedürftigkeit der Jerusalemer Urgemeinde oder mit seinem Versprechen, für sie zu sorgen, sondern er verdeutlicht, dass durch die Kollekte letztlich *beide* bereichert werden, die Geber ebenso wie die Empfänger (modern ausgedrückt handelt es sich also um ein „win-win-Geschäft"). Denn es „entsteht eine Dynamik, die ihren Ausgang nimmt mit der Gnade Gottes, die die Christengemeinden [...] so bereichert, dass sie bereitwillig und fröhlich das Empfangene weitergeben; als Antwort darauf kehrt der empfangene Segen in Gestalt von Dank und Lobpreis zu Gott zurück. Paulus beschreibt hier einen Zyklus von Gnade und Segen, in welchem Geber und Empfänger in der gemeinsamen Verehrung des Schöpfers und Gebers aller guten Gaben verbunden sind" (96f). Aufgrund einer solch tiefsinnigen „Theologie der Kollekte" – und nicht durch moralischen Appell an das philantropische Bewusstsein – sollte sich, so der Verfasser, kirchliche Diakonie vollziehen.

Für die konkrete Durchführung solcher Diakonie entwickelt Beyer ein Programm in zehn Punkten. Leitbild ist dabei der „Ausgleich von Überfluss und Mangel", wie dies bereits im Titel des Buches zum Ausdruck kommt (vgl. 2. Kor 8, 14). Der Autor knüpft dabei nicht nur an die paulinischen Kollektenschreiben an, sondern auch an die Prinzipienlehre Platos, wo der Kategorie der Mitte *(meson)* zwischen *hyperbole* und *elleipsis* eine wichtige Bedeutung zukommt. In der platonischen Staatslehre ist der maßvolle und besonnene Ausgleich ein Garant für Harmonie und Stabilität (110). Beyer entfaltet auf diesen Grundlagen ein *Ethos des Gebens, das informiert, engagiert, freiwillig, großzügig, regelmäßig, geordnet* und *dankbar* sein soll. Das gelegentlich zum Bonmot verblasste „einen fröhlichen Geber hat Gott lieb" aus 2. Kor 9, 7 erhält dadurch seine spirituelle Tiefe und Brisanz zurück.

Bisweilen erscheint die Betonung des Anliegens bei Beyer zwar ein wenig übertrieben – so wenn er über „Paulus nimmermüden Einsatz für die Urgemeinde" schreibt: „Seine ganze Existenz war darauf ausgerich-

tet, sein Versprechen gegenüber den „drei Säulen" dieser Gemeinde einzulösen. Die ganze Hingabe des Apostels bezog sich eben nicht nur auf seine Verkündigung des Evangeliums, sondern auch auf das – heute würde man sagen – „kluge Management der Spendenaktion" (136). Dennoch hat der Autor hier ein sehr lesenswertes Buch vorgelegt: zum Einen wegen seiner wichtigen, interessanten und selten erörterten Thematik, zum Anderen wegen der einfühlsamen Art, in der sie entfaltet wird.

Jutta Koslowski

Christopher Hill, Matthias Kaiser, Leslie Nathaniel, Christoph Schwöbel (Hg.), Bereits erreichte Gemeinschaft und weitere Schritte. 20 Jahre nach der Meissener Erklärung. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2010. 629 Seiten. Pb. EUR 32,–.

Im Jahre 1991 wurde die Meissener Erklärung von Vertretern der EKD, dem damaligen BEK-DDR und der Kirche von England feierlich unterzeichnet. Seitdem stehen die deutschen Landeskirchen und die Kirche von England in Gemeinschaft – wenn auch nicht in voller – aufgrund noch bestehender Differenzen im Amtsverständnis. Mit der Erklärung haben sich die beteiligten Partner verpflichtet, das bilaterale Gespräch und den Weg zu eben dieser vollen, sichtbaren Einheit fortzusetzen. Ein fester Bestandteil der Weiterarbeit sind theologische Konferenzen, die den bestehenden Konsens ausbauen wollen aber auch der Überwindung der noch ausstehenden Differenzen dienen sollen. Dies verdeutlicht ein Tagungsband, der den Ertrag der 3. und 4. Theologischen Konferenz (1999 und 2001) vorstellte. Die meisten der Vorträge behandeln die noch virulenten Fragen wie z. B., was unter sichtbarer Einheit überhaupt zu verstehen sei oder welche Rolle dabei das Bischofsamt spiele (siehe: Einheit bezeugen, hg. von I. U. Dalferth und P. Oppenheim, Frankfurt a. M. 2003).

Zwanzig Jahre nach der Unterzeichnung der Meissener Erklärung wurde nun ein weiterer Tagungsband vorgelegt, der die 5. und 6. Theologische Konferenz (Frodsham/Foxhill: 6.–9. September 2005; Düsseldorf/Kaiserswerth: 26.–28. November 2008) dokumentiert. Betrachtet man die Themen der Treffen, fällt eine thematische Verschiebung gegenüber den beiden Vorgängerveranstaltungen ins Auge: In der Klärung der kontroverstheologischen Differenzen scheint im Moment kein Weiterkommen möglich zu sein. Wohl aus diesem Grund kommt es zu einer Hinwendung zu Herausforderungen, die beide Kirchen angesichts innerkirchlicher und gesellschaftlicher Debatten gleichermaßen betreffen: *Christliche Initiation und Mission in einer postchristlichen Gesellschaft* (Frodsham) und *Ökumenisches Verständnis von Autorität und Gebrauch der Schrift (Bibel)* (Düsseldorf).

Der vorliegende Band dokumentiert alle gehaltenen Vorträge. Dabei

wird für die deutschsprachigen Beiträge generell auch eine englische Übersetzung geboten, für die englischen Texte gilt dies andersherum leider nur für die zweite Tagung. Abgerundet wird der Band durch die Kommuniqués der Treffen und den zweisprachigen Text der Meissener Gemeinsamen Feststellung und Erklärung.

Ein über 600-seitiges Buch mit 18 Aufsätzen erlaubt es nicht, auf die Argumentationslinien einzelner Beiträge einzugehen oder sich gar mit ihnen auseinanderzusetzen. Daher sollen exemplarisch ein paar allgemeine Eindrücke festgehalten werden:

In dem Tagungsband sind Beiträge sehr unterschiedlicher literarischer Gattungen vereint. Von grundlegenden Abhandlungen mit umfangreichen Quellenangaben (z. B. Dorothea Wendebourg, *Der Schriftgebrauch in der Amtstheologie der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisschriften,* 286–307) bis hin zu persönlich gehaltenen Erfahrungsberichten zum Thema (z. B. Monika Renninger, *Schriftgebrauch in Predigt und Unterricht,* 225–235).

Im Vorwort wird darauf aufmerksam gemacht, dass es für die theologischen Gespräche im Meissen-Zusammenhang immer wichtig gewesen sei, „Fragen theologischer Lehre nicht unabhängig von den konkreten Kontexten" zu thematisieren (S. x). Dieser Konnex wird in der Tat in mehreren Beiträgen aufgegriffen. Hier sei exemplarisch auf *Soziale und pastorale Perspektiven der Konfirmation in Ostdeutschland* (3–23) von Carsten Haeske verwiesen, der die spezifischen Herausforderungen ostdeutscher Landeskirchen u. a. angesichts des „Konkurrenzangebots" Jugendweihe beleuchtet.

Leider ist das Buch gelegentlich nicht so sorgfältig ediert, wie es zu wünschen wäre. So ist z. B. die Systematik der bibliographischen Angaben nicht immer einheitlich – manchmal selbst innerhalb eines Aufsatzes. In *Die Bedeutung der Konfirmation I* (109–115) wird Literatur mit Namenskürzel zitiert, ohne dass diese in einer Literaturliste aufgelöst würden. Ein Beitrag *Die Bedeutung der Konfirmation II* ist nicht zu finden. Auch fehlt ein Autorenverzeichnis, das zur theologischen Verortung der Autoren hilfreich gewesen wäre.

Die jeweiligen Übersetzungen sind (bis auf wenige Stellen) präzise und gut lesbar. Der deutsche Text von Paul Avis, *Die Heilige Schrift in Liturgie und Seelsorge* ist allerdings deutlich umfangreicher als der englische (vgl. 208–224 mit 197–207).

Wie bereits der Vorläuferband ist die Textsammlung ausschließlich bei Lembeck und nicht als Co-Produktion eines englischen und deutschen Verlages erschienen. Es ist zu befürchten, dass das Werk somit in England weniger leicht zu beziehen ist und daher auch weniger wahrgenommen werden wird, wie es zu wünschen wäre. Denn 20 Jahre nach Meissen erinnert das Buch an die Bedeutung des Abkommens und ermöglicht es einem

breiteren Leserkreis, an der theologischen Diskussion innerhalb der Meissen-Gemeinschaft teilzuhaben. Für den deutschen Leser geben die anglikanischen Beiträge zudem einen interessanten Einblick in die kirchliche Praxis und die theologische Debatte innerhalb der Kirche von England. Beispielhaft seien *Meanings of Confirmation in the Church of England* von Thomas Seville (116–143) oder *Die Auslegung der Schrift und ihre Auswirkung auf ökumenische Beziehungen* von Charles Hill (540–570) erwähnt. Auch kann man lernen, welche Rolle BACSI in der Tauftheologie der Kirche von England spielt, die es nach Ansicht des Autors jedoch nicht haben sollte. Vielleicht macht das Akronym ja neugierig, den Beitrag von Paul Avis (63–70) und dann auch die übrigen Beiträge des Bandes zu lesen.

Oliver Schuegraf

ERINNERUNGSARBEIT

Christian Meier, Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit. Siedler Verlag, München 2010. 159 Seiten. Gb. EUR 14,95.

Zwei Tage nach der Ermordung Cäsars schlägt Cicero in einer Rede am 17. März 44 v. Chr. vor, „alle Erinnerung an die Zwieträchtigkeiten sei durch ewiges Vergessen zu tilgen" (10). Auf ewiges Vergessen einigt man sich auch im Westfälischen Frieden (41), und Heinrich IV. „erklärt und verordnet" im Edikt von Nantes, „die Erinnerung an das von beiden Seiten Geschehene solle ausgelöscht und eingeschläfert sein, wie wenn es nicht passiert wäre" (41). Diese Beispiele verordneten bzw. verabredeten Vergessens, von Amnestien nach Kriegen, Bürgerkriegen oder Revolutionen finden ihre Urahnenschaft im 5. Jahrhundert der griechischen Polis: „Heilige Eide" sollten im Jahr 424 v. Chr. die nach Megara zurückgekehrten ehemaligen Verbannten schwören, „nichts Schlimmes zu erinnern und in allen Beschlüssen auf das Wohl der Stadt bedacht zu sein" (18/19). Sie schworen, aber sie hielten sich nicht an den Eid, sondern verurteilten, nachdem sie wieder zu entsprechenden Ämtern gekommen waren, etwa hundert politische Gegner zum Tode und richteten eine strenge Oligarchie ein (19). Trotzdem kam es in der Folgezeit in kriegerischen Auseinandersetzungen immer wieder zu Verträgen, in denen vereinbart wurde, nichts „Schlimmes" – griech. *kakos* – zu erinnern. Häufig waren das faktisch Waffenstillstände, denn die Vereinbarung wurde gebrochen, sobald die Gegner wieder zu Kräften kamen. Der berühmteste, haltbarste und somit erfolgreichste Vertrag dieser Art jedoch war der der Stadt Athen nach der Gewaltherrschaft der 30 Tyrannen im Jahr 404/403 v. Chr. (15ff), auf dessen Formulierung Cicero sich in seiner Rede ca. 350 Jahre später noch bezieht: Nach dem Ende einer Zeit des Netzwerks des Bösen (U.L.-W.),

das die 30 Tyrannen geknüpft und in das folglich die gesamte Gesellschaft verstrickt gewesen war, sollte es den aus dem Exil zurückkehrenden Demokraten nur gestattet sein, einzelne Täter oder „die Dreißig selbst" wegen direkter Verletzungen oder Tötungen anzuklagen. „Abgesehen davon aber sei es ‚keinem der Rückkehrer gestattet gegen keinen das Schlimme zu erinnern'" (21). Die Vergangenheitsbearbeitung der Athener Gewaltherrschaft verfuhr also nach dem Modell der „Scheidung zwischen wenigen Schuldigen und dem Gros" (21). Erinnerung und Strafverfolgung bezieht sich auf die Wenigen, die „Hauptschuldigen", die Verstrickungen des Gros' bleiben – zumindest zunächst – der gemeinsamen Zukunft willen un-erinnert und damit auch un-entwirrt. Dies war nichts anderes als ein Schweigegebot zur Vermeidung schwerer Auseinandersetzungen, die z. B. auch durch Gerichtsprozesse drohten, in denen Richter für parteilich gehalten werden mussten, sowie durch Rachefeldzüge innerhalb der athenischen Gesellschaft (21ff). Allerdings blieb durch die quasi-rechtliche Weise der Regelung – etwa durch regelmäßig zu schwörende Eide – offen, in welcher konkreten Weise die Nicht-Erinnerung im Einzelfall realisiert wird. Sie war „nicht fugendicht durchzuhalten" und „musste erfochten werden" (24).

Bis zum 20. Jahrhundert gab es, so die These des Büchleins des Althistorikers Christian Meier, im Abendland immer auch eine solche Kultur des verabredeten Vergessens nach „Schlimmem", nach schweren überindividuellen Konflikten, die ein friedliches Zusammenleben einer Gesellschaft oder mehrerer Nationen für die Zukunft zu verunmöglichen drohten. Offensichtlich habe das Christentum diese im Griechischen wurzelnde Kultur weitergeführt, trotz des bis heute anhaltenden Protestes des Judentums, das allein im stetigen Erinnern eine Zukunft eines identitätsgetragenen Lebens sieht (12). Die Spur der Kultur des Vergessens (U.L.-W.) lässt sich bis in die jüngste Gegenwart verfolgen (81ff); sie endet im 20. Jahrhundert nach der Shoah. Gerade die bundesrepublikanische Nachkriegsgeschichte kann als ein immer drängenderer Prozess des Ringens um eine zukunftserschließende Erinnerungsarbeit verstanden werden (49–80). Die Militärgerichtsprozesse und Entnazifizierung nach 1945 wiesen, so Meier, auf eine Umkehrung der traditionellen unausgesprochenen Regel: Jetzt wird das Gros herangezogen, letztlich zum Nutzen der Hauptschuldigen (50ff). Angesichts der tief greifenden Verstrickung des Gros in die Verbrechen war das nicht anders möglich. Es beginne aber eine Entwicklung von moralischer Dünnhäutigkeit zu vitaler Vergesslichkeit, die bis 1958 gewährt habe. Vor dem Hintergrund der „langen Geschichte des Nicht-Erinnerns nach Krieg, Bürgerkrieg und Revolutionen" könnte, so wagt es der Autor zu denken, sich in dieser Entwicklung auch eine „Weisheit" durchgesetzt haben: Es ging um „Restauration (…) als Voraussetzung

des Neuanfangs" – erst in heutigen Augen wirklich skandalös, weil wir jetzt wissen, was dafür alles verdrängt worden ist, das „gar nicht zu vergessen ist" (63). In einer historisierenden Perspektive sieht der Autor nun Anlass zu der Frage, „ob in den fünfziger Jahren (...) die Wahrheit über die NS-Vergangenheit wirklich zumutbar war" (68).

Auffällige Beispiele einer Praktik des Vergessens nach 1945 findet Meier auch weltweit (81–89). Er verweist u.a. auf Amnestien in Lateinamerika, die noch von Vertretern gestürzter Regime durchgesetzt wurden, an den gesellschaftlichen „Pakt des Vergessens" im Spanien nach der Franco-Diktatur 1977 oder auch an die bisherigen vergeblichen Mühen des Ringens um Aufarbeitung der stalinistischen Vergangenheit Russlands (alle Beispiele S. 83). Nicht immer ist das Schweigen also eindeutig von den gerade Herrschenden verordnet.

Meiers Schwerpunkt der Aufmerksamkeit liegt im letzten Kapitel auf der Vergangenheitsbearbeitung der ehemaligen DDR-Zeit in und nach der deutsch-deutschen Vereinigung (90–97). Hier bezieht er sich vornehmlich auf den Althistoriker und Publizisten Peter Bender, der im Jahr 2008 kurz vor seinem Tod in einem Aufsatz in der Zeitschrift „Sinn und Form" Meiers These vom Vergessen auf die DDR-Geschichte anwandte und urteilte: Man hätte direkt nach 1989 um des gesamtdeutschen gesellschaftlichen Friedens wegen besser nicht so viele Stasi-Geschichten aufwühlen sollen, jedenfalls nicht in der Art des „Ausbreiten(s) von Schrecklichkeiten", in der das nach der Weise eines „tätigen Erinnerns" geschehen sei, die es letztlich der Stasi ermöglicht habe, noch nach ihrer Abschaffung Rache zu nehmen und die Solidarität der neu zu formierenden Ost-West-Gesellschaft auszuhöhlen (94). In einem zweiten Teil des Büchleins – eigentlich stellt er eher einen Anhang dar – publiziert Meier einen Vortrag, in dem die Probleme der Vereinigung von West- und Ostdeutschland auch auf unterschiedliche Mentalitäten zurückgeführt werden, die sich in der unterschiedlichen Geschichte der Länder nach 1945 entwickelt hätten (127–156). Benders Aufnahme der These vom Zukunft ermöglichendem Vergessen wird damit auch als eine Aufforderung lesbar, eine Phase des Schweigens in Zeiten gesellschaftlicher Transformation nicht als einen Mechanismus der Verdrängung zu verunglimpfen, sondern als eine Phase der Besinnung und der Orientierung, möglicherweise auch des gegenseitigen Aufdeckens von Scham zu schätzen, bevor mit der Arbeit für die Gerechtigkeit begonnen werden kann. Das Gebot zu vergessen erwiese sich so gesehen als eine Aufforderung zum gefüllten Schweigen als einer Praktik der Versöhnung im Rahmen einer generellen Linie der aufrichtenden Gerechtigkeit (restorative justice), die eine Aufrechnung von Schuld nicht ausschließt, ihr aber ihren Ort und ihre Zeit zuweist. Wann sie freilich angebracht ist und wann sie schlicht

der letztlich doch unheilvollen Verdrängung dient, kann nicht generell festgelegt werden: „Es gibt keinen abstrakten Maßstab dafür. Jeder Fall ist anders" (96). Am Ende ist auch nicht sicher, ob Peter Benders forsche These einer genaueren Prüfung standhalten werde: „Ich weiß nicht, ob das (eine Amnestie im vereinten Deutschland nach 1989, U.L.-W.) so leicht möglich gewesen wäre. Pläne zu einer Amnestie und zur Verschließung der Akten gab es, sie wurden aber bald fallengelassen. Man hatte die Bürgerrechtler sehr rasch um die Früchte ihres Sieges gebracht; sollte, konnte man ihnen auch noch den Zugang zu den Akten verwehren?" (95)

Das Büchlein bietet ganz offensichtlich Zündstoff zur Diskussion. Kann die Spur des heilsamen Vergessens wirklich so eindeutig verfolgt werden wie hier dargestellt? Ist sie nicht doch mehr als der Autor wahrnimmt eine Taktik der Sieger? Das wären die historisch zu klärenden Fragen. Es kann aber auch keine Frage sein, dass dieses Büchlein gerade in theologischer Hinsicht äußerst interessante Fragen nach der Relevanz des Vergessens im Zusammenhang von Vergebung und Bußtheologie aufwirft. So mag man etwa an die römisch-katholische/orthodoxe Vereinbarung im Jahr 1965 denken, dass die Bannsprüche der Kirchen gegeneinander aus dem Jahr 1054 „aus dem Gedächtnis und aus der Mitte der Kirche getilgt" und „dem Vergessen anheim fallen sollen". Es wäre zu fragen, ob im Zusammenhang von Rechtfertigung und Versöhnung auch eine Ahnung der Unterscheidung von Schweigen als Verdrängung und Schweigen als Versöhnungsmethode gegründet liegt, und in einer vertrauenden Einigkeit über die spezifische heteronome Wirklichkeitsdimension, die in der Religion durch Gottesdienst, Gebet und Fürbitte repräsentiert wird, ein sinnvolles, nicht-verdrängendes, versöhnendes Vergessen sozusagen als ein in Sprache gebrachtes Schweigen eher ermöglicht werden kann als im Verzicht auf eine solche Perspektive.

Ulrike Link-Wieczorek

NEUE SCHÖPFUNG

Günter Thomas, Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt". Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen 2009. 562 Seiten. Pb. EUR 49,90.

Die 2004 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät Heidelberg angenommene Habilitationsschrift ist konsequent auf die leitende Frage konzentriert: Wie kann das Abschlussbekenntnis des Nicaeno-Constantinopolitanums zum „Leben der zukünftigen Welt" theologisch gedacht werden? Unsere eschatologischen Deutungsgewohnheiten offenbaren das christliche Unvermögen „Leben" als Zentralbegriff der Eschatologie zu begreifen. Leben impliziert nach unserer alltäglichen Erfahrung Möglich-

keit und Wandelbarkeit in Zeit und Raum, körperlich vermittelte Interaktion und Abgrenzung. Theologisch werden diese Themen in der Schöpfungslehre verhandelt. In der Eschatologie spielen sie trotz der antignostischen Betonung der „Auferstehung des Fleisches" keine Rolle mehr. Hierfür macht der Vf. zentrale Entscheidungen der Theologiegeschichte verantwortlich: Seit Augustinus werden Erlösung und Vollendung als Weltlosigkeit und Entzeitlichung gedacht (59). Seit Boethius werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Modi der Wirklichkeit verstanden. Lediglich die Gegenwart erfüllt dabei den Vollbegriff des Wirklichen. Das Vergangene ist nicht mehr wirklich. Das Kommende hingegen muss erst noch wirklich werden. Die Ewigkeit Gottes wird als bewegungs- und wandlungsfreie Gegenwart begriffen. Wenn dieser Begriff der göttlichen Ewigkeit auf das ewige Leben angewendet wird, nimmt die Ewigkeit dem Leben alles, was die Lebendigkeit des Lebens ausmacht. Leben löst sich in die Bewegungslosigkeit zeit- und geschichtslosen Verstehens auf (448–455). Wo in dieser Perspektive das ewige Leben als Verewigung der konkreten Gestalt des Menschenlebens verstanden wird, sei das ewige Leben von der Hölle nicht mehr unterscheidbar (453), weil das Endgültigwerden der faktischen Identität die erlösungsfreie Verhaftung in Sünde und Schuld bedeuten muss. Vermieden wird diese Konsequenz, wo die Erinnerung an das zeitliche Leben zu einem „kalten" Gedächtnis wird, das anders als die „heiße Erinnerung" nicht mehr quält, dessen Erlösung aber, wo es sich um die Erinnerung des erlittenen Bösen handelt, nur als Vergessen gedacht werden kann (474f), in einer Angleichung also an das, was die Patristik unter göttliche *apátheia* verstand.

Demgegenüber baut Thomas die Deutung der leiblichen Auferstehung auf einer Theologie der dreifach perspektivierten leiblichen Identität auf: (1) Identität stellt sich zunächst dar als zugleich stabile wie flüssige „operationale Einheit" „in der Zeit". (2) Leiblich ist diese Identität als „operative Einheit" der Identitätskonstruktion in übernehmender, abweisender oder variierender Kommunikation mit natürlichen, kulturellen und sozialen Umwelten. (3) Die versöhnende Perspektive Gottes auf diese menschliche Identität wird im Rechtfertigungsgeschehen pneumatisch erfahrbar als Möglichkeitsbedingung versöhnender Verwandlung erlittenen Unrechts und lastender Schuld (466f). Wo diese Theorie der leiblichen Identität als Prinzip des Lebens der kommenden Welt akzeptiert wird, da muss dieses Leben als geschichtliches und also als in seiner Unterschiedenheit von Gott endliches gedacht werden. Um den Gedanken der Erlösung in der sich heilsam wandelnden Endlichkeit zu untermauern, stellt Thomas exegetisch (101–123) und anhand von Barth, Pannenberg, Jüngel, Moltmann und Bonhoeffer (124–383) ausführlich dar, wie die göttliche Schöpfung von An-

fang an die Merkmale von Begrenztheit, Endlichkeit, Möglichkeit und Labilität trägt und gerade so Leben als bewusste Gestaltung im Herkommen und Schaffen erst denkbar wird.

Was aber unterscheidet die so beschriebene Vollendung dann noch von dem Leben in Gnade und Glaube, in dem Menschen inspiriert durch Gottes Geist ihre Identität als versöhnende Wirklichkeit in der vieldimensionalen Bezogenheit des Lebens zu gestalten versuchen? Hier bietet Thomas eine symboltheoretisch erhellte Interpretation von Apk 21f an: In der Urgeschichte war die Nacht das Symbol einer dauernden Präsenz des Nichtigen in der Schöpfung. Tod und Sünde prägen so die Welt. In der Offenbarung des Johannes dagegen ist die von der *dóxa* erleuchtete eschatologische Stadt das Symbol der eschatologischen Gefährdungsfreiheit. In diese Stadt werden alle „menschlichen Möglichkeiten, Kräfte und kulturellen Errungenschaften" eingebracht „in die Gemeinschaft Gottes" (508). Damit ist erheblich mehr gemeint als die bloße Restitution eines integeren Schöpfungszustandes: Die Menschheit kehrt nicht ins Paradies zurück, sondern zieht ein in die Stadt als den Raum menschlichen Gestaltens und sozialen Gedächtnisses. Und doch sind es von „Not, Raub, Gewalt und Therapiebedürftigkeit" Geprägte, die das neue Jerusalem bevölkern und in ihm die verwandelnde Kraft göttlichen Geistes erleben.

Günter Thomas verfolgt mit bewundernswerter Konsistenz und Klarheit die Grundentscheidung, Menschsein nicht in Absehung von Leib, Endlichkeit und Geschichte denken zu können und kommt zu wichtigen Einsichten für die Eschatologie, die auch interkonfessionell sehr reichhaltig Anknüpfungspunkte bieten.

Ralf Miggelbrink

ETHIK UND ERZÄHLUNG

Marco Hofheinz, Frank Mathwig, Matthias Zeindler (Hg.), Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2009. 387 Seiten. Kt. EUR 28,–/SFr 42,–.

Ethik und Erzählung sind verschwisterte Phänomene. Wer über seine/ihre Handlungsmotive Auskunft geben soll, fängt früher oder später zu erzählen an: vom Werdegang der eigenen Persönlichkeit, von prägenden Begegnungen und Erlebnissen oder anderem. Mit zwei im Buch diskutierten prominenten Konzepten gesagt: Menschen sind stets „in Geschichten verstrickt" (W. Schapp), ihre je eigene „Story" (D. Ritschl) prägt Denken und Handeln auf unhintergehbare Weise – und sie ist in keinem anderen Modus als dem des Erzählens zugänglich. Wenn das richtig ist, muss die Verschwisterung aus Ethik und Erzählung mit den wohlbekannten Programmen und Projekten ins Gespräch gebracht werden, die ethische Entscheidungen einer diskursiven, auf Allgemeinheit angelegten Begründungs-

strategie zuschlagen wollen. Handelt es sich hierbei um eine Konfliktzone, eine Ergänzung, gar vielleicht den Vorgang der Verabschiedung der diskursiven und rationalen Ethikmodelle?

Um diese Fragen kreisen die Beiträge des Bandes, der eine Tagung an der Universität Bern im Sommer 2007 dokumentiert. Der Gestus ist programmatisch und vorsichtig zugleich. Programmatisch, weil den meisten der Beiträge anzumerken ist, dass sie den großen Begründungsprojekten etwa kantischer oder Habermas'scher Provenienz misstrauen. Vorsichtig aber eben auch, weil hier keine postmoderne Streitschrift wider den Vernunftmonismus zu lesen ist, sondern Aspekte eines bei näherem Hinsehen verwirrend komplizierten Problemknäuels beleuchtet werden.

Bekanntlich sollte man nicht jeden Sammelband von vorne zu lesen beginnen – diesen aber schon: Die ausführliche Einleitung des ersten Hg.s (11–66) bietet eine hilfreiche Kartierung des Problems und der Diskussionslage. Unter Zuhilfenahme von Typologien beleuchtet M. Hofheinz zunächst Entstehung und vorläufige Bestimmung narrativer Ethik und sodann drei mögliche Verhältnissetzungen von narrativer und prinzipieller Ethik. Dieser Aufsatz erschließt durch einen reichen Verweisapparat ein großes Feld von Positionen und Diskussionen.

In den beiden folgenden Abschnitten werden theologische (II) und philosophische Impulse (III) für die narrative Ethik analysiert. Aus den theologischen Impulsen ist besonders auf die Beiträge über Karl Barth (W. Werpehowski, 69–92) und Dietrich Ritschl (W. Schwartz, 143–159) zu verweisen. Die enorme Bedeutung der Narration für Barths Theologie ist seit längerem bekannt und auch einschlägig erforscht, wird aber dennoch oft nicht gesehen oder zur raschen Abwertung gebraucht. Ritschl hat durch den intensiven Kontakt zur englischsprachigen analytischen Philosophie das Story-Konzept entwickelt, demzufolge die Identität eines Menschen bzw. einer Gruppierung in seiner/ihrer Story ruht. Er kombiniert das mit einer entschiedenen Absage an die Idee einer narrativen Theologie: Theologie erklärt, analysiert und überprüft die identitätstragende Story, sie erzählt aber selbst nicht. Aus philosophischer Sicht kommen Hannah Arendt, Alasdair McIntyre und Wilhelm Schapp zur Sprache. Besonders der – durchaus kritische – Blick von H. P. Lichtenberger auf Schapp (191–206) ist lesenswert, weil dieser Husserl-Schüler bislang gewiss zu wenig rezipiert wurde.

Gibt es denn nun eine narrative Ethik? Die Antworten in Teil IV („Zur Leistungsfähigkeit narrativer Ethik") sind vorsichtig. Es geht wiederum um das Phänomen der Narrativität (M. Zeindler, 275–301, H. Haker, 329–343) und um Alternativen zu Letztbegründungsprogrammen (F. Mathwig, 345–381). Besonders zu nennen ist hier der Beitrag von W. Schoberth (249–273), der die anthropologischen Implikationen einer solchen Ethik um-

sichtig diskutiert und gerade als Vertreter der Narrativität jede flotte Verabschiedung des prinzipienethischen Anliegens kritisiert. Der Beitrag von H. G. Ulrich (303–328) kann als Einführung in seinen Band „Wie Geschöpfe leben" (Münster ²2007) gelesen werden, mit dem er Prolegomena und Fallstudien einer narrativen Ethik vorgelegt hat.

Hervorzuheben ist der nahezu durchgängig explorative Stil, der flotte Programmatik und Schulbildung vermeidet. In der Weiterarbeit an diesem interessanten Projekt wären gewiss noch andere Impulse aufzunehmen – so die bekannte und umstrittene Theorie J. Assmanns oder Neueres aus der negativen Theologie – und besonders das ökumenische Gespräch weiterzuführen. Mit dem Beitrag von W. Sandler (161–187) ist die Perspektive präsent, darf aber gelegentlich in die Frage überführt werden, welchen Stellenwert die Narration in den etablierten Konzepten konfessioneller Ethik hat und ob sich hier nicht ein bislang unausgeloteter Bereich ökumenischer Verständigung auftut.

Martin Hailer

GEGEN DEN ZEITGEIST

Thomas Martin Schneider, Gegen den Zeitgeist. Der Weg der VELKD als lutherische Bekenntniskirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008. 314 Seiten. Gb. EUR 63,–.

Diese Publikation mit hohem Informations- und Quellenwert wird wegen ihrer Objektivität langfristig für alle bedeutsam bleiben, die sich fragen, wie und warum es trotz gemeinsamem Widerstehens, Bekennens (z. B. in Barmen 1934) und beeindruckender Martyrien nach Diktatur, Krieg, Zusammenbruch und Vertreibung im Sommer 1948 in Eisenach über zwei getrennt tagende Synoden und zur Gründung zweier reformatorisch geprägter Kirchen kam – neben einer zuerst gegründeten „Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands" (VELKD), deren Teilkirchen dann mit den anderen Landeskirchen zusammen die sie alle umfassende Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) gründeten, die wegen Einspruchs von lutherischer Seite aber lediglich nur ein „Bund bekenntnisverschiedener Kirchen" sein konnte.

Das Werk zeigt uns – zunächst knapp im Widerstand gegen die obrigkeitlich herbeigeführte altpreußische Union von 1817 bis 1918 bzw. 1933 nach rationalistischen Zeiten – die Suche echter Wiederbeheimatung im lutherischen Bekenntnis der Reformationszeit, deren Ausweitung nach Skandinavien und ihre Bewährung unter den sich wandelnden geistesgeschichtlichen, sozialen und politischen Umständen (18–46). Es folgen als wichtige Schritte zum Verständnis alles Folgenden die „Lutherischen Einigungsbestrebungen zu Beginn der Nationalsozialistischen Herrschaft" (47–128). Darunter sind wichtige, gern übersehene Einzelheiten zum lutherischen Anteil an der Barmer Theologischen Erklärung von 1934,

der lutherische Konvent dazu und zur Rolle des Lutheraners Asmussen (54–61); dann als Folge in Parallele und mit vielen Übereinstimmungen, aber sich selbständig konfessionell organisierend die „Gründung des Lutherischen Rates". Der „Lutherische Pakt" schließt sich an (August 1934 bis Februar 1935) und fließt ein in die Breite einer Bekenntnisfront der Lutheraner in einem ersten Vorläufer kommender Kirchentage, den „Lutherischen Tag" in Hannover (Juli 1935).

Seinen Hintergrund bildet die Tatsache, dass sich die intakt gebliebenen lutherischen Landeskirchen gleichzeitig von zwei Seiten herausgefordert fühlen. Sie wollten vermeiden, dass diejenigen ihrer Mitglieder, die sich der „Glaubensbewegung Deutscher Christen" verbunden fühlen und dies bei den staatlich verordneten Kirchenwahlen zum Ausdruck gebracht hatten, ihre Beheimatung in der evangelischen Kirche verlieren. Sie brachen sich damit freilich in die missliche Situation, Abstand zum Barmer Bekenntnis von 1934, den sich anschließenden Bekenntnissynoden der „Bekennenden Kirche"(BK) sowie vor allem den sich auf dieser Basis organisierenden „Bekennenden-Gemeinden" halten zu müssen.

Das erzwang theologisch eine doppelte Distanz: Der „Barmer theologischen Erklärung von 1934" wird die „Augsburgische Konfession" von 1530 als das die lutherische Kirche gründende Bekenntnis als Richtschnur vorgeordnet und neben den Übereinstimmungen werden die Unterschiede herausgestellt, welche die intakt gebliebenen lutherischen Kirchen daran hindern, sich zusammen mit den synodalen Gremien der BK als „Bekennende Kirche" zu verstehen. Der NS-Staat, aber auch die sich bildende ökumenische Bewegung im Ausland bekommen es dadurch mit zwei sich auf unterschiedliche Bekenntnisse stützenden deutschen Kirchen zu tun. Eine irritierende Situation!

Es muss als Segen für die evangelische Christenheit in Deutschland angesehen werden, dass dank des Widerstands der beiden lutherischen Kirchen in Württemberg und Oldenburg nach 1945 zwar die unterschiedliche Bekenntnisbildung in den Landeskirchen geachtet und aufrecht erhalten wurde, aber neben ihr das im Widerstand gegen die „Reichskirche" gewonnene gemeinsame Bekennen lutherischer, reformierter und unierter Kirchen seinen Ausdruck in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) fand und sich gerade in der vom DDR-Staat erzwungenen organisatorischen Trennung im Bekennen und Handeln bewährte.

Theologische Arbeit, Abwehr ideologischer Übergriffe der DEK und des NS-Staates, mühsame Schritte in die Öffentlichkeit und das abgesehen von ihrer Bekenntnisverpflichtung mögliche Zusammenwirken mit den Partnern aus der BK füllen die Darstellung der Jahre 1936–1938 aus (175–196).

Die Furcht der Kirchen davor, sie könnten das im Altreich noch immer gültige, in der Weimarer Reichsver-

fassung verankerte Versammlungs- und Besteuerungsrecht verlieren, bremst freilich ihren Widerstand gegen das NS-System. Sie wären dann auf die Vereinsebene herabgestuft. Die Kirchenmitglieder hätten sich dann – wie das nach Kriegsbeginn im annektierten Warthegau praktiziert wurde, wo die Weimarer Verfassung nicht gegolten hatte –, in örtlich angesiedelten und staatlich kontrollierten Vereinen mit offenen Mitgliederlisten anzumelden.

Dies zu vermeiden, stand wohl hinter mancher Peinlichkeit, bei der neben den anderen auch die lutherischen Kirchen meinten, am Bruch mit dem Staat nicht vorbeikommen zu können. Das will darum zwar immer auch mitbedacht sein, ändert aber nichts daran, wenn wir heute z. B. nur mit Scham zur Kenntnis nehmen können, dass Anfang 1941 an einer Verfassung für die „Lutherische Kirche Großdeutschlands" gearbeitet und der Entwurf dafür auch nach dem Ende des Dritten Reiches noch herangezogen wurde (202).

Zur Entrechtung getaufter nichtarischer Christen und ob dazu eine Meinungsbildung im Lutherrat erfolgte, hätte man gern einiges mehr gelesen als das auf Seite 209f Notierte. – Geben die Biographien Beteiligter dazu nichts her? In zeitgleichen Akten ist dazu naturgemäß nichts enthalten.

Das Kriegsende 1945 und das Stuttgarter Schuldbekenntnis machte eine Rückkehr zur Deutschen Evangelischen Kirche von 1933 unmöglich. Zu wirksam standen dem die Erfahrung „Bekennende Kirche" und die positiven Erfahrungen *gemeinsamen* Bekennens entgegen.

Für die im Lutherrat vereinigten Kirchen bewährte sich das Einstehen für die lutherischen Bekenntnisse, in den bekennenden Gemeinden der altpreußischen Union, aber auch unter deutsch-christlichen Kirchenleitungen bewährten sich in den Gemeinden die Befreiungsschläge, die von den Bekenntnissynoden der BK ausgegangen waren, aber auch das System der früheren Konsistorialherrschaft diskreditiert hatten. Auf diese Erfahrungen von Kirche und Gemeinde konnte für den Neuanfang nicht verzichtet werden. Deshalb wurde zwar ein Verzicht auf das Nebeneinander auf Bindung an die unterschiedlichen Bekenntnisse der Reformationszeit unter Berufung auf das gemeinsame Bekenntnis in „Barmen" geleistet. Für eine an die Stelle der DEK von 1933 gewünschte einheitliche EKD, der auch die Kirchen des Lutherrats angehören, vielfach gewünscht und gefordert. Dies war aber ohne Verlust der beiderseitigen positiven Erfahrungen mit der eigenen Bekenntnisbindung nicht zu realisieren.

Starke Christus-, Kirchen- und Gemeinschaftserfahrungen müssen einfach ihren Niederschlag in Kirchenverfassungen finden, wenn diese sich bewähren sollen. Das war der innere Grund, warum sich für die Neuordnung das Mit- und Nebeneinander von EKD und VELKD durchsetzte; und auch der Grund, warum sich als Ausgangsmodell dafür das „Einigungswerk" des württembergischen Landes-

bischofs Theophil Wurm am besten eignete und schließlich durchsetzte.

Die Schritte, die dazu getan, auch die Hindernisse, die dabei überwunden werden mussten, hat der Verf. im Abschnitt „Der Rat der Evang.-Lutherischen Kirche Deutschlands (Lutherrat) von 1945 bis 1948" (211–263) dargestellt.

Wie Abschnitt 4.2 „Württemberg und die werdende VELKD" (211–234) zeigt, wurde in den lutherischen Kirchen und Fakultäten nicht überall verstanden, dass Bekenntnistreue zwar für das *Sein der Kirche* unabdingbar ist, sie sich aber auch in pietistischen Frömmigkeitsformen äußern kann und darf.

Abschließend fasst der Autor den Ertrag seiner gut lesbaren Studie zur „Kirchengründung gegen den Zeitgeist" ohne Ressentiments positiv zusammen (264–284). Zum Handwerkszeug für künftige Forschungen in diesem Bereich zu werden, verdient dieses Buch auch seiner Literaturangaben und noch mehr der Auflistung wegen, wo bisher *unveröffentlichte Quellen* für einen wichtigen Abschnitt kirchlicher Zeitgeschichte eingelagert sind.

Hans Vorster

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

Yves Chiron, Frère Roger. Gründer von Taizé. Eine Biografie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. 328 Seiten. Gb. EUR 24,90.

Yves Chiron, Journalist und Historiker, zeichnet aus einer Fülle von schriftlichen Quellen und Gesprächen das Leben des Gründers von Taizé, Frère Roger Schutz, nach. Es entsteht das vielgestaltige Bild eines Mannes, der, sich seiner evangelisch-reformierten Wurzeln stets bewusst, an der Trennung der christlichen Kirchen nicht nur lebenslang litt, sondern entschlossen war, sie zu überwinden. In 12 Kapiteln beschreibt der Autor den Weg des Schweizer Pfarrerssohns vom Studenten der reformierten Theologie, der sich früh für geistliche Theologie und die benediktinischen wie franziskanischen Ordensregeln interessiert, zu einer der prägenden Gestalten der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Seine geistliche Suche führt Roger Schutz 1940 ins burgundische Dorf Taizé, wo er mit zwei Gleichgesinnten vierhundert Jahre nach der Abschaffung des Mönchtums durch die Reformation ein geistlich und gemeinschaftliches Leben nach festen Regeln führen will, aus der die Brüdergemeinschaft von Taizé erwächst. Zentrales Anliegen von Roger Schutz, der sich bald Prior von Taizé nennt, ist die Ökumene. Er will die „vier Jahrhunderte alte Scheidung" der christlichen Kirchen (222) versöhnen.

Dem Autor gelingt auf über dreihundert Seiten der Spagat, eine rastlose, faszinierende „Gestalt der Kirchengeschichte" (302) zu beschreiben, die in 60 Jahren ungezählte Initiativen und weltweite Reisen unternimmt, und zugleich behutsam die sich entwickelnde Lebensidee Frère

Rogers aus den Quellen, vor allem aus seinem Tagebuch, herauszuarbeiten: Die Brüdergemeinschaft von Taizé soll kein neuer Orden, keine Institution werden. Frère Roger formt sie zum Stachel im Fleisch aller christlichen Kirchen. Alle „rastlose Aktivität" (172) dient dem einen Zweck, das Verbindende zu suchen und das Trennende zu versöhnen, um endlich die Einheit wieder herzustellen. Diesem Ziel dienen Frère Rogers Kontakte zu evangelischen Landeskirchen weltweit wie dem Weltrat der Kirchen, zu orthodoxen wie der katholischen Kirche auf allen Ebenen. Im Laufe seines Lebens pflegt Roger Schutz weltweite Kontakte mit unzähligen Kirchenführern wie auch Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, nimmt an Synoden, Versammlungen der Kirchen wie am II. Vatikanischen Konzil teil.

Wohl aus Enttäuschung über die Unbeweglichkeit der Kirchenbürokratien wendet sich Frère Roger ab Mitte der sechziger Jahre der Jugend zu. Auf sie setzt er seine Hoffnung: 1966 findet das 1. Internationale Jugendtreffen in Taizé statt, zu dem bald zehntausende junger Menschen aus der ganzen Welt in das kleine burgundische Dorf kommen. 1969 entsteht die Idee eines „Konzils der Jugend". Zugleich entwickelt sich die Brüdergemeinschaft weiter: die ersten katholischen Brüder treten ein. Für Taizé bedeutet es, die „Vorwegnahme der Einheit" (203) zu leben. Auch Frère Roger geht einen weiten Weg, wie der Autor zeigen kann: In den ökumenischen Kontroversthemen Eucharistie und Papsttum durchläuft er eine tief greifende Entwicklung. Der Ireniker will für Taizè die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche vorwegnehmen, „ohne dabei die geistlichen Familien zu verleugnen, aus denen sie (die Brüdergemeinschaft von Taizé) stammt" (204). Es kann kaum verwundern, dass Frère Roger in seiner Kirche Befremden auslöst, als er nur noch bei der katholischen Eucharistie die Kommunion empfängt. Was von außen wie das Überspringen von Mauern aussieht, ist für Frère Roger durchlebte und geglaubte Existenz: Er habe seine „eigene Identität darin gefunden, dass ich zutiefst in mir die Glaubensströme meines evangelischen Ursprungs mit dem Glauben der katholischen Kirche versöhne" (268).

In den siebziger Jahren wird Taizé eine globale Bewegung. Jugendtreffen mit zehntausenden junger Menschen auf allen Kontinenten, die nach dem Willen des charismatischen Gründers gerade auch die Kirchengemeinden neu beleben sollen. Bischöfe, Papst, Patriarchen und Kirchenführer suchen das Gespräch und Frère Rogers Rat. Ohne dass der Autor dies eigens thematisiert, könnte der Unterschied zwischen Frère Roger und ihnen nicht größer sein: Hier ist einer, der zuhören kann, der hinhört, der nicht belehrt, sondern im Gegenteil von der Jugend lernen will und gemeinsam mit ihr betet. „Pädagogik der Begleitung" (287) nennt Frère Roger diese Haltung.

Heinz-Gerhard Justenhoven

Prof. Dr. Hans-Christoph Askani, Faculté autonome de théologie protestante, Université de Genève, Uni Bastions, 5 rue De-Candolle, CH-1211 Genève 4; Prof. Dr. Knut Berner, Evangelisches Studienwerk e.V. Villigst, Iserlohnerstr. 25, 58239 Schwerte; Prof. Dr. Martien E. Brinkmann, Vrije Universität Amsterdam, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, Niederlande; PD Dr. Martin Hailer, Universität Erlangen, FB Theologie, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen; Dr. Veronika Hoffmann, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt; Prof. Dr. Bo Kristian Holm, Theologische Fakultät, Aarhus Universität, Taasingegade 3, DK-8000 Aarhus C; Prof. Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven, Institut für Theologie und Frieden, Herrengraben 4, 20459 Hamburg; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, 26129 Oldenburg; Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Systematische katholische Theologie an der Universität Duisburg-Essen, Universitätsstraße 12, 45117 Essen; OKR Dr. Oliver Schuegraf, VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Superintendent Frank Schürer-Behrmann, Ev. Kirchenkreis Fürstenwalde-Strausberg, Domplatz 4, 15517 Fürstenwalde; Prof. Dr. Uwe Swarat, Theologisches Seminar Elstal (Fachhochschule), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin; Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach; Prof. Dr. Jürgen Werbick, Seminar für Fundamentaltheologie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster.

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, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Genf; Fredy Henning, Frankfurt am Main (Redaktion); Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Rolf Koppe, Göttingen; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Kassel (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: Fredy Henning, Frankfurt am Main (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: 1.1.2011)

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

Zu diesem Heft

Liebe Leserin, lieber Leser,

in der ökumenischen Bewegung sind – gar nicht mehr so neue aber spannende – Entwicklungen zu beobachten, die die deutschen Kirchen intensiv beschäftigen, sowohl in den eigenen Reihen als auch in der Zusammenarbeit mit Partnerkirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Bisher von der Ökumene insgesamt etwas stiefmütterlich behandelt, aber auch selber der Ökumene als Gesprächspartner eher reserviert gegenüber stehend, hat sich die pentekostale und charismatische Bewegung in den letzten 100 Jahren entwickelt. Sie soll, zumindest in einigen Aspekten, in diesem Heft zur Sprache kommen und zur Diskussion gestellt werden.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat das Phänomen der pentekostalen Kirchen sehr früh wahrgenommen. Seit einigen Jahren nun lädt er zu einem Internationalen Christlichen Forum ein, in dem neben Kirchen der ökumenischen Bewegung auch die Kirchen eingeladen sind, die nicht Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen sind, wie pentekostale, evangelikale Kirchen aber auch die römisch-katholische Kirche. Aus diesen Erfahrungen berichtet *Hubert van Beek*, früherer Mitarbeiter des ÖRK und nun Leiter des ökumenischen Christlichen Weltforums. Mit einem Blick in die Kirchen in Afrika und Einwanderungsgemeinden in Europa, vor allem aber auch mit Beiträgen aus der europäischen Pfingstbewegung werden einige Facetten heutiger Pfingstkirchen dargestellt. Dabei geht es vor allem um die Fragestellung, welche Themen die pentekostalen Kirchen in die Ökumene einbringen, die zuvor vernachlässigt oder nur am Rande betrachtet wurden. Dazu finden sich in den Beiträgen einige Ansatzpunkte. Erst, wenn beide Seiten eine für sie spannende Frage entdeckt haben, entsteht ökumenisches Feuer und Leidenschaft. Davon ist in den Beiträgen dieses Heftes hoffentlich etwas zu spüren.

Die Beiträge dieses Heftes gehen zum größten Teil auf ein Symposion der Ökumenischen Rundschau im Februar 2011 in Hildesheim zurück und spiegeln einen Teil der europäischen und weltweiten pentekostalen Bewegung.

Nun aber noch einen Hinweis in eigener Sache:

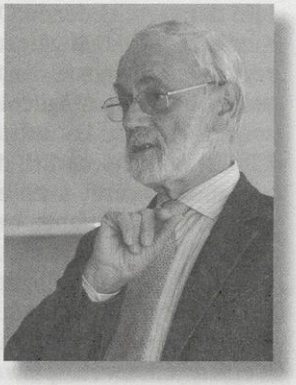
Dieses Heft der Ökumenischen Rundschau erscheint zum ersten Mal in ihrer über 60-jährigen Geschichte in einem neuen Verlag, bei der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig. Dem Verlag gilt zu allererst der Dank, in ungeheuer kurzer Zeit den Transfer der Zeitschrift ermöglicht zu haben. Neben der Freude, dass die Ökumenische Rundschau in der gewohnten Qualität mit demselben Herausgeberkreis und Redaktionssteam erscheinen kann, tritt das Bedauern, dass die Zusammenarbeit mit dem Verlag Otto Lembeck beendet werden musste. Aufgrund von wirtschaftlicher Verflochtenheit wurde der Verlag in eine nicht von ihm verschuldete Insolvenz hineingezogen und musste sein Programm einstellen. Für die ökumenische Leserschaft geht damit eine wichtige Publikationsadresse verloren und es bleibt an dieser Stelle unsere Aufgabe als Redaktionsteam, unseren tiefen Dank dem Verlag Otto Lembeck auszusprechen für die jahrzehntelange treue Begleitung der deutschen und internationalen ökumenischen Bewegung. Und wenn es auch sonst nicht üblich ist, so sollen doch an dieser Stelle einmal die Namen der beiden Mitarbeitenden genannt sein, die in dem Verlag über lange Zeit gearbeitet haben und denen die Ökumenische Rundschau viel verdankt: *Dr. Wolfgang Neumann* und *Christina Gleichfeld.*

Auch ein weiterer Name soll an dieser Stelle genannt sein: der neue Leiter des Redaktionsteams ist *Fredy Henning*, der als Referent der EKD in der Ökumenischen Centrale diese Aufgabe mit Beginn diesen Jahres übernommen hat.

Als Mitglied des Redaktionsteams und des Herausgeberkreises freue ich mich, weiter in dieser Zeitschrift und in der ökumenischen Bewegung mitzuarbeiten, und grüße Sie herzlich im Namen des neuen Verlages und des gesamten Redaktionsteams

Ihre
Barbara Rudolph

Das Christliche Weltforum und die Pfingstkirchen



Hubert van Beek[1]

Eine neue Initiative

Im Jahre 1991 feierte der Ökumenische Rat der Kirchen seine Siebte Vollversammlung in Canberra. Sie stand unter dem Thema *Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung.* Mit einem solchen pneumatologischen Thema, dem ersten in der Geschichte der Vollversammlungen des ÖRK, konnte die Vollversammlung von Canberra es sich nicht leisten, der Pfingstbewegung keine Beachtung zu schenken. Sie wurde in Sektion III *Geist der Einheit – versöhne dein Volk* behandelt; so wurden eine Reihe von Empfehlungen an die Adresse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung formuliert.[2] Doch in der Zeit nach der Vollversammlung von Canberra erhielt das neu geschaffene Büro für Kirche und Ökumenische Beziehungen den Auftrag, Beziehungen zwischen dem ÖRK und den Pfingstkirchen und den Evangelikalen Kirchen und Bewegungen aufzubauen. Darin spiegelte sich sozusagen die Überzeugung wider, dass das Problem, um das es hier ging, nicht an erster Stelle ein theologisches Problem war, sondern dass es sich um eine Frage von Beziehungen handelte. In der zweiten Hälfte der 1970er Jahre hatte der ÖRK begonnen, sich der Weltweiten Evangelischen Allianz sowie dem Lausanner Komitee für Weltevangelisation und Weltanschauung zu öffnen. Die Gespräche fanden in dieser Zeit zumeist auf Weltebene zwischen den führenden Vertre-

[1] Hubert van Beek ist Geschäftsführer des Christlichen Weltforums und früherer Mitarbeiter des Ökumenischen Rates der Kirchen.

[2] Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1991, 107–108.

tern der verschiedenen Organisationen statt. Als das Büro für Kirche und Ökumenische Beziehungen seine Arbeit aufnahm, wurde beschlossen, von einem regionalen Ansatz auszugehen. Man war der Ansicht, dass die Arbeit auf regionaler Ebene die Möglichkeit bieten würde, die regionalen und kulturellen Besonderheiten zu berücksichtigen – z. B. die Unterschiede zwischen Afrika und Lateinamerika – und so der Wirklichkeit und dem Kontext der Kirchen näher zu sein. Es wurde auch eine neue Methode eingeführt. Es wurden kleine, regionale Konsultationen organisiert, bei denen Teilnehmer aus Mitgliedskirchen des ÖRK und den Pfingstkirchen oder Evangelikalen Kirchen aus ein und derselben Region die Möglichkeit erhielten, einander kennen zu lernen und ins Gespräch miteinander zu kommen. Diese Tagungen hatten kein festgelegtes Programm; die Teilnehmer konnten entscheiden, welche Themen diskutiert werden sollten. Hauptzweck und -ziel dieser Konsultationen war es, eine echte Begegnung zu ermöglichen und Vorurteile und vorgefasste Meinungen zu überwinden. Aus diesem Prozess der 1990er Jahre entwickelten sich zwei dauerhafte Einrichtungen: die Gemeinsame Beratungsgruppe zwischen dem ÖRK und den Pfingstkirchen sowie das Christliche Weltforum.

Anlässlich seines fünfzigjährigen Bestehens im Jahre 1998 hatte der ÖRK eine Studie initiiert *Das Gemeinsame Verständnis und die Gemeinsame Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen (Common Understanding and Vision [CUV])*. Das zentrale Thema der Grundsatzerklärung, das aus dieser Studie erwuchs, war das der *Gemeinschaft* unter den Mitgliedskirchen.[3] Im Schlusskapitel dieses Dokumentes heißt es, dass diese Gemeinschaft nicht vollständig sein wird, solange die Römisch-katholische Kirche auf der einen und die Pfingstkirchen und die Evangelikalen Kirchen auf der anderen Seite nicht dazugehören. Die Römisch-katholische Kirche hat enge Beziehungen zum ÖRK und ist voll und ganz an der ökumenischen Bewegung beteiligt;[4] doch sie ist keine Mitgliedskirche des ÖRK und wird es auch in der voraussehbaren Zukunft nicht werden. Die große Mehrheit der Pfingstkirchen und der Evangelikalen Kirchen hat sich von der Ökumene ferngehalten, und eine Mitgliedschaft im ÖRK steht nicht auf ihrer Tagesordnung. Das führte Dr. Konrad Raiser, damaliger Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, zu dem Schluss, dass eine neue Initiative erforderlich sei. Es musste ein neues „Instrument" geschaffen werden, das es ermöglichte, die Kirchen *aller* christlichen Traditionen sowohl innerhalb als auch außerhalb der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat zusammenzuführen. Zu diesem Zweck schlug Dr. Konrad Raiser die Schaffung eines Forums vor. Ein Forum würde nicht der Mitgliedschaft bedürfen; es würde auf Partizipation begründet sein und könnte mit einer sehr lockeren Struktur auskommen. Hauptzweck und -ziel eines solchen Forums wäre es, gegenseitiges Vertrauen aufzubauen und die Beziehungen zu stärken.

[3] In der theologischen „Basis" des Ökumenischen Rates heißt es, „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine *Gemeinschaft* von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus ... als Gott und Heiland bekennen ..."

[4] Sie ist Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

Von Anfang an war klar, dass es galt, zwei Gefahren zu vermeiden: eine ökumenische Parallel-Bewegung zu schaffen, die zur Bildung einer neuen Organisation führen würde, die im Wettbewerb mit dem ÖRK stand, und den Eindruck zu erwecken, dass dahinter die heimliche Absicht stand, Pfingstkirchen und Evangelikale in die Mitgliedschaft des ÖRK zu locken.

Es war auch von Anfang an klar, dass das geplante Forum multilateral sein sollte. Mit anderen Worten: dass es einen Dialog fördern würde, an dem alle, die sich daran beteiligen möchten, sich mit allen um den gleichen Tisch versammeln können: Anglikaner, Baptisten, Katholiken, Charismatiker, Evangelikale, Anhänger der Heiligkeitsbewegung, Unabhängige, Lutheraner, Mennoniten, Methodisten, Orthodoxe, Pfingstler, Reformierte usw. Diese Entscheidung für ein multilaterales Modell war eine bewusste Rückkehr zur Praxis der ökumenischen Bewegung vor der Einführung der Methode bilateraler Dialoge in den 1970er Jahren.

Eine der ersten Fragen, die geklärt werden mussten, war die, ob die Katholische Kirche sowie die Pfingstkirchen und die evangelikalen Kirchen überhaupt an einem solchen Forum interessiert sein würden. Ohne ihre Beteiligung gab es natürlich keinen Grund, diesen Gedanken weiterzuverfolgen. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen war in der Tat sehr zögerlich. Sie hielten eine neue Initiative nicht für erforderlich und befürchteten, dass ein solches Forum früher oder später zur Schaffung neuer Strukturen führen würde. Andererseits war die Reaktion einer Gruppe von evangelikalen und pfingstlerischen Führungskräften, die bei einem Treffen im September 2000 darauf hin befragt wurden, sehr positiv. Schließlich wurde beschlossen, den Vorschlag auf einer Forumskonsultation zu testen. Das war im Juni 2002. Da es noch nie zuvor ein solches Treffen gegeben hatte, mussten im Vorfeld einige Fragen geklärt werden: Wo sollte es stattfinden? Wie sollte die Teilnehmerschaft zusammengesetzt sein? Wer sollte eingeladen werden? Wie sollte das Programm aussehen? Ohne die kleinen Dialogtreffen zwischen Mitgliedskirchen des ÖRK und Pfingstlern und Evangelikalen in den 1990er Jahren wäre es schwierig, die richtigen Antworten darauf zu finden. Die Erfahrung dieser Begegnungen und das Netzwerk von Kontakten, das sich daraus entwickelt hat, war der Ausgangspunkt für das Forum. Ein Beispiel dafür: Es war nicht ein ökumenisches Konferenzzentrum, das zum Tagungsort erwählt wurde, sondern ein Stützpunkt der pfingstlerischen und der evangelikalen Welt; das *Fuller Theological Seminary* in Pasadena (USA), wurde zum Tagungsort erwählt. Darüber hinaus hatte die Erfahrung gezeigt, dass die ÖRK-Teilnehmer nicht in der Mehrheit sein sollten. Darum wurde beschlossen, dass auf der ersten Konsultation des Forums die Hälfte der Teilnehmer aus Pfingstkirchen und evangelikalen Kirchen und Organisationen kommen sollte, und die andere Hälfte aus Kirchen, die zur ökumenischen Bewegung, einschließlich der Katholischen Kirche, gehören. Eine andere Erkenntnis war die, dass die Pfingstler in ihren Zusammenkünften häufig Gebrauch von persönlichen Zeugnissen machten. Das führte zu der Idee, dass man bei den Konsultationen des Forums alle Teilnehmer bitten könnte, ihre persönliche „Glaubensgeschichte" zu erzählen, um so einander trotz aller Unterschiede

und Spaltungen besser als Brüder und Schwestern in Christus kennen zu lernen. Und drittens hatte man den Eindruck gewonnen, dass der Stil ökumenischer Tagungen mit gründlich vorbereiteten Vorträgen, Diskussionsgruppen und Plenarsitzungen, mit zeitraubenden Entwürfen und der Annahme eines Dokuments in der Schlusssitzung für das Forum nicht angemessen sei. Vielmehr sollten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer aufgefordert werden, über die Probleme zu berichten, die in ihren örtlichen Situationen für ihre Glaubensgemeinschaften wichtig waren, und gemeinsam diejenigen auszuwählen, die sie in der Konsultation diskutieren wollten.

Diese Grundsätze, die auf dieser ersten Forumskonsultation erprobt wurden, sind von da an zum Merkmal des Christlichen Weltforums geworden. Alle Veranstaltungen beginnen mit dem Austausch von individuellen Glaubensgeschichten; alle haben eine offene Tagesordnung; und auf allen sind die Hälfte der Teilnehmer Pfingstler und Evangelikale. Auf dieser ersten Konsultation wurde auch der Name *Christliches Weltforum (Global Christian Forum)* geprägt. Die Konsultation verstand das Forum als einen Prozess, der für eine gewisse Zeit andauern und eine zunehmende Anzahl von Personen, Kirchen und Organisationen in allen Teilen der Welt umfassen sollte. Ziel sollte es sein, einen offenen, „Sicheren Raum" (Safe Space) gegenseitigen Vertrauens zu schaffen, in dem führende Kirchenleute und Vertreter verschiedener christlicher Traditionen, die zu den ökumenischen und pfingstlerisch/evangelikalen Bewegungen gehörten, sich treffen und einander kennen lernen könnten. Diese Vision wurde in einer kurzen Erklärung zusammengefasst, die zum Leitmotiv des Christlichen Weltforums wurde:

Einen offenen Raum zu schaffen, in dem eine breite Vielfalt von christlichen Kirchen und zwischenkirchlichen Organisationen, die den dreieinigen Gott und Jesus Christus als vollkommen in seinem Gott- und Menschsein bekennen, einander begegnen können, um gegenseitige Achtung zu fördern und sich gemeinsamen Herausforderungen zu stellen.

In den darauffolgenden Jahren wurden regionale Konferenzen in Asien, Afrika, Europa und Lateinamerika abgehalten. Sie waren alle nach dem Modell der ersten Konsultation organisiert. Alle diese Tagungen waren eine überzeugende Bestätigung dafür, dass das Christliche Weltforum einem Bedürfnis nach engeren Beziehungen zwischen den ökumenischen und den pfingstlerisch/evangelikalen Teilen der christlichen Familie in der jeweiligen Region entsprach. Der Prozess kulminierte in einer Tagung des Christlichen Weltforums, auf dem 225 führende Vertreter aller christlichen Traditionen im November 2007 in Limuru (Kenia), zusammenkamen. Dieses Ereignis war ein historischer Durchbruch, weil dort zum ersten Mal eine so repräsentative Versammlung von Christen aus aller Welt zusammenkam mit dem Ziel, christliche Einheit und gemeinsames Zeugnis zu fördern. Die Teilnehmer bekräftigten entschlossen die zwingende Vision des Christlichen Weltforums sowie den Wunsch ihrer Kirchen und Organisationen, dazuzugehören. In einer *Botschaft an die Brüder und Schwestern in Christus in aller Welt* riefen sie andere dazu auf, sich dem Forum anzuschließen.

Nach diesem Ereignis wurde eine Auswertung vorgenommen, die ihren Niederschlag in dem Buch fand *Revisioning Christian Unity – The Global Christian Forum.*[5] Es wurde eine strategische Planungssitzung einberufen, um die Empfehlungen der Limuru-Tagung und der Auswertung umzusetzen. Es wurde ein Drei-Jahresprogramm für die Zeit von 2009 – 2011 aufgestellt. Wenn auch nicht alle Teile des Programms verwirklicht werden konnten, so wurden doch regionale Treffen in Afrika, Europa (die Nordische und die Baltische Unterregion), Asien und Lateinamerika sowie Team-Besuche und Nachfolgekonferenzen im Mittleren Osten durchgeführt. Dieses Programm läuft mit der Zweiten Weltkonferenz aus, die im Oktober dieses Jahres in Manado, Indonesien, stattfinden soll.

Wenn auch das Forum vom Ökumenischen Rat der Kirchen initiiert worden war, so ist es doch zu einem selbstständigen Prozess geworden, der unabhängig ist von den beteiligten Kirchen oder Organisationen. Verantwortlich dafür ist ein Komitee, das vergrößert worden ist, um wirklich repräsentativ für die verschiedenen Traditionen zu sein, und zwar durch die weltweiten und regionalen Organisationen: die anglikanische, katholische, ökumenische, evangelikale, orthodoxe, pfingstlerische und protestantische Tradition. Derzeit ist das Christliche Weltforum das einzige Instrument, das einen Ort bietet, an dem alle wesentlichen christlichen Traditionen um der Einheit und des gemeinsamen Zeugnisses willen zusammenkommen können.

Die Pfingstbewegung

Die Pfingstbewegung ist erst etwa hundert Jahre alt. Sie hat ihre Wurzeln in der Heiligungsbewegung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Kirchen methodistischer Tradition aufkam.[6] Im April 1906 ereignete sich eine Ausgießung des Heiligen Geistes in einer kleinen afro-amerikanischen methodistischen Kirche in Azusa Street, Los Angeles, unter Pastor William J. Seymour. Das wird gewöhnlich als der Beginn der pfingstlerischen Erweckung betrachtet. Es ist jedoch bekannt, dass ähnliche Ereignisse mehr oder weniger um dieselbe Zeit an anderen Orten der Welt stattfanden (z. B. Chile, Korea, Indien) und die offensichtlich nicht unmittelbar mit dem Geschehen Azusa Street zusammenhingen. Die Erweckungsbewegung von Azusa Street hielt etwa drei Jahre an und breitete sich sehr schnell in den Vereinigten Staaten und anderen Kontinenten wie Afrika, Asien und Europa aus. Diejenigen, die die Taufe im Heiligen Geist erfahren hatten, glaubten, dass die Wiederkehr Christi unmittelbar bevorstünde und waren darum von einem großen missionarischen Eifer getrieben, diese frohe Botschaft allen zu verkündigen, bevor es zu spät sein

[5] *Hubert van Beek* (ed.): Revisioning Christian Unity – The Global Christian Forum, Oxford, UK, 2009.

[6] *Donald W. Dayton:* Theological Roots of Pentecostalism, Grand Rapids, USA, 1987.

würde. Die verfassten Kirchen lehnten sie wegen ihrer ungeordneten Nachtgebete ab. Die Pfingstler – wie sie dann genannt wurden – hatten nicht die Absicht, die Kirchen zu spalten; im Gegenteil, sie wollten alle Christen in dieser großen Bewegung des Heiligen Geistes vereinen. Doch als ihre Mitgliederzahl zunahm und die Endzeit nicht eintrat, hatten sie keine andere Wahl als sich selbst zu organisieren; und sie hatten kein anderes Modell als das der bestehenden Denominationen. Dies ist der Ursprung der ältesten, klassischen Pfingstkirchen wie die *Apostolic Faith Mission*, die *Assemblies of God*, die *Church of God* usw. Theologisch suchten die leitenden Pfingstler Schutz unter dem Mantel der Evangelikalen, denen sie sich am nächsten fühlten, obwohl die Evangelikalen nicht mit der Geisttaufe einverstanden waren und die Pfingstler kritisierten. Das erklärt, warum es nötig ist, eine Unterscheidung zwischen den beiden zu machen, wie es in diesem Beitrag geschieht.

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts fand das stärkste Wachstum der Pfingstbewegung in Nordamerika und Europa statt. Heute ist sie über die ganze Welt verbreitet; und die Mehrheit der Pfingstler ist heute im Süden der Welt, d. h. in Lateinamerika, Afrika und Asien anzutreffen. Man unterscheidet üblicherweise drei „Wellen" in der Entwicklung der Bewegung: die erste ist die *klassische* Pfingstbewegung der oben erwähnten Kirchen; die zweite ist die *charismatische* Erneuerungsbewegung, die in den 1960er und 1970er Jahren sozusagen durch die verfassten Kirchen „fegte"; und die dritte ist unter dem Namen Neo-*Pentecostalism* (Neue Pfingstbewegung) bekannt. Die Neue Pfingstbewegung ist gekennzeichnet durch ihre Massen-Evangelisationskampagnen, ihre charismatischen Prediger, den Gebrauch moderner Kommunikationsmittel und der Predigt vom Wohlstandsevangelium: Wenn du ein wahrer Gläubiger bist, wird Gott dich mit Gesundheit, einer glücklichen Familie und materiellem Wohlstand segnen. Schon sind neue Formen der Pfingstbewegung im Kommen, die man die vierte Welle nennen könnte: charismatische Gemeinschaften, nicht-denominationelle Kirchen, Megakirchen, neue einheimische charismatische Kirchen, z. B. in Afrika. Die Pfingstbewegung ist äußerst komplex geworden.

Als eine Bewegung hat die Pfingstbewegung nicht ihresgleichen in der Geschichte der Kirche. Angefangen hat sie mit ein paar Dutzend Gläubigen im Jahre 1906 und ist innerhalb eines Jahrhunderts bis zu schätzungsweise 500 bis 600 Millionen pfingstlerischen und charismatischen Christen in der Welt angewachsen.[7] Mit anderen Worten: sie repräsentiert heute ein Viertel aller Christen, d. h. so viel wie die gesamte Mitgliederzahl der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die katholische Kirche umfasst die übrigen 50 Prozent der Christenheit. Zahlen sollte man mit großer Vorsicht gebrauchen. Sie erzählen nie die gesamte Geschichte. Doch schon die Statistiken über die weltweite Christenheit unterstreichen die Notwendigkeit eines Prozesses

[7] *Todd M. Johnson & Kenneth R. Ross* (Hg.): Atlas of Global Christianity, Edinburgh, UK, 2010. Vgl. auch *Gordon-Conwell Theological Seminary:* World Christian Database, Boston 2011, USA.

wie den des Christlichen Weltforums, der die dramatischen Veränderungen der letzten hundert Jahre bezeugt.

Die klassische pfingstlerische Theologie ist durch vier Hauptthemen gekennzeichnet. Das wichtigste ist ohne Zweifel die Erfahrung der Geisttaufe. Sie offenbart sich in den Gaben des Geistes wie sie in 1. Korinther 12 aufgeführt sind, insbesondere diejenigen, die in den verfassten Kirchen an Gewicht verloren haben: Heilungen, Wunder, Weissagung und vor allem das Zungenreden. Es gibt eine anhaltende Diskussion unter den Pfingstlern, ob das Zungenreden *der Beweis* für die Geisttaufe ist, mit anderen Worten: ob nur ein Christ, der die Gabe des Zungenredens erhalten hat, wirklich im Geist getauft ist. Damit stellt sich auch die Frage, ob die Geisttaufe nach der Bekehrung kommt, manchmal erst nach mehreren Jahren, oder ob sie der Augenblick der eigentlichen Bekehrung ist. Doch trotz dieser Unterschiede ist die Erfahrung der Taufe im Heiligen Geist und die missionarische Kraft, die damit einhergeht, das, was alle Pfingstler miteinander verbindet.[8] Eng verbunden mit der Einwohnung des Heiligen Geistes ist das zweite Thema: Heilung durch Gebet und Handauflegung. Die anderen beiden Themen sind das Heil in Christus und die Eschatologie oder die Wiederkunft Christi. Die Lehre von der Vorsehung von John Nelson Darby hatte unter den Pfingstlern keinen geringen Einfluss. Die Annäherung an die Evangelikalen zu einem Zeitpunkt, wo die evangelikale Bewegung in den USA zum Fundamentalismus neigte, hat die pfingstlerische Theologie in einen engen Rahmen biblischer Exegese und Schriftauslegung gezwängt. Zum Glück ändert sich das nun mit einer neuen Generation pfingstlerischer Theologen, die um eine echte pfingstlerische Theologie bemüht sind und die begierig sind, in einen ökumenischen Dialog mit Theologen anderer christlicher Traditionen zu treten.

Die Pfingstbewegung und die ökumenische Bewegung entstammen der gleichen Zeit. Beide haben ihre Wurzeln in der evangelikalen Bewegung des 19. Jahrhunderts, und beide entstanden im frühen zwanzigsten Jahrhundert. Doch sie entwickelten sich unabhängig voneinander und gelegentlich auch gegeneinander. Wie andere Evangelikale schreckten die Pfingstler vor der Ökumene zurück und warfen dem ÖRK eine liberale Theologie und ein mangelndes Interesse an Evangelisation vor. Der ÖRK seinerseits hatte kein wirkliches Interesse an Beziehungen zu den Pfingstlern. Die Unterschiede waren auch politischer Natur. In den Jahren des Kalten Krieges waren die Pfingstler, insbesondere in den USA, konservativ, wohingegen der ÖRK im Dialog mit dem Marxismus stand. Jahrelang hatten die *Assemblies of God* in den USA, die Mutterkirche von sechzig Millionen von Christen in der Welt, die sich zu den *Assemblies of God* hielten, in ihren Statuten eine Vorschrift, die jeden Kontakt mit der ökumenischen Bewegung untersagte. Nur wenige kleine Pfingstkirchen aus Chile und Argentinien hatten in diesen Jahren den Mut, Mitglieder des Ökumenischen Rates zu werden.

[8] *Frank D. Macchia:* Baptized in the Spirit. A Global Pentecostal Theology, Grand Rapids, USA, 2006.

Zu Beginn waren es zumeist Kontakte zu pfingstlerischenTheologieprofessoren wie es in den 1990er Jahren in Form von kleinen Dialogtreffen mit Evangelikalen und Pfingstlern der Fall war. Nach und nach wurden mit Hilfe dieser Theologen in einigen Fällen Beziehungen zu führenden Vertretern von Pfingstkirchen und pfingstlerischen Organisationen aufgebaut. Es war ein langsamer Prozess der Vertrauensbildung und des Kennenlernens, in dem persönliche Beziehungen eine wichtige Rolle spielten. Die Pfingstler haben nicht den gleichen Stil zwischenkirchlicher Beziehungen wie die verfassten Kirchen und ihre ökumenischen Organisationen, die es gewohnt sind, offizielle Vertreter zu Tagungen zu entsenden. Das pfingstlerische Ethos gründet sich mehr auf die geistliche, charismatische Führung durch Personen, die von der ganzen Gemeinschaft anerkannt sind. Die Pfingstkirchen haben nur wenige eigene Strukturen der Vertretung. Wenn sie Mitglieder einer umfassenderen Organisation sind, ist es zumeist eine Evangelikale Allianz oder Gemeinschaft. So sind z. B. 80 Prozent der Mitglieder der Nationalen Vereinigung Evangelikaler in den USA Pfingstler. Einige wenige Länder haben einen nationalen Pfingstlerischen Rat oder eine Nationale Pfingstlerische Gemeinschaft, so z. B. Ghana und Korea. Europa ist die einzige Region mit einer pfingstlerischen regionalen Organisation, die Pfingstlerische Europäische Gemeinschaft. Auf Weltebene organisiert die Pfingstlerische Weltgemeinschaft (*Pentecostal World Fellowship* [PWF]) alle drei Jahre eine Pfingstlerische Weltkonferenz. Die PWF ist weit davon entfernt, repräsentativ für alle Pfingstler in der Welt zu sein.

Das Fehlen repräsentativer Strukturen war ein Erschwernis bei den Bemühungen, die Pfingstler am Christlichen Weltforum zu beteiligen; doch in den vergangenen zehn Jahren sind viele Fortschritte gemacht worden. Das kann an einigen Beispielen verdeutlicht werden. Bei dem ersten weltweiten Treffen in Kenia 2007 war die Pfingstlerische Weltgemeinschaft nicht offiziell vertreten; doch der Vorsitzende und Sekretär des Exekutivkomitees nahm an dem Treffen in unterschiedlichen Funktionen teil. Gegen Ende des Treffens, als beschlossen wurde, eine Botschaft zu veröffentlichen mit der Liste aller Kirchen und Organisationen, die daran teilgenommen hatten, baten sie darum, die Pfingstlerische Weltgemeinschaft in die Liste der Unterzeichner der Botschaft aufzunehmen! Kurz darauf wurde die PWF in das Komitee des Christlichen Weltforums aufgenommen.

Ein weiteres Beispiel ist die *Yoido Full Gospel Church* in Seoul, Korea, die größte Einzelgemeinde in der Welt mit 760 000 Mitgliedern. Die Gemeinde gehört zu den Koreanischen *Assemblies of God.* Der Gründer und langfristige Senior-Pastor der *Yoido Full Gospel Church,* Dr. David Yonggi Cho, ist ein hochgeschätzter geistlicher Leiter. Stabsmitglieder dieser Kirche nahmen mehr oder weniger offiziell an mehreren Veranstaltungen des Forums teil; doch der geistliche Leiter war an keine Verpflichtung gebunden. Im Jahre 2008 wurde er abgelöst; und der neue Senior-Pastor erklärte sich 2010 bereit, Gastgeber des regionalen Asientreffens des Christlichen Weltforums zu sein,

das in einer Ausbildungsstätte der Yoido Full Gospel Church im November vergangenen Jahres tagte. Es war das erste Mal, dass eine Pfingstkirche Gastgeber einer Fo-rumstagung war; und das war ein beachtenswerter Beitrag.

Trotz dieser und anderer ermutigenden Entwicklungen haben die großen Pfingstlerischen Denominationen in den USA wie die *Assemblies of God*, die *Church of God* (Cleveland)[9] und die *Church of God in Christ*[10] sich immer noch nicht bereit erklärt, sich offiziell am Christlichen Weltforum zu beteiligen. Doch – wie oben schon erwähnt – sind die *Assemblies of God* ebenso wie die *Church of God* (Cleveland) internationale Kirchen, die es in vielen Ländern der Welt gibt: in Europa und auch in Afrika, Asien, Lateinamerika und in vielen anderen. Einige der Leiter dieser Kirchen, insbesondere im umfassenden Süden, sind offener für Kontakte mit anderen Christen als ihre „Eltern" in den USA. Sie nehmen Einladungen an; und wenn sie erst einmal die Erfahrung eines Forumtreffens gemacht haben, werden sie zu ihren wärmsten Befürwortern. Für das weltweite Treffen im Jahre 2007 hatten die Assemblies of God in den USA ihre Teilnahme abgelehnt; doch die Leiter von nicht weniger als acht Assemblies of God-Kirchen aus Afrika, Asien und Europa haben die Einladung angenommen und an dem Treffen teilgenommen.

Im Großen und Ganzen hat das Christliche Weltforum die Erfahrung gemacht, dass Pfingstkirchen und -organisationen im Süden insgesamt offener und bereiter sind, ihm beizutreten als die entsprechenden Kirchen in Nordamerika und Europa.

In persönlichen Gesprächen mit führenden Pfingstlern hat man oft den Eindruck, dass ihr Glaube an das Wirken des Heiligen Geistes eine wichtige Rolle spielt. Pfingstler halten fest an Prinzipien; doch sie wissen auch, dass der Heilige Geist wehen kann, wo er will. Wenn etwas Neues, wie z. B. das Christliche Weltforum, ihnen begegnet, mögen sie sich fragen, ob es der Heilige Geist ist, der ihnen ein Zeichen sendet. Pfingstler, die zu der Erkenntnis gekommen sind, dass der Heilige Geist auch außerhalb der Pfingstkirchen am Werke ist, sind empfänglich für solche Botschaften und bedenken sie in ihren Gebeten. Sie möchten es nicht verpassen, wenn es der Heilige Geist ist, der sie ruft. Einige unter ihnen haben gesagt, dass sie sich bereit erklärt haben, an einem Forum teilzunehmen, weil sie selbst sehen wollten, was daran ist.

Der Prozess der Einbeziehung der Pfingstler in das Christliche Weltforum ist noch nicht an seinem Ende. Er muss weitergehen; und er muss ausgeweitet und vertieft werden, auch im Blick auf die neuen charismatischen Kirchen und Gruppen, auf die nicht-denominationellen Kirchen und Megakirchen und andere, die kaum oder überhaupt noch nicht vom Christlichen Weltforum erreicht worden sind.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

[9] So genannt nach der Stadt Cleveland, Tennessee, wo die Kirche ihr Hauptquartier hat, weil es dort mehrere Denominationen mit dem Namen Church of God gibt.

[10] Die größte schwarze Pfingstkirche mit über 5 Millionen Mitgliedern.

Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden: Pfingstbewegung und Evangelische Freikirche – Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zwischen „Vätererbe" und „Ökumenischem Dialog"

Bernhard Olpen[1]

1. Der BFP als Teil der weltweiten Pfingstbewegung

Die Formulierung „Pfingstbewegung und Evangelische Freikirche" deutet bereits eine selbstgewählte Konkretisierung und Standortbestimmung des BFPs an. Der Begriff (Frei-)Kirche verweist auf einen geschichtlichen Sichtungsprozess, der einen gewissen Ausschnitt der deutschen Pfingstbewegung zusammengeführt hat. Der BFP bildet nicht das gesamte Spektrum pfingstlicher Wirklichkeit in Deutschland ab, wenngleich er einen Hauptstrom freikirchlich gesinnter „Pfingstler" darstellt. Geht man über den deutschen Rahmen hinaus, weitet sich das Feld der Pfingstbewegung dagegen noch viel weiter aus. Wer sich zur weltweiten Pfingstbewegung dazurechnet, sagt damit zunächst recht wenig aus über seine theologische und kulturelle Standortbestimmung.[2] Das ist der Natur einer so heterogenen Bewegung wie der weltweiten Pfingstbewegung geschuldet, die kein wirklich überwölbendes Dach hat, wie wir es etwa im „Lutherischen Weltbund" oder im „Weltrat Methodistischer Kirchen" finden, um nur zwei protestantische Beispiele zu nennen. Zwar stellt die seit 1947 existierende „Weltpfingstkonferenz", zu der der BFP zählt und deren Vorstand der Altpräses des BFP, Ingolf Ellßel, angehört,[3] ein informelles Netz-

[1] Bernhard Olpen ist Pastor der Freien Christengemeinde Bayreuth.

[2] Entsprechend spricht *Peter Zimmerling* in seiner Untersuchung über „Charismatische Bewegungen" immer im Plural, vgl. *ders.:* Charismatische Bewegungen, Göttingen ^{3}2009, 11.

[3] Auf der letzten Weltpfingstkonferenz, die vom 24.–27. August 2010 in Stockholm stattfand, waren Vertreter aus 74 Nationen anwesend. Hier wurde der Altpräses des BFP, Pastor Ingolf Ellßel, in den sechsköpfigen Vorstand gewählt, vgl. www.geistbe-

werk dar, baut aber nicht auf verbindlichen Strukturen auf und lebt daher überwiegend von persönlichen Kontakten. Es liegt auf der Hand, dass es einen nicht unbedeutenden Unterschied macht, ob man zu einer der lateinamerikanischen Pfingstkirchen gehört, die einerseits durch ihre Größenordnungen immer mehr zu Volkskirchen werden, andererseits aber auch durch ihre Fähigkeit zur Akkulturation weithin geradezu volkstümlichen Charakter erlangt haben, oder ob man zu einer kleinen pfingstlichen Freikirche in Deutschland wie dem BFP gehört.[4] Zielt diese Unterscheidung zunächst auf die kulturellen Unterschiede,[5] so kommt es auf dem theologischen Gebiet zu weit bedeutenderen Differenzierungen. Allgemeingültige Standpunkte zu Themen wie „Spiritual Warfare", „Deliverance" oder „Heilung" gibt es in der weltweiten Pfingstbewegung nicht. Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass die theologische Bandbreite, die sich auch gerade an diesen Themen aufzeigen lässt, nicht nur eine Herausforderung für pfingstliche Kirchen darstellt, sondern über die charismatischen Bewegungen innerhalb anderer Konfessionsfamilien zu einer allgemeinen Aufgabe aller Kirchen geworden ist.[6] Innerhalb dieser Kreise kommt es mitunter auch im deutschsprachigen Raum zu weitergehenden theologischen Positionen als sie im BFP vertreten werden.[7]

wegt.de/pages/posts/22.-weltpfingstkonferenz-in-stockholm-1.700-delegierte-aus-74nationen176.php (8.2.2011).

4 In Chile gehörten bereits Ende der 1960er Jahre 14 Prozent der Bevölkerung zu einer Pfingstkirche, vgl. *Walter J. Hollenweger:* Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Zürich 1969, 67. Für Brasilien gibt die amtliche Statistik folgende Zahlen an: Die Volkzählungen zwischen 1980 und 2000 ergaben folgende Zahlen für die Pfingstkirchen insgesamt: 1980: 3,9 Millionen, 1991: 8,8 Millionen, 2000: 17,7 Millionen. Quelle: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (www.ibge.gov.br – Stand: 15.11.2009). Gleich bleibende Wachstumsraten vorausgesetzt würden demnach heute etwa 35 Millionen Menschen in Brasilien zu einer Pfingstkirche gehören, was bei einer Bevölkerungszahl von etwa 180 Millionen Menschen einem Anteil von knapp 20 Prozent entspräche.

5 *C. Peter Wagner* berichtet von einer lateinamerikanischen Pfingstgemeinde, die ein Schild aufgestellt hatte: „Tanzen auf der Treppe verboten", *ders.:* Lektionen aus der weltweiten Erweckung. Geistliche Vollmacht im Gemeindeaufbau, Mainz, o. J. (amerikanische Originalausgabe 1986), 83.

6 *David Barratt* rechnet in seiner Statistik aus dem Jahre 2001 mit insgesamt 524 Millionen Pfingstlern/Charismatikern. Davon zählt er etwa ein Drittel, 173 Millionen, zu den Charismatikern innerhalb bestehender nichtpfingstlicher Kirchen, vgl. *David B. Barratt, George T. Kurian, Todd M. Johnson:* World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world (Second Edition), Volume 1: The world by countries: religionists, churches, ministries, New York 2001, 9–11. *Michael Bergunder* (Lehrstuhl für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Universität Heidelberg) rechnet dagegen mit etwa 400 Mio. Pfingstlern/Charismatikern weltweit, vgl. *ders.:* Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert [Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 113], Frankfurt u. a. 2005, 1.

7 So liegt etwa den „Versöhnungswegen", die von der GGE innerhalb der Evangelischen Landeskirchen besonders in den 1990er Jahren etabliert worden sind, der Gedanke stellvertretender Sühne oder Buße zugrunde. Während Einigkeit über Sinn und Bedeutung dieses Ansatzes besteht, ist doch der Gedanke stellvertretender Buße durchaus umstrit-

„Pfingstbewegung und Evangelische Freikirche" deutet in diesem weiten Feld also eine Präzisierung an. In der überwiegenden Mehrheit bezieht der BFP[8] in den oben genannten strittigen Themen eine eher moderate Position, wie zum Beispiel in der Heilung im Kontext der eschatologischen Spannung. Durch die große Zahl an Migrationsgemeinden im BFP, insbesondere mit afrikanischem Hintergrund, hat der BFP natürlich auch innerhalb der eigenen Bewegung eine gewisse Spannweite in diesen Fragestellungen und einen bewegungsinternen Diskurs.

Theologisch und strukturell lehnt sich der BFP, der eine rein deutsche Erscheinung ist, an die größte weltweit operierende Pfingstkirche, die Assemblies of God an, die global etwa 60 Millionen Mitglieder umfasst.[9]

Historisch gesehen steht der BFP in der Tradition der Heiligungsbewegung, wie sie in Europa seit den 1870er Jahren in den Konferenzen von Oxford, Brighton und Keswick ihren Ausdruck fand und im deutschsprachigen Raum 1880 von Theodor Jellinghaus erstmals dogmatisch beschrieben wurde.[10] Jellinghaus verhalf mit seinem dogmatischen Klassiker weiten Teilen der deutschen Gemeinschafts- und Erweckungsbewegung zum Anschluss an die angelsächsische Heiligungsbewegung, die in der Tradition John Wesleys und Charles Finneys stand und die Erfahrbarkeit eines „Zweiten Segens" nach der Bekehrung und Wiedergeburt vertrat. Über diese Schiene wurde seit den 1870er Jahren auch der Begriff „Geistestaufe" für den „Zweiten Segen" eingeführt,[11] der sich bis zur Jahrhundertwende allgemein durchsetzte.[12]

ten, auch hinsichtlich seiner Wirkungen in die unsichtbare Welt hinein. Nach Meinung vieler BFP Vertreter kann Buße immer nur von einer betroffenen Person selbst geübt werden, stellvertretende Handlungen könnten daher nur einen „niedrigeren" Rang haben.

8 Etwa 30 Prozent der rund 760 Ortsgemeinden des BFP sind Migrantengemeinden, meist mit afrikanischem, aber auch lateinamerikanischem oder russischem Hintergrund. Sie sind innerhalb des BFP zusammengefasst in der „Arbeitsgemeinschaft internationaler Gemeinden" (AIG), die vom Vorstandsmitglied Dr. Palmer Appiah-Gyan geleitet wird. Die hohe Zahl des internationalen Gemeindeanteils sagt aber nur bedingt etwas über den tatsächlichen Mitgliederanteil im BFP aus.

9 Die Assemblies of God geben für Ende 2007 eine weltweite Mitgliederzahl der sogenannten „World AG Fellowship" von 60.047.420 Mitgliedern an; vgl.: worldmissions.ag.org/downloads/PDF/agwm_current_facts_08.pdf (17.3.2010).

10 *Theodor Jellinghaus:* Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum, Basel 1880.

11 Vgl. *Asa Mahan:* The Baptism of the Holy Ghost, New York 1870.

12 *Donald W. Dayton* weist darauf hin, dass das Mahansche Geistestaufverständnis bis zur Jahrhundertwende das ältere Heiligungs-Verständnis Finneys allgemein abgelöst hatte: "By 1900, the shift from Christian perfection to Baptism of the Holy Spirit was nearly universal." *Ders.:* From „Christian Perfection" to the „Baptism of the Holy Ghost", in: *Vinson Synon* (ed.): Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins, Plainfield (NJ) 1975, 39–54, 48.

Zum theologischen Vater der eigentlichen Pfingstbewegung wurde Charles F. Parham, der an seiner Bibelschule in Topeka (Kansas) im Dezember 1900 erstmals die Geistestaufe mit der Pfingsterfahrung in Apostelgeschichte 2 gleichsetzte und das Zungenreden als konstitutives Element („initial evidence") der Geistestaufe bezeichnete. William Seymour, der Leiter der Azusa Street Erweckung in Los Angeles 1906, von wo die weltweite Pfingstbewegung ihren Ausgang nahm, war ein Schüler Parhams und übernahm diese Sicht von ihm.

Dieser Strang der Heiligungsbewegung wurde nach kontroversen Jahren am Ende des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts von der restlichen Heiligungs- und, in Deutschland, Gemeinschaftsbewegung getrennt. Dieser schmerzhafte Trennungsprozess, der in Deutschland durch die Berliner Erklärung von 1909 gekennzeichnet ist, führte bis zum Aufbruch der innerkirchlichen Charismatischen Bewegung in den 1960er und 1970er Jahren zu einer schroffen Front zwischen dem nun gespaltenen Lager. Mit der Kasseler Erklärung zwischen dem BFP und dem Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz von 1996 wurde diese Jahrhundert-Verhärtung aufgebrochen.[13] Seitdem gewöhnen sich beide Seiten der evangelikalen Szene langsam wieder aneinander. Es ist jedoch festzustellen, dass 90–100 Jahre nach der Spaltung der Gemeinschaftsbewegung beide Seiten nicht mehr dieselben sind. Beide haben nicht nur dazugelernt, sondern auch bedeutend an Dynamik und Schwung verloren.

2. Der BFP zwischen Vätererbe und ökumenischem Dialog

Das führt uns zum zweiten Punkt, dem Verhältnis des BFP zum Vätererbe mit seiner Dynamik und Originalität. Andererseits aber auch zum Verhältnis zu anderen Kirchen und Gemeinschaften sowie dem ökumenischen Dialog. In welchem Verhältnis stehen beide Orientierungen und welche Wechselwirkungen bringen sie hervor? Wie verträgt sich Bindung an das Vätererbe mit ökumenischem Dialog?

Einige zugespitzte Fragen dazu vorweg:

- Gibt es einen Verlust an geistlicher Dynamik in Pfingstgemeinden und steht er in Beziehung zur ökumenischen Dialogfähigkeit?
- Hat sich die deutsche Pfingstbewegung im Laufe der Zeit von ursprünglich „irritierenden" Frömmigkeitsformen wie „Glossolalie", Visionen, Gebet für Heilungen oder emotionalen Gottesdiensten fortbewegt? Ist sie verwechselbarer, austauschbarer geworden?[14]

[13] *Die Kasseler Erklärung* findet man auf der Internetplattform des „Interdisziplinären Arbeitskreises Pfingstbewegung": www.glopent.net/iak-pfingstbewegung/Members/GerhardBially/berliner-erklaerung (9.2.2011).

[14] Das scheint nach einer Studie von Pastor Lothar Krauss, die auf der 112. Bundeskonferenz des BFP 2007 über die geistlich-spirituelle Situation in 132 deutschen BFP-Gemeinden vorgelegt wurde, nicht zuzutreffen. Die Studie besagt, dass etwa drei Viertel der Ge-

– Hat sich der kirchengeschichtliche Beitrag der Pfingstbewegung möglicherweise erschöpft in bescheidenen liturgischen Zugewinnen wie „Lobpreis im Stehen", eventuell mit einer vorsichtig erhobenen Hand zu amerikanisch-australischem Mainstream-Worship-Pop?

2.1 Fortsetzung des ökumenischen Dialogs

Zunächst muss festgehalten werden, dass der ökumenische Dialog des BFP bereits weit fortgeschritten ist und inzwischen auf eine etwa 40-jährige Dauer zurückblicken kann. Erste ernsthafte ökumenische Gespräche wurden seit Ende der 1960er Jahre mit der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) geführt. Im Ergebnis bot die DEA 1973 jedoch nur eine Prüfung der Zusammenarbeit auf lokaler Ebene an.[15] Erst 1996 konnte mit Verabschiedung der „Kasseler Erklärung" eine gemeinsame und einheitliche Basis für die Zusammenarbeit sowohl auf lokaler wie auf bundesweiter Ebene erreicht werden. Seit 2006 gehört darüber hinaus ein Vertreter des BFP zum Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz.

Das Anfang der 1970er Jahre eher enttäuschende Ergebnis der Gespräche zwischen BFP und DEA führte zu Kontakten mit der ACK und zwischen 1975 und 1984 zu einer Gastmitgliedschaft in derselben (bis 1982 noch als ACD).[16] Auch nach dem Austritt des BFP aus der ACK auf Bundesebene wurde die Verbindung zur ACK auf Länder- und Ortsebene teilweise aufrechterhalten.[17] Eine erneute Gastmitgliedschaft wurde 2008 beantragt und ist im Oktober 2010 in Kraft getreten.

meindemitglieder die Erfahrung der sog. Geistestaufe gemacht haben. In 57 Prozent der Gemeinden wird im Sonntagsgottesdienst hörbar in Zungen gebetet oder gesungen, in 63 Prozent der Gemeinden geschehen „hin und wieder" Heilungen. Der Dienst mit Geistesgaben wie Prophetie ist nach wie vor typisches Kennzeichen in den Gottesdiensten.

15 Das Dokument der entsprechenden Erklärung der DEA vom 24. April 1973 findet sich bei *Ludwig Eisenlöffel:* Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland. Innenansichten 1945–1985 [Kirche – Konfession – Religion, Bd. 50], Göttingen 2006, 423 f.

16 Bis 1982 nannte sich der Gemeindebund „Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden" (ACD). Im Nachgang zur Verleihung des Körperschaftsrechtes 1974 kam es 1982 zur Umbenennung in „Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden" (BFP).

17 Vgl. dazu *Ludwig Eisenlöffel:* Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland. Innenansichten 1945–1985 [Kirche – Konfession – Religion, Bd. 50], Göttingen 2006, 238–245; *ders.:* ACD in der ACK, in: *Christoph Dahling-Sander, Kai M. Funkschmidt, Vera Mielke* (Hg.): Pfingstkirche und Ökumene in Bewegung, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 71, Frankfurt/a. M. 2001. In der DDR waren die pfingstlichen Elimgemeinden, die 1991 zum BFP übertraten, als Gemeindegruppe innerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) Vollmitglied der ACK. Einzelne Landesverbände des BFP, wie die Region Rheinland-Pfalz, blieben auch nach Austritt des BFP auf Bundesebene Mitglied bzw. Gastmitglied der ACK auf Landesebene. Ähnliches ereignete sich auf der Ortsebene. Die BFP-Gemeinde in Koblenz etwa gehörte zu den Gründungsmitgliedern der ACK in Koblenz und blieb darin bis heute ununterbrochen Mitglied.

Daneben kam es seit 1975 zu theologischen Gesprächen des BFP mit der Geistlichen Gemeindeerneuerung in der Evangelischen Kirche (GGE).[18]

Eine weitere ökumenische Ebene, und für den BFP die naheliegendste, besteht in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF). Seit 1991 als Gastmitglied und seit November 2001 als Vollmitglied arbeiten Delegierte des BFP in den verschiedenen Gremien und Sektionen der VEF mit. Die VEF sieht der BFP als engere geistliche Heimat an, da hier nicht nur, wie etwa in der DEA, Übereinstimmung in grundlegenden soteriologischen Fragen und zur Glaubenspraxis bestehen, sondern auch im ekklesiologischen Bereich. Nachdem die pfingstliche Spiritualität seit den charismatischen Aufbrüchen in den verfassten Kirchen kein Sondergut mehr darstellt, fokussiert sich die Identität des BFP zunehmend auf ihren freikirchlichen Charakter. Der BFP trifft daher auf seine Gesprächspartner in der ökumenischen Begegnung auch mehr als Freikirche, denn als spirituelle Bewegung.

Die Bereitschaft des BFP im ökumenischen Kontext auf die jeweiligen Partner zuzugehen, dokumentiert sich anschaulich in der Kasseler Erklärung von 1996 zwischen DEA und BFP, in der vereinbart wurde, dass nicht Allianzfähige Ausdrucksformen des Glaubens in diesem Rahmen unterbleiben (Art. 1).

[...] Christen aus den freikirchlichen Pfingstgemeinden sind bereit [...] unterschiedliche Lehrmeinungen und spezifische Formen der Frömmigkeit innerhalb der DEA [zu] respektieren und eigene Unterschiede zu anderen Kirchen[19] *und Gemeinschaften um des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes willen in der Allianzarbeit zurück[zu]stellen.*

Diese grundsätzliche Ausklammerung sekundärer Fragen zu Glauben und Lehre im praktischen ökumenischen Miteinander kennzeichnet auch die Beziehungen zu den Freikirchen innerhalb der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF).

2.2 Bisherige Konsequenzen des ökumenischen Dialogs

Die greifbarsten Auswirkungen des ökumenischen Dialogs zwischen Pfingstbewegung und ihren Partnern dürfte zweifelsohne im gegenseitigen spirituellen Zugewinn liegen.

2.2.1 Pentekostalisierung christlicher Frömmigkeit

In Bezug auf die Wirkungen pfingstlicher Frömmigkeit auf die ökumenischen Partner sprechen manche Beobachter von einer „Pentekostalisierung"

[18] Dokumente zu diesem Dialog von Seiten des BFP finden sich in: *Dirk Spornhauer:* Die Charismatische Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre Geschichte und Theologie [Ökumenische Studien, Band 18], Münster u. a. 2001, 533–536.

[19] Die Vollversion der Kasseler Erklärung findet sich auf der Homepage des Interdisziplinären Arbeitskreises Pfingstbewegung, www.glopent.net/iak-pfingstbewegung/Members/GerhardBially/berliner-erklaerung (22.2.2011).

anderer Kirchen in ihrem Frömmigkeitsstil.[20] Hier ist allerdings die Frage von Ursache und Wirkung zu stellen. Wurde der ökumenische Dialog vor dieser „Frömmigkeits-Modifikation" aufgenommen oder als Folge davon? Führten erst offizielle Gespräche zu einer gegenseitigen Öffnung oder verlief der spirituelle „Kulturtransfer" zunächst auf der informellen Ebene?

Wahrscheinlich handelt es sich um eine parallele ursächliche Entwicklung. Bereits auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi wurden zwei klassische chilenische Pfingstkirchen aufgenommen.[21] Also zu einem Zeitpunkt, als die charismatische Bewegung innerhalb der traditionellen Kirchen noch ganz am Anfang stand. Nicht vergessen werden darf auch das Wirken David du Plessis (1905–1987)[22], dem Generalsekretär der Weltpfingstkonferenzen 1952, 1955 und 1958, der bereits 1954 zur Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen eingeladen wurde und offizieller „Beobachter" auf dem 2.Vatikanischen Konzil war. Seine vielfältigen Kontakte haben wesentlichen Anteil am Voranschreiten des ökumenischen Dialogs und der Öffnung für charismatische Lebensäußerungen in den traditionellen Kirchen. David du Plessis hatte auch Anteil an den seit Anfang der 1970er Jahre geführten jahrzehntelangen theologischen Gesprächen zwischen Vertretern der Katholischen Kirche sowie der internationalen Pfingstbewegung.[23]

Trotz seiner nicht zu unterschätzenden Funktion dürfte der offizielle ökumenische Dialog jedoch kaum vergleichbar sein mit der faktischen Durchsetzung charismatisch-pfingstlicher Frömmigkeitsmuster durch die innercharismatischen Aufbrüche und den entsprechenden innerkirchlichen Dialog. Man könnte auch von einem pfingstlich-charismatischen „Mainstream" sprechen, der insbesondere das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts geprägt und die sogenannte „Dritte Welle" ausgelöst hat.[24]

20 In Bezug auf Lateinamerika vgl.: *P. A. Deiros* (1997): Fundamentalismus der kleinen Leute. Pfingstler und Charismatiker in Lateinamerika – eine neue Form christlichen Lebens. In: der Überblick 1/1997, 44–49, 44; *V. Garrard-Burnett* (1998): Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem, Austin, 117.

21 *Walter J. Hollenweger:* Enthusiastisches Christentum, 498. Es handelte sich um die kleineren chilenischen Pfingstkirchen „Iglesia Pentecostal de Chile" und „Misión Iglesia Pentecostal".

22 Zu David du Plessis vgl. *Bob Slosser:* Man nennt ihn Mr. Pentecost. Die Geschichte von David du Plessis, Kreuzlingen (CH), o. J., amerik. Originalausgabe Plainfield, NJ (USA), 1977; vgl. auch *Walter J. Hollenweger:* Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen, Göttingen 1997, 386 ff.

23 Vgl. dazu die Dokumentensammlung von *Norbert Baumert/Gerhard Bially* (Hg.): Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlussberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren, Düsseldorf 1999.

24 Der Begriff „Dritte Welle" geht auf *C. Peter Wagner* zurück und bezeichnet die Durchdringung ehemals evangelikaler Milieus mit charismatischer Frömmigkeit. Dieser Prozess begann etwa um das Jahr 1980. Barratt rechnet mit 286 Millionen Angehörigen diesen Typs der Pfingstler/Charismatiker, was zweifellos weit überzogen ist. Die von Barratt vorgeschlagene Aufteilung des Gesamtspektrums der Pfingstler/Charismatiker ist besonders in Bezug auf diese Gruppe sowie die Gruppe der „klassischen Pfingstler" korrektur-

2.2.2 Liturgische Zugewinne auf Seiten der Pfingstler

Deutlich schwächer scheint der spirituelle Zugewinn auf Seiten der Pfingstler zu sein. Während man bei anderen Freikirchen eine zunehmende Verwissenschaftlichung in Ausbildung und Lehre erkennen kann, wobei auch hier die Frage nach Ursache und Wirkung im Zusammenhang mit ökumenischen Dialogen zu stellen wäre, beobachtet man in pfingstlichen Kreisen bislang nur ein partielles Interesse an liturgischer Bereicherung im Anschluss an ökumenische Begegnungen.[25] Möglicherweise ergeben sich bei Intensivierung der ökumenischen Kontakte aber noch weitere Zugewinne dieser und anderer Art.

2.2.3 Ausweitung und Versachlichung des theologischen Diskurses

Neben den gegenseitigen Zugewinnen im Bereich der Spiritualität hat der ökumenische Dialog auch zu einer Versachlichung des theologischen Diskurses geführt. Im Bereich des evangelikalen Spektrums folgt daraus, dass man heute unterschiedliche Erkenntnisse weitaus weniger als Bedrohung wahrnimmt, gleichwohl als bleibende Aufgaben des ökumenischen Gesprächs der Zukunft.

Daneben haben sich in einem größeren ökumenischen Rahmen erst jüngst neue gemeinsame Fragestellungen ergeben, wie etwa die Integration von Migrantengemeinden.[26] Aber auch die Erforschung und theologische Aufarbeitung der globalen pentekostalen Phänomena und deren Geschichte hat bereits zu ökumenischen Beziehungen geführt, die von gegenseitiger Anerkennung und Respekt getragen sind.[27] Insgesamt steht die wissenschaftliche Aufarbeitung von Fragen im Zusammenhang der pentekostalen Aufbrüche noch ganz am Anfang. Für die Zukunft ist mit gewinnbringenden und gegenseitig befruchtenden Begegnungen zu rechnen.

bedürftig, vgl. *David B. Barratt, George T. Kurian, Todd M. Johnson:* World Christian Encyclopedia, 9–11; vgl. auch *John Wimber, Kevin Springer* (Hg.): Die Dritte Welle des Heiligen Geistes. Was kommt nach der Erneuerung?, Hochheim 1988, 29.

25 Der BFP Pastor Volkhard Spitzer etwa verwendet bei seinen TV Predigten im „Vierten" neuerdings eine Art Gebetsschal, welcher die Wirkung eines Talars erzeugt. Auch Collarhemden werden, wenn auch noch selten, zu gewissen Gelegenheiten verwendet. Kerzen finden im Kontext von Gebetsübungen mancherorts ebenso Verwendung wie liturgische Gebete (Vater Unser) oder traditionelle Segensworte (Aaronitischer Segen u. ä.).

26 So entsandte der BFP einen Delegierten auf die Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGM) vom 5.–7.Oktober 2010 in Rothenburg o.d.T., um über die Integration von Migrantengemeinden in den BFP zu referieren und einen Diskurs zu theologischen Fragen wie etwa „Deliverance" zu führen.

27 Hierfür mag exemplarisch die gemeinsame Tagung des Vereins für Freikirchenforschung (VFF) und des Interdisziplinären Arbeitskreises Pfingstbewegung (IAKP) vom 27.–28. März 2009 in Erzhausen zum Thema „Hundert Jahre Berliner Erklärung" stehen. An dieser Tagung, die auf dem Gelände des Theologischen Seminars Beröa (BFP) stattfand, nahmen Wissenschaftler verschiedener deutscher und internationaler Hochschulen teil. Es liegt eine Publikation zu diesem Symposion vor, vgl.: 100 Jahre Berliner Erklärung.

Der BFP sieht sich in der Tradition des Vätererbes, was einerseits einen theologisch als orthodox zu bezeichnenden Standpunkt mit sich bringt und andererseits ein Rechnen mit realen Geisterfahrungen im alltäglichen Leben. Daraus leitet sich als ökumenische Herausforderung ein Diskurs über die Abgrenzung von Fundamentalismus und Orthodoxie sowie über eine stärker holistisch, aber auch charismatisch erfahrene Spiritualität ab. Hinzu kommen für uns Fragen in Bezug auf das Verhältnis von interreligiösem Dialog und missionarischem Auftrag der christlichen Kirchen.

Die charakteristischen Standpunkte, die Peter Zimmerling als kennzeichnend für die Pfingstbewegung insgesamt beschreibt, und die in den ökumenischen Dialog eingebracht werden, gelten im Großen und Ganzen auch für den BFP:

1. Betonung der pneumatischen Dimension des Glaubens.
2. Kritik an einem geschlossenen rationalistischen Wirklichkeitsverständnis.
3. Die Einsicht, dass der Geist neben Verstand und Willen auch durch Emotionalität und Körperlichkeit wirkt.
4. Die Erkenntnis einer Demokratisierung des Geisteswirkens in den Charismen.
5. Das Selbstverständnis, Teil eines geistlichen Aufbruchs zu sein, der weltweit und ökumenisch ist.[28]

Der BFP als europäische Variante der weltweiten Pfingstbewegung sucht ebenso nach einer adäquaten Erklärung und ggf. Integration ganzheitlicher Vorstellungen von sichtbarer und unsichtbarer, geistlicher Welt wie andere ökumenische Partner, wenngleich möglicherweise mit einem größeren Zugang dazu. Die Umschreibung mit dem Begriff „magische Vorstellungen" für diese Denkmuster greift wohl eher zu kurz. Gleichwohl stellen sich Fragen nach Abgrenzung und theologisch angemessener Beschreibung.

Als charismatische, an die pneumatologischen Konsequenzen eines christlichen Lebensvollzuges glaubende Bewegung, bringen wir Erfahrungswirklichkeiten in den ökumenischen Prozess ein, die jenseits einer von der neuzeitlichen Aufklärung geprägten europäischen Spiritualität liegen. Da das Gesicht der weltweiten Christenheit schon heute nur noch wenig mit der real existierenden Frömmigkeit Europas zu tun hat und sich die Mehrheit der Christen schon heute in der südlichen Hemisphäre befinden, glauben wir, dass ein forcierter ökumenischer Dialog über relevante Erscheinungsformen christlicher

20 Jahre „Vereinigung" der deutschen Freikirchen in Ost und West – Versuch einer Bilanz [Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung 19], Münster 2010.

28 *Peter Zimmerling:* Bewegungen, 11. Zimmerling ist Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Seelsorge an der Universität Leipzig.

Frömmigkeit und Theologie eine dringende Aufgabe im 21. Jahrhundert ist. Um den Schrumpfungsprozess der europäischen Kirchen aufhalten zu können, braucht es einen kulturell angemessenen Anschluss an lebendige Formen christlichen Lebens, wie wir sie in außereuropäischen Ländern finden. Dazu zählen nicht nur die sogenannten Schwellen- und Entwicklungsländer, sondern auch westlich geprägte Staaten wie Australien und Neuseeland, in denen, im Gegensatz zu den USA, nach wie vor von einer gesellschaftlichen Bedeutungszunahme der christlichen Kirchen gesprochen werden kann.

Allein schon weil der BFP in seinen deutschen Anteilen auch nur geringe Zuwachsraten aufweisen kann, verbietet sich von vornherein ein ökumenischer Dialog, der von einem wie auch immer gearteten Überlegenheitsgefühl geprägt ist. Das gilt umso mehr, da der BFP den geistlichen Aufbruch, der am Anfang des 20. Jahrhunderts zur Bildung einer eigenständigen und kirchlich selbstständig verfassten Pfingstbewegung geführt hat, in immer neuen Wellen alte und neue Kirchen berühren sieht. Gottes Wirken entzieht sich jeder konfessionellen Festschreibung und Eingrenzung. Wirkliche ökumenische Einheit beginnt zudem auf der Ebene des Herzens und des Geistes und wird von Gott selbst gestiftet. Das abzusichern, zu erklären, transparent zu machen und nach außen zu dokumentieren, erscheint als lohnende Aufgabe im ökumenischen Dialog. Ökumenischer Dialog unterstreicht die Erkenntnis: Die Kirche Gottes kann nur gemeinsam die christliche Mission erfolgreich ausführen, in die uns der gemeinsame Herr gestellt hat!

Pfingstliche Pneumatologie zwischen individueller Geisterfahrung und neuer sozialer Realität

Matthias Wenk[1]

1. Einleitung

Pfingstler stehen weltweit nicht im Ruf, sozialethische, politische und ökologische Themen als Hauptanliegen auf ihre Fahne geschrieben zu haben und werden dafür auch häufig kritisiert.[2] Ein pfingstlicher Theologe nannte die Britischen Assemblies of God diesbezüglich einen „glossolaischen Strauß", der bei sozialethischen Themen seinen Kopf in den Sand stecke.[3] Gleichzeitig mit der Vernachlässigung dieser Themen wird den Pfingstlern auch vorgeworfen, sich vor allem auf moralische Fragen wie Abtreibung, Homosexualität, Pornographie oder Alkoholmissbrauch zu fokussieren.[4] Allerdings ist in den vergangenen Jahren eine bedeutende Anzahl von Arbeiten entstanden, welche die Relevanz pfingstlicher Pneumatologie und Spiritualität im Zusammenhang mit sozialethischen Themen reflektieren und versuchen, diese Lücke pfingstlich/charismatischer Theologie zu schließen.[5] Einerseits geschieht dies durch eine

[1] Dr. Matthias Wenk ist Pastor einer evangelischen Freikirche der BewegungPlus in der Schweiz und Teilzeitdozent am Theologisch-Diakonischen Seminar in Aarau.

[2] Z. B. *Judith C. Hoffnagel:* „Pentecostalism: A Revolutionary or Conservative Movement?", in: *Stephen D. Glazier:* Perspectives on Pentecostalism, 111–123; *Walter J. Hollenweger:* „An Irresponsible Silence", AJPS 7.1 (2004), 219–224.

[3] *D. Allan:* „The Glossolalic Ostrich: Isolation and Other-Worldliness in the British Assemblies of God", EB 13 (1994), 50–62.

[4] *J. La Poorta:* Church and Society: A Pentecostal Perspective from the Southern Hemisphere (EPCRA Konferenz, University of Uppsala, 2007, unveröffentlicht, 1–9.

[5] Überblicke zur Diskussion und Literatur rund um soziale, politische und wirtschaftliche Themen innerhalb pfingstlicher Theologie finden sich bei *Keith Warrington:* Pentecostal

kritische Auseinandersetzung mit der biblischen, insbesondere der für die Pfingstbewegung wichtigen lukanischen Pneumatologie,[6] andererseits durch die Reflexion der eigenen Geschichte und Theologie als Ausgangspunkt für die sozialethische Diskussion.[7] Dabei fällt jedoch auf, dass die Rückkoppelung einer ökologischen Ethik an die Pneumatologie innerhalb der Pfingstbewegung nach wie vor fehlt.

Im Folgenden soll keine „pfingstliche Sozialethik" umrissen, sondern anhand von zwei prägenden Figuren innerhalb der deutschsprachigen Pfingstbewegung das „sozialethische Potential" aufgezeigt werden, das deren Pneumatologie, meist dargestellt in Form von gedeuteter Geisterfahrung, darstellt.[8] Bei den beiden Figuren handelt es sich um den Deutschen Jonathan Paul, den Gründer des Gemeinschaftsverbandes Mülheim an der Ruhr, und um Johann Widmer, einer der drei Gründerfiguren der BewegungPlus (vormals Gemeinde für Urchristentum) in der Schweiz. Als Bezugspunkt dienen je ihre Hauptschriften; bei Jonathan Paul sein Buch *Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen. Ein Zeugnis von der Taufe im Heiligen Geist und Feuer*[9], einer teils systematischen Darstellung seines Verständnisses zur Geistestaufe, und bei Johann Widmer sein dreibändiges Werk, *Im Kampf gegen Satans Reich*[10], eine mehrheitlich narrative Darstellung und Deutung seiner und anderer Leute Geisterfahrung. Danach werden die Ergebnisse einerseits mit drei Arten/Modellen zur Bewältigung nicht kontrollierbarer Situationen verglichen,

Theology. A Theology of Encounter, London 2008, 226–234; *Martin William Mittelstadt:* Reading Luke-Acts in the Pentecostal Tradition, Cleveland, TN, 2010, 115–121.

6 Z. B. *Murray W. Dempster:* Pentecostal Social Concern and the Biblical Mandate of Social Justice, Pneuma 9 (1987), 129–153; *Matthias Wenk:* Community Forming Power: The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke-Acts, London 2000, reprint.

7 Z. B. *Murray W. Dempster:* Christian Social Concern in Pentecostal perspective: Reformulating Pentecostal Eschatology, JPT 2 (1993), 51–64; *D. D. Bundy:* Social Ethics in the Church of the Poor: The Cases of *T. B. Barrett* and *Lewi Pethrus,* JEPTA 22 (2002), 30–44, sowie die Literatur in: *Warrington*, Pentecostal Theology, 226–245.

8 „Geist ist von vornherein ein Begriff theologisch gedeuteter Erfahrung. Nicht über kosmologische Spekulationen oder über anthropologische Definitionen kommt der Gottesglaube zu Aussagen über den Geist, sondern über *vielerlei geschichtliche Erfahrungen mit Ermächtigung zur Neuheit des Lebens* ... Zum Geist verhält der biblische Mensch sich nicht theoretisch, sondern praktisch." (*Anna Marie Aagard:* Die Erfahrung des Geistes, in: *Otto A. Dilschneider* [Hg.]: Theologie des Geistes, Gütersloh 1980, 17). Neuerdings auch der katholisch-charismatische Neutestamentler Norbert Baumert: „Gottes Heilswirken beginnt immer mit Taten, dann kommen die deutenden Worte. So steht bei der Frage nach dem Geist am Anfang nicht eine Geistlehre, sondern das Wirken des Heiligen Geistes" (*Norbert Baumert:* Charisma – Taufe – Geisttaufe: Normativität und persönliche Berufung, Würzburg 2001, Bd. 2, 11).

9 *Jonathan Paul:* Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen. Ein Zeugnis von der Taufe mit dem Heiligen Geist und Feuer, Altdorf b. Nürnberg ^{3}1956.

10 *Johann Widmer:* Im Kampf gegen Satans Reich (erschienen im Selbstverlag, 1942 – 1952). Wobei zu vermerken ist, dass die ersten beiden Bände in früheren Auflagen noch *Mein Kampf gegen Satans Reich* hießen, dies dann aber aus offensichtlichen Gründen abgeändert wurde.

welche der Religionspsychologe Pargament entwickelt hat,[11] und andererseits mit einer Definition aus der Soziologie der Kompetenz. Dadurch soll anhand der beiden Personen aus der deutschsprachigen Pfingstbewegung verdeutlicht werden, dass pfingstliche Pneumatologie die Möglichkeit in sich trägt, sowohl rein individuelle Geisterfahrung und persönliche Tugendhaftigkeit wie auch die Umgestaltung der jeweils erlebten sozialen Realität zu fördern – und daher sozialethisch bedeutsam, aber nicht zwingend reflektiert ist.[12]

2. Jonathan Paul und die Taufe im Heiligen Geist

Jonathan Paul (1853–1931), aufgewachsen in einer konservativen Pastorenfamilie, studierte Theologie in Greifswald und Leipzig. Danach war er für kurze Zeit Pastor in Pommern. 1890 erlebte er seine „Erweckung" und nannte diese Erfahrung seine Geistestaufe. Später war er im Vorstand des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes, eine Aufgabe, die er jedoch nach Erscheinen der sogenannten Berliner Erklärung zur Abgrenzung gegenüber der Pfingstbewegung niederlegte. Obwohl man Paul nicht als „Vater der Deutschen Pfingstbewegung" bezeichnen kann, ist er doch wichtig für den Verlauf ihrer Geschichte und Theologie und zumindest „Vater des Mülheimer Verbandes", jener Abspaltung vom Gnadauer Verband, der die Berliner Erklärung nicht unterzeichnete, sondern mit der Pfingstbewegung sympathisierte. Prägende Einflüsse im Denken Pauls waren nebst der angelsächsischen Heiligungsbewegung (Moody, Finney) vor allem der deutsche Pietismus sowie Gerhard Tersteegen.[13]

[11] Der „self-directing style", in welchem die Religion keinen Bezug zur Bewältigung nicht kontrollierbarer Situationen im Leben eines Menschen hat; der „deferring style", in welchem der Mensch sich passiv verhält und Gott die Rolle der Sinngebung zuschreibt, und der „collaborative style", in welchem der Mensch sich als „Partner Gottes" versteht und auch selber handelt, auch in Form von Gebeten (*Kenneth I. Pargament:* The Psychology of Religion and Coping, New York 1997, 181–184). Dabei ist wichtig zu beachten, dass Pargament die unterschiedlichen Modelle nicht wertend versteht.

[12] Dass die Deutung der Geisterfahrung innerhalb der Pfingstbewegung zu einer Ressource für die Umgestaltung der jeweilig erlebten sozialen Realität werden kann, wird deutlich in der Arbeit von Miller und Yamamori, welche in Afrika, Asien, Osteuropa und Lateinamerika sogenannte „progressive Pfingstgemeinden" auf ihr soziales Engagement hin untersucht und das Ergebnis in einem Buch dargestellt haben: *Donald E. Miller und Tetsunao Yamamori:* Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement, Berkeley 2007. Ähnliche Beobachtungen und Schlussfolgerungen finden sich bei: *R. Shaull und W. Cesar:* Pentecostalism and the Future of the Christian Churches, Grand Rapids 2000 sowie Walter Hollenwegers Bericht über die von ihm miterlebte Taufe einer mexikanischen Pfingstlerin: die Wirkung des Geistes führt in ihrem Leben dazu, dass diese einfache Frau zu einer neuen Würde gefunden hat; eine Stumme hat eine eigene Stimme und in ihrer Umgebung ein Gesicht erhalten (*Walter J. Hollenweger:* Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chance, Göttingen 1997, 283).

[13] Biographische Angaben zu Jonathan Paul: *Ernst Giese:* Jonathan Paul, ein Knecht Jesu Christi. Leben und Werk, Altdorf 1965.

2.1 Die Einwirkungen der Geistestaufe auf den Menschen

Pauls Buch über die Taufe mit dem Heiligen Geist beginnt weder mit grundlegenden systematischen noch exegetischen Ausführungen zum Thema, sondern mit seinen Thesen zu den Merkmalen und Einwirkungen der Geistestaufe auf den Menschen. Zusammenfassend argumentiert er: Sie „bringt in unsere Herzen einen solchen Genuss der Gnade und der Liebe Gottes, dass man nicht genug dafür danken kann und dass man – erfüllt von der Liebe zu den Mitbrüdern und Mitschwestern – sich dazu gedrungen fühlt, allen die Seligkeit zu bezeugen, die man in Jesus hat."[14] In dieser These setzt er im Zusammenhang mit der Geistestaufe eine offensichtlich allgemein bekannte und auch anerkannte Erfahrung voraus und legt gleich zu Beginn den Schwerpunkt auf dieses Erlebnis; seine Pneumatologie ist daher erfahrungsorientiert. Bei seiner Definition zur Taufe im Heiligen Geist fällt auf, dass sowohl rein innerliche Vorgänge beschrieben werden, wie z. B. „Genuss der Gnade" und „Seligkeit", als auch eine nach außen gerichtete Dimension vorkommt, die Liebe. Zudem ist die Sprache für die damalige Zeit überraschend inklusiv, wenn explizit von Mitbrüdern und Mitschwestern die Rede ist. Im Weiteren beschreibt Paul die Geistestaufe als etwas Überwältigendes, ein Erfülltwerden mit der Liebe und der Kraft Gottes, die das Denken, Fühlen und Wollen des Menschen positiv verändern.[15] Nach den einleitenden Thesen entwickelt Paul diese systematisch und wehrt sich gegen eine Reduzierung jener Geisterfahrung auf eine Gefühlsregung, indem er betont, dass die Geistestaufe zu einer neuen Hingabe, einer „Lust am Gesetz des Herrn" und zu einer Sendung führe.[16]

Im Folgenden stellt Paul sein Verständnis der Geistestaufe dar, welche in drei Stadien stattfindet und laut ihm gleichbedeutend mit der Wiedergeburt ist: die Versiegelung, die Kraft aus der Höhe und die Geistesfülle.[17] Allerdings spricht er dann im zweiten, etwas längeren Hauptteil von drei Erleuchtungsstufen: der Gerechtigkeit, der Heiligung und der Erlösung, ohne diese drei Erleuchtungsstufen genau auf die drei zuvor erwähnten Stadien zu beziehen.[18]

2.2 Das Menschenleben unter dem Einfluss der Geistestaufe

Wenn man nun genauer fragt, welche Bereiche des menschlichen Lebens Paul vor allem in Verbindung mit der Geistestaufe bringt, dann zeichnet sich ein sehr deutliches Bild ab: Während immer wieder davon die Rede ist, dass der Geist eine Liebe zu den Menschen sowie ein Bedürfnis nach Gemeinschaft bewirke und den Christen „treibe, von Jesus zu zeugen",[19] liegt der Schwer-

[14] *Paul,* Kraft, 15.
[15] *Ebd.,* 11–27.
[16] *Ebd.,* 20–27.
[17] *Ebd.,* 37–95.
[18] *Ebd.,* 96–224.
[19] *Ebd.,* 11–119; 169; 182.

punkt von Pauls Aussagen eindeutig auf einem „erneuerten und reinen Herzen". In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, worin für Paul die Kraft des Geistes besteht: Sie ist die Kraft, um Gottes Gebote zu vollbringen, die Kraft zur Abkehr von der Sünde und zur Überwindung des Fleisches.[20] Ziel der Geistestaufe ist ein Los-Sein vom Fleisch und ein Eins-Sein mit Gott.[21] Die Triebe und Affekte der Seele werden überwunden und durch das Leben des Menschen wird Jesus sichtbar,[22] wobei dieses Sichtbar-Werden Jesu sich vor allem auf moralische Kategorien bezieht. Im Vordergrund steht deshalb auch der Gehorsam, und wenn Paul zu Beginn seines Buches Matthäus 11,12 zitiert, wird am Ende deutlich, dass die Bibelstelle, die er hier zitiert („dem Himmelreich Gewalt antun und es an sich reißen"), von ihm vor allem auf das moralische Leben des Menschen bezogen wird. Paul verliert zwar den Blick für die Umwelt nie ganz aus den Augen, doch spielt die Liebe, die Neugestaltung sozialer Beziehungen als Folge der Geistestaufe eine untergeordnete Rolle, d. h. die Themen werden nie ausführlich weiter entwickelt, sondern einfach postuliert. Explizites Ziel der Geistestaufe ist somit nicht die Umgestaltung dieser Welt, wie es z. T. in den Schriften von Seymour und Bartleman, den beiden Pionieren der Pfingstbewegung an der Azusa Street in Los Angeles, immer wieder zur Sprache kam,[23] sondern die Umgestaltung des menschlichen Lebens in eine Form, die wohl stark vom Pietismus und seinem konservativen Elternhaus geprägt war. Und selbst da, wo von der Liebe die Rede ist, erhält man zuweilen den Eindruck, als handle es sich dabei eher um eine Tugend im Leben des geistgetauften Menschen und weniger um die konkrete Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen.

2.3 Fazit

Schon die Überschriften in Pauls Buch machen deutlich, dass es ihm vor allem um die Auswirkungen der Geistestaufe im Leben eines Menschen geht: So ist darin die Rede von den Merkmalen, den Einwirkungen und dem Leben unter dem Einfluss der Geistestaufe. Der Akzent liegt jedoch eindeutig auf dem

20 *Ebd.*, 53–71.

21 *Ebd.*, 77–79.

22 *Ebd.*, 182; 190–197.

23 „We had no ‚respect of person': The rich and educated were the same as the poor and ignorant ... all were equal ... Those were Holy Ghost meetings, led of the Lord" (*Frank Bartleman:* Azusa Street, Plainfield 1925], zitiert in: *William K. Kay und Anne E. Dyer:* Pentecostal and Charismatic Studies. A Reader, London 2004, 16). Zur Überwindung rassistischer Grenzen siehe auch *Cecil M. Robeck Jr.:* The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement, Nashville 2006, 1; 12–16; 30–31; 217–226. Besonders interessant ist der von Robeck zitierte Abschnitt aus dem Los Angeles Herald: „All classes of people gathered in the temple last night. There were big Negroes looking for a fight, there were little fairies dressed in dainty chiffon ... There were cappers from North Alameda Street, and sedate dames from West Adams Street. There were all ages, sexes, colours, nationalities and previous conditions of servitude. ... This was a new kind of show in which the admission was free." (*Robeck*, Azusa, 1).

Individuum, das durch die Kraft des Heiligen Geistes zum Gehorsam gegenüber Gottes Willen befähigt wird. Sozialethische Anliegen sind in seinen Schriften nicht ersichtlich, und die Verbindung der Geistestaufe zur Ekklesiologie oder zum Leben in dieser Welt kommt kaum zur Sprache, und wenn, dann vor allem als Absonderung von der Welt. Auch tritt in seinen Schriften eine gewisse „Leibfeindlichkeit" zutage, z. B. wenn er von der Beherrschung des Leibes durch den Geist oder von der Heiligung des Leibes spricht. Ebenso wird die „Loslösung" als Folge der dritten Erleuchtungsstufe auf den Leib bezogen.[24] So überrascht es nicht, dass das Thema der Heilung und der Befreiung des Menschen aus seinen Nöten nirgends zur Sprache kommt, und Paul scheint eine trichotomische Anthropologie vertreten zu haben, wie sie in der römisch-katholischen Tradition und den populären Schriften innerhalb der pfingstlich-evangelikalen Bewegung immer wieder anzufinden ist: Der Geist kontrolliert und dominiert die Seele und vor allem den Leib.

Im Licht von Pargaments religionspsychologischen Arten der Bewältigung von Krisen und Unkontrollierbarem ist Pauls Geistverständnis am ehesten der kollaborativen Art zuzuordnen,[25] denn es ist trotz seiner Fokussierung auf das Individuum durchwegs handlungsorientiert: Der Mensch verhält sich seiner „unkontrollierbaren Sündhaftigkeit", unter der er leidet, nicht passiv gegenüber, sondern wird durch den Geist bevollmächtigt, aktiv zu werden und anders (moralisch) zu leben. So weist Pauls Schrift einerseits eine Tendenz zur individuellen Geisterfahrung auf, oft ausgerichtet auf das Moralische, andererseits aber auch eine hin zur Befreiung des Menschen als selbstverantwortliches und handelndes Subjekt.

Das gleiche Bild zeichnet sich ab, wenn man die Schrift Pauls durch die Brille einer „Soziologie der Kompetenz"[26] liest. Auch so lässt sich feststellen, dass Paul den Menschen als Folge der Geistestaufe vor allem im Bereich des „moralischen Self-Managements" als kompetent erachtet. Der Mensch ist, so Paul, Gott gegenüber verantwortlich für sein moralisches Verhalten und erhält durch den Geist sowohl die Bereitschaft (Lust am Gesetz) wie auch die Befähigung (Kraft) zur Veränderung. Zweifelsfrei ist er auch vor Gott zuständig für sein Verhalten. Und weil selbstverantwortliches Handeln soziologisch gesehen durchaus positiv zu werten ist,[27] liegt Pauls Verständnis der Geisttaufe eine gewisse gestalterische und vor allem persönlichkeitsentwickelnde Kraft inne, ohne dabei jedoch die positive Umgestaltung und Beeinflussung der Umwelt

24 *Paul,* Kraft, 186–187.

25 *Pargament,* Psychology of Religion and Coping, 183–184.

26 *Michaela Pfadenhauer* definiert Kompetenz als das Vorhandensein der Befähigung, der Bereitschaft und der Zuständigkeit/Zuschreibung um ein vorliegendes Problem zu lösen, und in dieser Kompetenz ist er gegenüber jemandem und für etwas verantwortlich (*Michaela Pfadenhauer:* Kompetenz als Qualität sozialen Handelns, in: *Thomas Kurtz und Michaela Pfadenhauer* (Hg.): Soziologie der Kompetenz, Wiesbaden 2010, 153–154).

27 Siehe *Matthias Vonken:* Kompetenz und kompetentes Handeln als Gestaltung der Biographie und des Lebenslaufs, in: *ders./dies.:* Soziologie der Kompetenz, 192.

explizit im Blick zu haben. In diesem Sinn muss man bei Jonathan Paul von einer individualistisch geprägten Geisterfahrung sprechen, welche jedoch über den bloßen Erlebnischarakter irgendeiner religiösen/spirituellen Erfahrung hinausgeht, weil die Geistestaufe zu einer veränderten Selbstwahrnehmung und einer veränderten Lebensgestaltung führt.[28] Geht man davon aus, dass eine veränderte Selbstwahrnehmung auch zu einer veränderten Wahrnehmung der Umgebung und dadurch zu einem veränderten Handeln gegenüber dieser führen kann, hätte Pauls Geistverständnis zumindest im Ansatz das Potential, sozialethisch fruchtbar gemacht werden zu können. Aber dieses Potential entwickelt Paul selber nicht; die individuelle Heiligung und Tugendhaftigkeit steht klar im Vordergrund.

3. Johann Widmer und sein „Kampf gegen Satans Reich"

Ganz anders als Jonathan Paul stammt Johann Widmer (1873–1963) aus armen Verhältnissen im schweizerischen Emmental und hatte nur eine minimale Schulbildung. Für ihn prägend war seine Erfahrung, als er in jungen Jahren auf einem fremden Hof arbeitete, schwer erkrankte und als Folge nach Hause geschickt wurde, dort aber von den Behörden seines ehemaligen Wohnortes abgewiesen wurde, weil diese ebenfalls nicht für ihn sorgen wollten. Ihm wurden 14 Tage eingeräumt, um das Dorf zu verlassen. In dieser Zeit begann Widmer nach eigenen Worten vermehrt in der Bibel zu lesen und zu beten. Nach einem längeren Krankenhausaufenthalt wurde er soweit gesund, dass er wieder selber für sich sorgen konnte und heiratete einige Zeit später. Zwei Jahre nach seiner ersten Eheschließung starb seine Frau an Tuberkulose. Mit seiner zweiten Frau schloss sich der Apothekergehilfe der Methodistenkirche in Bern an und kam später in Kontakt mit dem pensionierten Württembergischen Pfarrer Drollinger, der, geprägt von der Deutschen Pfingstbewegung, in der Schweiz „erweckliche" Bibelwochen abhielt. In diesem Zusammenhang erlebte Widmer, nachdem er angehalten worden war, sein Leben in Ordnung zu bringen, eine „Glaubensheilung".[29] Zusammen mit dem pensionierten Drollinger und dem kurze Zeit später dazugestoßenen reformierten Theologen Robert Willenegger, wurde Widmer zu einer der Gründerfiguren der Gemeinde für Urchristentum (heute: BewegungPlus), einer national eigenständigen Pfingstkirche in der Schweiz.

[28] In seiner Diskussion um Pneumatologie und Erfahrung postuliert Moltmann, dass der Mensch authentische Erfahrungen nicht „einfach macht", sondern sie machen etwas mit ihm; sie werden vom Menschen sinnlich wahrgenommen, und der Mensch bemerkt die Veränderungen, die sie an ihm bewirken. Sie haben zudem immer einen Außenbezug und einen Innenbezug; die Wahrnehmung des Geschehens und die Wahrnehmung der Selbstveränderung (*Jürgen Moltmann:* Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 36–37.)

[29] Biographische Angaben aus: *Widmer,* Kampf, 93–103.

3.1 Der Geist bei Jonathan Paul und Johann Widmer

Bevor die Geisterfahrungen, von denen Johann Widmer in seinen Büchern berichtet, auf ihre sozialethische Relevanz hin untersucht werden, sollen einige grundlegende Aspekte seiner Pneumatologie jener von Jonathan Paul gegenübergestellt werden.

Ähnlich wie bei Paul spielt auch für Widmer der Text aus Matthäus 11,12 eine wichtige Rolle und wird mehrmals zitiert.[30] Wie noch zu sehen ist, bezieht Widmer diese biblische Aussage allerdings auf ein breiteres Feld menschlicher Erfahrungen, als Paul das tut. Das Sündenbekenntnis und die Reinigung des Herzens spielen bei Widmer wie auch bei Paul eine ganz wichtige Rolle, werden jedoch nicht als Geistestaufe definiert. Überhaupt fällt bei Widmer auf, dass die Geistestaufe, häufig angeführtes Merkmal der pfingstlichen Spiritualität und Pneumatologie, keine Erwähnung findet. Was Widmer mit Paul jedoch verbindet, ist, dass beide in ihren Schriften der Glossolalie keinen Platz einräumen.[31] Das ist insofern erstaunlich, weil das Phänomen der „Zungenrede" in den Anfängen der Pfingstbewegung als deren Markenzeichen galt.[32] In Widmers dreibändigem Buch, bestehend aus lauter kleineren Schriften und gesammelten Erlebnisberichten seiner Zeitgenossen, stehen im Zusammenhang mit dem Wirken des Heiligen Geistes ganz andere Erfahrungen im Vordergrund. Diese gilt es nun herauszuschälen.

3.2 Heilungen als Erfahrung der Überwindung von Ohnmacht

Die zentrale Bedeutung, welche Heilungen in Widmers Leben und Wirken einnehmen, wird schon bei einer oberflächlichen Lektüre seiner Bücher deutlich. Ebenso schnell wird klar, dass er die Aussage in Matthäus 11,12 vor allem in Zusammenhang mit diesen Heilungen bringt, ganz anders als Paul, der sich

30 *Widmer,* Kampf, I, 33; II, 150.

31 In seinem Kapitel zu den Geistesgaben zitiert Widmer über mehrere Seiten Th. Cullmann, den Leiter des Diakonissenhauses Speyer, sowie die Schrift eines Pfarrers *E. Eichler:* Die Geistesgaben nach der Schrift (*Widmer,* Kampf, I, 44–82), ohne ein Wort über die Glossolalie zu verlieren. In einem alten Protokoll aus einer Vorstandssitzung der Gemeinde für Urchristentum wird ersichtlich, dass die Frage rund um die Glossolalie strittig war und zumindest vom „reformierten Mitstreiter" Widmers mehr (zuviel) Beachtung erhielt: „In der Verkündigung von Robert Willenegger wird eine Überbetonung der Zungen festgestellt. Es ist mit Bruder Willenegger zu reden." Zitiert in: *Andreas Rossel* u. a. (Hg.): Erinnerungen an die Zukunft. Das Buch zum 80. Geburtstag der BewegungPlus, Bern 2007, 65.

32 Zur Rolle der Glossolalie in den Anfängen der amerikanischen Pfingsterweckung, sowohl bei Parham wie auch später an der Azusa Street bei Seymour, siehe *Robeck,* Azusa, 1–128; *Russ P. Spittler:* Glossolalia, in: *Stanley M. Burgess* (ed.): The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Revised Edition, Grand Rapids 2002, 673-675. Zur Literatur und gegenwärtigen Diskussion rund um die Glossolalie in pfingstlicher Theologie: *Matthias Wenk:* Pneumatologische Ansätze in der gegenwärtigen pfingstlichen Theologie. Konvergenz und Divergenz, ThZ 62 (2006), 537–541.

vor allem in Bezug auf die Überwindung des „Fleisches" auf diesen Vers beruft. Bei einer etwas genaueren Untersuchung all der Berichte von Heilungen – und Nicht-Heilungen, die auch zur Sprache kommen – erkennt man, dass mit diesen Erfahrungen vor allem Befreiung so interpretiert wird, dass Menschen „nicht mehr ohnmächtig einer nicht kontrollierbaren Situation gegenüberstehen müssen": „Die Zeiten kläglicher Ohnmacht der Christenheit werden vorüber sein und es wird eine Weltmission und Weltevangelisation beginnen können ... Ich stehe einfach vor dem Herrn und rechne mit ihm und weiß, dass er der Stärkere ist."[33] Oft werden die Begriffe „Heilung" und „Befreiung" synonym verwendet, was auch erklärt, weshalb mancherorts z. B. die Rede ist von der „Krebs*macht*" oder ganz allgemein einer „Krankheits*macht*".[34] Berichtet werden zudem nicht nur Heilungen von diversen Krankheiten wie auch Epilepsie,[35] sondern auch von „Heilungen" in den Ställen von Bauern, deren Existenz durch Epidemien unter ihrem Vieh bedroht war[36]

Dass es Widmer bei den erlebten Heilungen – wie auch Nicht-Heilungen[37] – um die Überwindung und Befreiung aus notvollen und oft nicht veränderbaren Umständen geht, wird auch daran erkennbar, dass das Begriffspaar „Heilung und Befreiung" ebenfalls auf die Überwindung von Sorgen und dem Gefühl der Ausweglosigkeit,[38] Tobsuchtsanfällen,[39] Niedergeschlagenheit und Ängsten,[40] Zwängen,[41] Schlafstörungen,[42] Suizid-Gedanken,[43] oder Alkoholsucht[44] angewendet wird. Sowohl in den schriftlich festgehaltenen prophetischen Worten aus jener Zeit wie auch in den Erlebnisberichten tritt zudem immer wieder die Ermutigung und Erfahrung hervor, dass der Mensch weder in seiner Biographie noch in seinen Umständen ausweglos gefangen sei; die Macht des Bösen, erlebt als Krankheit, Sucht oder psychische Störung wird durch den Geist Gottes überwunden.[45]

33 *Ebd.,* II, 17 und I, 19. In Willeneggers autobiographischem Bericht erwähnt er mehrmals sein Gefühl der Ohnmacht gegenüber den Nöten seiner Zeit. In dieses Empfinden hinein liest er den ersten Band von Widmers Buch, das ihn an die Erfahrungen der Montanisten, der Hugenotten, Vater Blumhardt, Pfr. Iriving oder die Erweckung in Wales erinnert (*Widmer,* Kampf, III, 11).

34 *Ebd.* I, 62; 73; II, 78. Ein Kapitel überschreibt er mit „Ausrüstung mit Vollmacht und Gewalt über alle Krankheits- und Finsternismächte" (Ebd., II, 77–120).

35 *Ebd.,* III, 123–24; 131.

36 *Ebd.,* I, 67; III, 98.

37 Auch wenn von Erlebnissen berichtet wird, in denen keine körperliche Heilung stattfand, steht dieses Empfinden des „nicht mehr ohnmächtig etwas ausgeliefert zu sein" im Vordergrund (*Widmer,* Kampf, I, 27–29; III, 76–77).

38 *Ebd.,* 144–149.

39 *Ebd.,* III, 131.

40 *Ebd.,* III, 160; 168.

41 *Ebd.,* I, 102–108.

42 *Ebd.,* III, 160; 202–203.

43 *Ebd.,* III 123; 193–194.

44 *Ebd.,* III, 216–217.

45 Z.B. *Ebd.,* III, 26–30; 196–99.

Widmer betont das Wirken und die Kraft des Heiligen Geistes im Leben der Christen deshalb so sehr, weil sich „die ganze göttliche Heilswahrheit ... an einem jeden Einzelnen, ja an der ganzen, leidenden Menschheit praktisch und kräftig auswirken möchte, und zwar gerade durch Wunder und Zeichen. O, wie viel Jammer und Herzeleid in den Familien hin und her könnte da erspart bleiben, wenn auch heute im Glaubensgehorsam dem Gottes-Worte Rechnung getragen würde und die großen Heilskräfte darin sich nur einigermaßen entwickeln dürften."[46] Selbst in der Auseinandersetzung mit der Medizin, die später zuweilen als in Konkurrenz zur sogenannten Glaubensheilung verstanden wurde, spielte am Anfang das Wohlergehen der Kranken, welche sich medizinische Versorgung nicht leisten konnten, eine wesentliche Rolle. So prangert er die Pharmaindustrie mit ihrer Profitgier und Dividendenpolitik an (1947!), die sich auf Kosten der notleidenden Kranken bereichert.[47] Anderen gesundheitlichen „Hilfsmitteln" gegenüber scheint Widmer nicht grundsätzlich negativ entgegenzustehen, wie z. B. in der Prophetie für eine durch Krankheit geschwächte Frau sichtbar wird, die ermutigt wird, Honig zu essen.[48] Im Folgenden erzählt jene Frau, wie sie kein Geld hatte, um diesen zu kaufen, doch auf „wundersame Art und Weise" von drei verschiedenen Leuten Honig geschenkt erhalten habe. In ihrem Bericht wird die finanzielle Not erkennbar, die für viele Kranke in jener Zeit eine zusätzliche Belastung nebst der erlittenen Krankheit darstellte.

In der Auseinandersetzung mit all diesen Nöten, ob nun finanzieller, psychischer oder physischer Art, ist für Widmer klar: Die „Gemeinde in der Fülle des Geistes" ist Gotteshaus, Krankenhaus und Irrenhaus zugleich; sie ist ein Segen für die Völker.[49]

Grundlegend für Widmers Geistverständnis und Vollmacht zur Bewältigung menschlicher Notsituationen ist sein Bibelverständnis: Biblische Texte, insbesondere Verheißungen und Ermutigungen zum vertrauensvollen Gebet, werden unmittelbar in Verbindung mit der gegenwärtig konkret erlebten Not gebracht; das Reden und Wirken des Geistes ist für heute da,[50] und ein Gebet im Geist gesprochen, bewegt den Arm des Herrn.[51] In Widmers Büchern stehen sowohl die Hermeneutik wie auch die Pneumatologie ganz im Dienst der Bewältigung nicht kontrollierbarer Krisen im Leben der Menschen.

46 *Ebd.*, II, 80.
47 *Ebd.*, II, 81.
48 *Ebd.*, III, 65–66.
49 *Ebd.*, II, 39.
50 Z. B. *Ebd.*, I, 31; II, 144–149; III, 58. Allerdings kann Widmer, um seine Meinung zu belegen, durchaus auch einen Artikel von *Ralf Luther* im Wörterbuch zum Neuen Testament zitieren (*Ebd.*, III, 55–56).
51 *Ebd.*, II, 150. Vgl. dazu *Hans Weder*, der betont, dass sich durch das Gebet viel mehr die betende Person hin auf Gott bewegt, weil Gott gar nicht bewegt werden müsse (*Hans Weder:* Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986, 292–293). Widmers Umgang mit der Bibel steht zudem offensichtlich im Gegensatz zur allgemeinen Tendenz, welche *Pargament* in den USA feststellt, wonach bei der Mehrzahl der Menschen deren Religion ir-

Zudem ist laut Widmer eine Ablehnung der Charismen aufgrund der „gegenwärtigen Nicht-Erfahrung" keine biblische, sondern eine auf Erfahrung abgestützte Hermeneutik;[52] hier wird der Spieß des Vorwurfes einer „Erfahrungstheologie" einfach umgedreht und auf die Gegner angewandt. Widmer beruft sich für die gegenwärtig wirksame Kraft des Geistes nicht nur auf Bibelstellen, sondern ordnet seine Erfahrungen durchaus kirchengeschichtlich ein. Dazu beruft er sich jedoch nicht auf die Ereignisse rund um die Anfänge der Pfingstbewegung an der Azusa Street noch auf die Erweckung in Wales, sondern immer wieder auf den Vater Blumhardt und die Heilung der Gottliebin Dittus.[53] Dieses Vorbild scheint für ihn prägend gewesen zu sein.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist noch, dass die Vollmacht durch den Geist in Widmers Verständnis eine „zugeschriebene" Vollmacht ist; es handelt sich immer um die Kraft des Geistes, die sich durch Menschen manifestiert, aber es ist nie eine im Menschen eigens inhärente Kraft; es ist der mächtige Gott, der die Gebete der geringen Leute erhört.[54] Zudem koppelt er die Charismen immer auch an die Liebe und an die Gemeinde zurück.[55]

3.3 Geisterfahrung als Erfahrung der Würde des Menschen

Laut Widmer wird der Mensch durch die Erfüllung mit dem Heiligen Geist zu einem Werkzeug eben jenes Geistes, aber „ein vernünftiges, mittätiges und deshalb auch mitverantwortliches Werkzeug".[56] Andererseits beklagt er, dass der Geist Gottes gerade in den geschulten und gebildeten Kreisen oft wenig Eingang und Anerkennung finde.[57] Im Gegensatz dazu habe Gott erwählt, was nichts ist vor der Welt, und diese Erwählung verleiht dem Menschen eine Würde.[58] Der Mangel an Bildung oder fehlendem Zugang zu finanziellen und anderen Ressourcen wird somit kompensiert mit einem Vertrauen auf die Kraft

relevant ist für die Bewältigung von Lebenssituationen, über die sie keine Kontrolle haben (*Pargament,* Psychology of Religion and Coping, 163–164).

52 *Widmer,* Kampf, II, 130. An anderer Stelle kritisiert er die Mitchristen seiner Zeit, welche in den Krankheiten einen Segen Gottes sehen wollen und fragt mit bissigem Spott: „... warum springt man denn von einem Arzt zum anderen, um diesen ‚Gottessegen' so schnell als möglich wieder los zu werden?" (Ebd., II, 80).

53 *Ebd.,* I, 31; II, 7, 16; III, 44–51.

54 *Ebd.,* II, 155.

55 *Widmer,* Kampf, I, 44–59; II, 11–14.

56 *Ebd.,* II, 17. Vgl. dazu *Michaela Pfadenhauer* und ihre oben aufgeführte Definition von Kompetenz, zu der das Vorhandensein der Befähigung, der Bereitschaft und der Zuständigkeit/Zuschreibung, um ein vorliegendes Problem zu lösen, gehört sowie die Verantwortung, die mit der Kompetenz verbunden ist (*Michaela Pfadenhauer:* Kompetenz als Qualität sozialen Handelns, in: *Thomas Kurtz und Michaela Pfadenhauer* (Hg.): Soziologie der Kompetenz, Wiesbaden 2010, 153–154).

57 *Widmer,* Kampf, 64.

58 *Ebd.,* II, 46–50.

Gottes, die den Leuten mittels prophetischer Worte immer wieder zugesprochen wird: „Vertraut mir und rechnet nicht mit Menschenweisheit. Rechnet mit mir, dass ich es tun kann."[59]

In den neu entstandenen Gruppen rund um Drollinger, Widmer und Willenegger scheint es weniger auffällig zu sozialen Grenzüberschreitungen gekommen zu sein wie an der Azusa Street. Die Status überschreitende und Status verbindende Gemeinschaft wurde nicht direkt in Zusammenhang mit dem Wirken des Geistes gebracht, auch nicht die nicht immer einfache Zusammenarbeit des Dreiergespanns Drollinger, Widmer und Willenegger, bestehend aus zwei studierten Theologen und einem Laienprediger.

Bewusster auf das Wirken des Geistes zurückgeführt wurde, mindestens teilweise, die Rolle der Frau. Dass die „öffentliche Religion" zu jener Zeit ein von Männern dominierter Bereich war, wird an folgender Aussage deutlich: „Darf ich als Frau ... es wagen, einen Beitrag zu geben zu diesem sonst nur von Männern geschriebenen Buch? Ja, ich darf es wagen." Und danach beruft sich die Autorin für ihre Freiheit auf Galater 3,27–28, das Zitat in Apostelgeschichte 2,17–21 aus Joel 3,1–5 sowie auf Aquilla und Priscilla, aber auch auf Katharina Booth, die Frau des Heilsarmeegründers.[60] Schon von Anfang an war es selbstverständlich, dass Frauen in den Gottesdiensten prophetisch sprachen, doch so ganz ohne Nebengeräusche scheint es nicht abgegangen zu sein, wie ein reformierter Pfarrer und Beobachter 1937 berichtet: „Anhänger der Bewegung gestehen, dass Frau Pfr. Drollinger zuweilen unbeherrscht in der Versammlung ‚weissagt', d. h. durch Reden, Singen und Schreien dem Redner ins Wort fiel und deshalb immer in die Schranken gewiesen ... werden musste."[61] Zudem wurde die Ordination der Frauen innerhalb der BewegungPlus erst im Jahre 2002 definitiv umgesetzt. Das mag zwar etwas früher als in anderen Freikirchen gewesen sein, ist jedoch immer noch relativ spät.[62]

59 *Ebd.,* II, 54.

60 *Ebd.,* II, 66–67.

61 Zitat in: *Rossel,* Erinnerungen, 36. Zur Rolle der Frau in der Pfingstbewegung, siehe: *J. E. Power:* ‚Your Daugthers Shall Prophecy'. Pentecostal Hermeneutics and the Empowerment of Women; in: *Murray W. Dempster et al.* (eds.): The Globalization of Pentecostalism. A Religion made to Travel, Carlisle 1999, 313–337; *ders.:* Recovering a Woman's Head with Prophetic Authority: A Pentecostal Interpretation of 1 Corinthians 11.3–16, JPT 10/1 (2001), 11–37; *Diana Chapman:* The Rise and Demise of Women's Ministry in the Origins and Early Years of Pentecostalism in Britain, JPT 12/2 (2004), 217–246; *dies.:* The Role of Women in Early Pentecostalism 1907–1914, JEPTA 28/2 (2008), 131–144.

62 Verbunden war diese Umsetzung mit einer öffentlichen Entschuldigung an die Frauen für das lange einseitige „Miteinander" von Männern und Frauen. Siehe *Rossel,* Erinnerungen, 128–129.

Obwohl die großen politischen Themen jener Tage in Widmers Büchern selten Erwähnung finden, beginnt der erste Band (1. Auflage 1938; 2. Auflage 1941) mit einer Schrift unter dem Titel „Weltreiche sind vergänglich", gefolgt von „Christi Reich, ein ewiges Reich".[63] Unter Berufung auf verschiedene alt- und neutestamentliche Texte wird betont, dass das Dritte Reich vergänglich, das Reich Christi jedoch ewig sei, denn das Reich Gottes besteht in der Kraft des Geistes. Der Weltkrieg ist dann Thema im Kapitel „Ausrüstung mit Vollmacht und Gewalt über alle Krankheits- und Finsternismächte", einer Schrift, die noch während des Krieges entstanden ist: „Der Weltkrieg hat uns eine schwere Enttäuschung gebracht. Unter seinen Folgen und Nachwirkungen werden die Völker Europas noch lange zu leiden haben."[64] Für Widmer besteht die Enttäuschung vor allem darin, dass die „christlichen Völker" sich gegenseitig so zerstören, dass die Botschaft des Evangeliums für den Rest der Welt unglaubwürdig geworden ist. Für seine Kritik an einem innerlich schwachen Christentum, das er für diese Katastrophe verantwortlich macht, bezieht sich Widmer erstaunlicherweise auf Kierkegaard und dessen Kritik am offiziellen Christentum und kommt mit ihm zu dem Schluss, dass dieses offizielle Christentum nicht das neutestamentliche sein könne.[65]

Am 10. Juni 1943 schreibt Widmer dann dem Bundesrat einen Brief, eine „göttliche Botschaft an die Schweizerische Landesregierung", den er persönlich bei einer Unterredung dem Sekretär des Polizei- und Justizdepartements übergibt. In diesem Schreiben wird nach einer längeren Einleitung von Prophetien berichtet, in welchen Gott an Konferenzen der *Gemeinde für Urchristentum* zugesagt habe, dass sie um Schutz für das Land beten sollen, und dass, wenn das Schweizer Volk zu Gott umkehre, er, Gott, es bewahren möge. Auffallend in diesem Brief ist, mit welcher Selbstverständlichkeit Widmer von Propheten in der Gemeinde spricht und diese als Beauftragte Gottes beschreibt. Zuletzt fordert er die Bundesräte auf, das Ihrige beizutragen, damit das Volk zu Gott umkehre.[66]

Politische Äußerungen kommen sonst in den Büchern kaum vor, und bei diesem kurzen Ausflug in die Welt der Politik stehen nicht politische Themen, sondern die Sorge um den eigenen Schutz vor den Leiden des Krieges im Vordergrund; es fehlt z. B. auch jeder Aufruf gegen die Abschiebung der Juden aus der Schweiz.

Ähnlich wie bei den Heilungen herrscht aber auch bei dieser „Exkursion ins Bundeshaus" das Gefühl vor, nicht ohnmächtig dem übermächtigen Lauf

63 *Widmer,* Kampf, I. 9–10 und 11–23.
64 *Ebd.,* II, 83.
65 *Ebd.,* II, 84–87.
66 *Ebd.,* III, 175–178. Gemäß Antwort vom 1. Juni 1942 wurde der Brief vom entsprechenden Bundesrat an alle seine Kollegen weitergegeben.

der Weltgeschichte ausgeliefert zu sein. Das wird auch in einer schriftlich festgehaltenen Prophetie von 1941 ersichtlich: „Das Gebet ist die beste Waffe und mehr wert als Millionen von Soldaten."[67]

3.5 Fazit

Wahrscheinlich geprägt von seiner Biographie verbindet Widmer mit dem Wirken und der Vollmacht durch den Geist vor allem Heilungen und andere Formen der Bewältigung von Situationen, über die der Mensch als Einzelner oder als Gruppe keine Kontrolle mehr hat; die Pneumatologie steht ganz im Dienst der Alltagsbewältigung. Dabei stehen die Nöte der einfachen Bevölkerungsschichten – oder im Fall des Zweiten Weltkrieges die Bedrohungslage der Schweiz – im Vordergrund. Die Geisterfahrungen, von denen Widmer und andere in seinen Büchern berichten, fallen beinahe ausschließlich in die Kategorie des „kollaborativen Ansatzes"[68] zur Bewältigung nicht kontrollierbarer Umstände. Die Not wird nicht einfach passiv erlebt und Gott die Rolle des Sinn-Gebers zugeschrieben, sondern sie wird durch Gebet und auch durch ein unerschrockenes Handeln des Menschen konfrontiert.[69] Im Gegensatz zu Jonathan Paul wird jedoch nicht nur die je persönlich erlebte Krise durch Einbezug des Glaubens und insbesondere der Pneumatologie bewältigt, sondern Widmer wendet sich unter der Berufung auf den Geist gerade den Nöten anderer Menschen zu. Die Pneumatologie dient somit nicht nur der inneren und persönlichen Bewältigung unkontrollierbarer Umstände (die psychologische Dimension), sondern der Auseinandersetzung mit den Nöten der Gesellschaft, vor allem in den Bereichen Familie, Arbeit, Gesundheit und Sicherheit und hat daher eine soziale Dimension.

Status übergreifende Erfahrungen werden in den neu entstehenden Gruppen durchaus gemacht, aber nicht explizit auf das Wirken des Geistes zurückgeführt. In Zusammenhang mit den finanziellen Nöten der Leute tritt sporadisch eine kritische Haltung gegenüber der Wirtschaft zutage (z. B. die Kritik an der gewinnorientierten Pharmaindustrie), doch eine intensive und reflek-

67 *Ebd.,* III, 19. Erst *Robert Willenegger* wird sich später noch einmal der Politik und politischen Themen zuwenden und nebst dem sittlichen Verfall, die ungleiche Behandlung der Bürger und die Missachtung der Rechte der Minderheiten, Korruption und die Folgen der Bodenspekulation anprangern. Auch in der oft gerühmten Gewerbefreiheit sieht er eine Bedrohung der Rechte der Armen. *Rossel,* Erinnerungen, 88–89; siehe vor allem die Auseinandersetzung rund um Werner Scherrer, den Gründer der EDU (Eidgenössisch-Demokratische Union).

68 *Pargament,* Psychology of Religion and Coping, 181–83; 288–89. Wobei es wichtig ist zu beachten, dass Pargament die unterschiedlichen Modelle (self-directing; deffering und collaborative) nicht wertend sondern rein erklärend einführt.

69 Siehe oben Widmers Definition vom geisterfüllten Menschen als „ein vernünftiges, mittätiges und deshalb auch mitverantwortliches Werkzeug" (Kampf, II, 17).

tierte Auseinandersetzung mit sozialethischen Themen findet nicht statt. Auf der Ebene der Handlung jedoch findet eine direkte Konfrontation erlebter sozialer Nöte der ärmeren Bevölkerungsschicht statt, in der das Gebet ebenfalls eine zentrale Rolle spielt. Der Protest gegen die herrschende Not richtet sich selten gegen Institutionen oder die Politik, sondern gegen „Satan" und allenfalls gegen eine kraftlose Kirche, die diesen Nöten nichts entgegenzustellen hat.

Positiv an Widmers Ansatz ist, dass der Protest immer auch in Aktion mündet: Man betet um Heilungen, betreut Erkrankte und nimmt sich der Nöte an. Das Problem bei diesem Umgang mit sozialen Nöten ist jedoch, dass in dieser Auseinandersetzung mit eigenen konkret erlebten Bedrängnissen Themen wie z. B. die Ausschaffung der Juden während des Zweiten Weltkrieges „untergehen".

In der Kategorie der zur Soziologie der Kompetenz kann man sagen, dass Widmer den Menschen durch den Geist als befähigt, verantwortlich und zuständig erachtet, die Nöte seiner Mitmenschen zu konfrontieren und mit ihnen zusammen zu bewältigen.[70]

4. Schlussfolgerungen und Ausblick

Vielleicht ist das Verhältnis zwischen der Pfingstbewegung und sozialethischen Themen besser als sein Ruf. Zumindest in den Anfängen der Bewegung kennzeichnete sich dieses Verhältnis weniger durch eine kritische Reflexion, sondern durch eine pneumatologisch motivierte Pragmatik; soziale Ungerechtigkeit und Nöte wurden erlebt, und es wurde immer wieder versucht, ihnen in der Kraft des Geistes zu begegnen. Selbst bei Jonathan Paul, bei dem die individuelle und vor allem moralische Veränderung im Vordergrund stehen, wird diese zumindest ansatzweise immer wieder in den Kontext eines Gemeinschaftslebens gestellt. So kann gesagt werden, dass in pfingstlicher Pneumatologie und Spiritualität das Potential vorhanden ist, durch welches Menschen ihre soziale Realität neu und positiv verändert erfahren. Gleichzeitig muss eingestanden werden, dass pfingstliche Pneumatologie und Spiritualität, insbesondere auch in Verbindung mit ihrer Betonung auf Heiligung und Bewältigung persönlicher Nöte, ebenso das Potential in sich tragen, private Tugendhaftigkeit

70 Vgl. dazu *Michaela Pfadenhauer* und ihre oben aufgeführte Definition von Kompetenz, zu der das Vorhandensein der Befähigung, der Bereitschaft und der Zuständigkeit/Zuschreibung um ein vorliegendes Problem zu lösen gehört, sowie die Verantwortung, die mit der Kompetenz verbunden ist (*Michaela Pfadenhauer:* „Kompetenz als Qualität sozialen Handelns", in: *Thomas Kurtz und Michaela Pfadenhauer* (Hg.): Soziologie der Kompetenz, Wiesbaden 2010, 153–154).

71 Vgl. dazu: *Matthias Wenk:* The Church as Sanctified Community in: *J. C. Thomas* (Hg.): Toward a Pentecostal Ecclesiology. The Church and the Fivefold Gospel, Cleveland TN 2010, 109–111.

oder individuelle Geisterfahrungen ohne Bezug zur Umwelt zu fördern,[71] dies besonders in einer zunehmend erlebnisorientierten Gesellschaft wie der westlichen. Diesem negativen Potential kann die Pfingstbewegung sich entziehen, wenn sie sich, ihrer Tradition entsprechend, neu und kritisch mit der biblischen Pneumatologie, aber auch mit der Theologie ihrer eigenen Geschichte auseinandersetzt.

Im ökumenischen Dialog mit Pfingstlern (*die* Pfingstbewegung gibt es ja nicht) wird es zudem hilfreich sein, diese nicht auf ihre zum Teil mangelnde kritische Reflexion einer Sozialethik zu behaften, sondern mit ihnen zu entdecken, wie ihre eigene Theologie und Spiritualität für die Lösung der sozialethischen Probleme unserer Zeit fruchtbar gemacht werden kann – und wird.[72] Dass die Pfingstkirchen diesbezüglich ein zum Teil unbewusstes oder auch noch ungenutztes Potential haben, wird ersichtlich in der Aussage von Julio de Santa Ana auf der EATWOT Konferenz in Bossey, 2000: „Die Theologie der Befreiung forderte eine Option für die Armen, doch die Armen optierten für die Pfingstkirchen."

[72] Ähnlich argumentieren *Miller und Yamamori:* Gemäß ihrer Untersuchung unterscheiden sich „progressive Pfingstler" vom sozialen Evangelium („Social Gospel") und von der Befreiungstheologie darin, dass sie höchst selten politisch sind und kaum versuchen, soziale Strukturen zu erneuern. Ähnlich wie bei den Gruppen rund um Widmer und Willenegger bilden „progressive Pfingstler" Gemeinschaften, in welchen eine alternative soziale Realität gelebt wird. Gemäß *Miller und Yamamori* sind solche Gruppen subversiv, denn sie gehen davon aus, dass alle Menschen Ebenbild Gottes sind und daher eine Würde haben, dass alle vor Gott gleich angesehen seien und daher die selben Rechte haben – ob nun arm, weiblich oder gar Kinder. Diese Werte seien grundlegend für die Entstehung demokratischer Regierungen, und deshalb seien diese progressiven Pfingstler in ihrem sozialen Engagement ernst zu nehmen (*Miller und Yamamori*, Global Pentecostalism, 4–5).

[73] Zitiert in: *Ch. Dahling-Sander, K.M. Funkschmidt, V. Mielke:* Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 71, Frankfurt a. M. 2001, 7.

Spiritual warfare – Geistlicher Kampf gegen böse Mächte

Claudia Währisch-Oblau[1]

„Der Krieg, den wir zur Zeit führen, ist die Schlacht, die den Sieg Jesu über den Teufel in die alltäglichen, natürlichen Realitäten unseres persönlichen Lebens und auch in unsere politischen, religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Systeme übersetzt. Es ist eine Schlacht, bei der es um Rückgewinnung geht: Wir wollen vom Teufel zurück gewinnen, was er illegal unter Kontrolle hält ... Das ist Krieg. Aber wir sind auf der Gewinnerseite. Jetzt ist es an der Zeit, die Armee aufzustellen – die Armee des Herrn. Hier ist der Fanfarenstoß, der uns in die Schlacht ruft ... Wenn wir uns nur auf fleischliche Waffen verlassen, sind wir im Nachteil. Gebet – militantes, strategisches und aggressives Gebet – muss die Kriegswaffe unserer Zeit sein. Es ist ein geistlicher Kampf, und er braucht geistliche Waffen ... Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen geistliche Bosheit, gegen unsichtbare Mächte unter dem Himmel. (Epheser 6,12) Du und ich sind aktive Teilhaber an dem, was Gott tun wird. Militantes, strategisches, unaufhörliches und aggressives Gebet wird sein Eingreifen beschleunigen ... Tritt ein in die Armee des Herrn, um die schnellen Veränderungen zu bewirken, die wir im Leben unseres Landes so dringend brauchen."[2]

1 Pfarrerin Dr. Claudia Währisch-Oblau ist Leiterin der Abteilung Evangelisation bei der Vereinten Evangelischen Mission in Wuppertal.

2 Der nigerianische Pfingstpfarrer *M. O. Ojewale*, zitiert in: *Ruth Marshall:* Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria, Chicago/London 2009, 1 f. Übersetzung aus dem Englischen.

ÖR 60 (3/2011), S. 302–314

Wenn wir über den geistlichen Kampf gegen böse Mächte reden, haben wir es mit einem komplexen Phänomen zu tun. Da gibt es zum einen die individualistische Praxis des sogenannten „Befreiungsdienstes" (*deliverance ministry*), in dem Einzelne von der Belastung oder Besessenheit durch Dämonen befreit werden, und zum anderen die korporative Praxis der „geistlichen Kriegführung"/„geistlichen Kampfführung" ([*strategic level*] *spiritual warfare*), bei der es um die Bekämpfung geistlicher Mächte geht, die sich politisch und gesellschaftlich auswirken. Gelegentlich, jedoch in Deutschland nur sehr vereinzelt, werden solche Mächte als „Gebietsdämonen" (*territorial spirits*) verstanden. Zweitens muss sehr sorgfältig zwischen nordatlantischen Theologien und Praktiken und den jeweils sehr unterschiedlichen Theologien und Praktiken, die sich in der Südwelt entwickelt haben, differenziert werden. Gleiche Begriffe meinen hier oft nicht das Gleiche, und schon gar nicht kann man davon ausgehen, dass sich ein amerikanisches Konzept einfach über die ganze Welt verbreitet habe. Im Gegenteil: Amerikanische Konzepte geistlicher Kriegführung können durchaus auch durch Vorstellungen aus Afrika, Asien oder Lateinamerika beeinflusst sein.[3]

Der Diskurs über geistliche Kampfführung findet vor allem im Bereich populärer Kultur statt, er wird über Traktate[4] und geistliche Literatur[5] ebenso verbreitet wie z. B. durch die in den USA millionenfach gelesenen Romane Frank Perettis[6] oder über ‚*pentekostalite*'[7] Filme in Afrika und Asien.[8]

3 So z. B. vor allem *Robert J. Priest, Thomas Campbell, Bradford A. Mullen:* Missiological Syncretism: The New Animistic Paradigm, in: *Edward Rommen* (Hg.): Spiritual Power and Missions: Raising the Issues, Pasadena (CA) 1995, 9–87. Aber auch *A. Scott Moreau:* Religious Borrowing as a Two-Way Street: An introduction to animistic tendencies in the Euro-North American context, in: *Edward Rommen and Harold Netland* (eds.): Christianity and the Religions, Pasadena (CA) 1995, 66–183. *René Holvast:* Spiritual Mapping in the United States and Argentina 1989–2005: A Geography of Fear, Leiden/Boston 2009, 53 ff, zeigt die komplexe Genese von „spiritual mapping" in der Interaktion zwischen argentinischen, koreanischen und US-amerikanischen Akteuren.

4 Eine Sammlung nigerianischer und ghanaischer Traktate befindet sich in meinem Besitz.

5 Der Suchbegriff "spiritual warfare" ergibt auf books.google.com hunderte von meist amerikanischen Titeln; dasselbe Suchwort bei www.worldcat.org/advancedsearch neben englischsprachigen Titeln auch zahlreiche Veröffentlichungen in Deutsch, Spanisch, Chinesisch oder Koreanisch.

6 *Frank E. Peretti:* This Present Darkness, Wheaton, Illinois, 1985; Piercing the Darkness 1989.

7 Diesen Begriff hat Birgit Meyer geprägt, s. *Birgit Meyer:* "Praise the Lord": Popular cinema and pentecostalite style in Ghana's new public sphere, in: American Ethnologist, Vol. 31, No. 1, 2004, 92–110.

8 In Indonesien erlebte ich im Oktober 2008 bei einer Dorfevangelisation in der Karo-Kirche (GBKP) die Vorführung eines in Indonesien produzierten Films, der mit zahlreichen *special effects* schilderte, wie die Gebete einer frommen 14-Jährigen ihre nur oberflächlich gläubigen Eltern vor den Angriffen eines bösen chinesischen Magiers schützen. Am Ende erkennt der Magier, dass die Kraft des Heiligen Geistes stärker ist als seine Magie, bekehrt sich, wird Pastor einer Pfingstgemeinde und bekämpft nun seinerseits Dämonen und Zauberei.

Wenn ich im Folgenden versuche, die Grundstrukturen der Diskurse zu geistlicher Kampfführung in aller Kürze darzustellen, entsteht damit natürlich ein stark vereinfachtes Bild. Es ist dabei aber wichtig festzuhalten, dass trotz gleicher argumentativer Grundstrukturen die jeweiligen Diskurse von sehr unterschiedlichen Kontexten und Interessen geprägt sind. Während das Konzept der „strategic level spiritual warfare" von C. Peter Wagner[9] ganz klar mit einem US-zentrierten, imperialistisch zu verstehenden Missionskonzept verbunden ist, bei dem es darum geht, geographische Gebiete „für Christus einzunehmen", steht hinter westafrikanischen Vorstellungen von spiritual warfare die Suche nach Schutz vor bösen Mächten, die menschliches Leben permanent bedrohen und gefährden, und das Verlangen nach einem Leben in Fülle (Joh 10,10) angesichts von Korruption, Unterentwicklung, Krieg und Naturkatastrophen. Es ist auch ein Unterschied, ob eine Theologie der geistlichen Landnahme von der amerikanischen Rechten als Legitimation amerikanischer Kriegführung[10] benutzt wird, oder ob sie marginalen Immigrantengruppen die Kraft gibt, trotz Rassismus und Ausgrenzung an ihrer missionarischen Berufung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft festzuhalten.[11]

Eine letzte Vorbemerkung. Das Thema „geistlicher Kampf" ist in doppelter Hinsicht ein ökumenisches: Es stellt sich den protestantischen Kirchen in Deutschland sowohl als Anfrage aus neopentekostalen Bewegungen in Deutschland – dabei scheint das Thema vor allem in afrikanisch geprägten Migrationskirchen wesentlich wichtiger zu sein[12] als in den meisten deutschen Gruppen und Gemeinden[13] –, wie als Anfrage aus protestantischen Kirchen der Südwelt, die sich angesichts des Wachsens pentekostaler und charismatischer Bewegungen innerhalb wie außerhalb ihrer Kirchen und wegen des Wiederauflebens magischer Vorstellungen und Praktiken intensiv mit diesem Thema auseinandersetzen müssen.[14]

9 *C. Peter Wagner:* Confronting the powers: How the new testament church experienced the power of strategic-level spiritual warfare, Ventura (CA) 1996.

10 So z. B im Irakkrieg, vgl. www.cbn.com/700club/guests/bios/glenn_miller_022505.aspx (23.2.2011).

11 Dazu detailliert: *Claudia Währisch-Oblau:* The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel, Leiden/Boston 2009, 290 ff.

12 Dazu detailliert: *ebd.*, 271 ff.

13 Die Jesus-Märsche, ein wichtiger Ausdruck geistlicher Kampfführung, hatten ihre Hochzeit in Deutschland in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts, inzwischen kommen sie nur noch ganz vereinzelt vor. M.W. hat der letzte lokale Jesus-Marsch 2009 in Frankfurt am Main stattgefunden. Auch Gebetsbewegungen in der Tradition geistlicher Kriegführung wie „Wächter auf der Mauer" (www.wam-ud.de, 18.2.2011), Fürbitte für Deutschland (www.ffd-netz.de, 18.2.2011), oder Wächterruf (www.waechterruf.de, 18.2.2011) spielen in Deutschland nur eine relativ marginale Rolle.

14 Dazu detaillierter: *Claudia Währisch-Oblau:* Spiritual warfare – the royal road to liberation and development in Africa and Europe? A comparative reflection on worldviews and hermeneutics, in: Encounter beyond routine, EMW-Dokumentation Nr. 5, 2011, 12–24.

Allen ganz unterschiedlichen Vorstellungen und Praktiken geistlicher Kampfführung liegt ein Weltbild zugrunde, das mit der Existenz „übernatürlicher“, außerpersonaler Mächte rechnet, die auf menschliches Leben einwirken. Ein ‚modernes‘, rationalistisches Weltverständnis wird explizit abgelehnt.[15] Je nach Kontext unterschiedlich bestimmte, materiell fassbare Phänomene haben ihre Wurzel in spirituellen Geschehnissen und können durch spirituelle Praktiken beeinflusst werden. Darüber hinaus ist dieses Weltbild streng dualistisch geprägt: Die spirituellen Mächte gehören entweder zu Gott (Engel) oder zu seinem Widersacher, dem Satan (Dämonen, die als gefallene Engel aufgefasst werden). Menschliches Leben spielt sich „im Kontext des ständigen Kriegs zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans“[16] ab – dieses geistliche Geschehen wirkt permanent in die sichtbare Welt hinein. Zentrale Bibelstelle, an deren wörtlichem Verständnis sich diese Auffassung festmacht, ist Epheser 6,12: „Denn unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Gewalten, gegen die Mächte, gegen die Beherrscher dieser Welt der Finsternis, gegen die Geistwesen der Bosheit in den himmlischen Regionen.“ Aber auch andere Bibelstellen, die eine antagonistische Beziehung zwischen Gott und Satan beschreiben, werden gern herangezogen.[17] Es ist auffallend, dass in den pfingstlich-charismatischen Diskursen über geistliche Kampfführung Engel so gut wie nicht vorkommen,[18] während die Identifikation und Bekämpfung dämonischer Mächte von größter Bedeutung ist. Offensichtlich wird die menschliche Existenz als fragil und prekär und unter ständiger Bedrohung durch böse Mächte stehend erlebt.

Die Rolle der Christen

Obwohl alle Vertreter der geistlichen Kriegführung stets betonen, dass Gott durch Christi Tod und Auferstehung den Sieg über Satan bereits gewonnen habe, gehen sie gleichzeitig davon aus, dass der Krieg noch nicht zu Ende

15 Siehe z. B. die Argumentation auf der neuesten „Politischen Seite“ des „Wächterrufs“, www.waechterruf.de/uploads/media/PS_2011_01.pdf (18.2.2011).

16 *Charles H. Kraft:* Spiritual Warfare: A Neocharismatic Perspective, in: The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Grand Rapids (MI) 2002, 1091. Übersetzung aus dem Englischen.

17 Gen 3; Hiob 1; Dan. 10,13; Lk. 4,1–13; Apg. 16,16/–18 und 19,11–20; 1. Kor. 10, 18–21; 2. Kor. 10,4–5; 1. Pet. 5:8; 1. Joh. 3,8; Offb. 2–3.

18 In der katholischen charismatischen Theologie spielen sie allerdings eine gewisse Rolle, vgl. zum Beispiel www.kathwahrheit.de/index.php?option=com_content&view=article&id=98&Itemid=108 (22.2.2011). Zur ‚Domestizierung‘ von Engeln siehe *Richard W. Santana and Gregory Erickson:* Religion and Popular Culture: Rescripting the Sacred, Jefferson (NC) 2009, 141 f.

sei. Christen haben in der kosmischen Schlacht zwischen Gott und seinen Feinden eine wichtige Rolle zu spielen; sie können nicht einfach nur dabei zuschauen, denn Gott hat sich daran gebunden, auf ihre Gebete zu warten. Christen sind dabei nicht nur für sich als Individuen verantwortlich, sondern auch für ihre Familien, ihre Gemeinde oder Kirche, und sogar für ihre Stadt oder ihr Land. Um dem Satan und seinen Dämonen entgegentreten zu können, müssen sie in der „Salbung" des Heiligen Geistes leben: Wie die alttestamentliche Salbung eines Königs zugleich die Übertragung von Macht und die Beauftragung, Gottes Willen zu tun, bedeutet, so verbindet die Salbung durch den Heiligen Geist die Gläubigen mit der Kraft Gottes, befähigt und beauftragt sie, Dämonen zu bekämpfen und zu vertreiben. Dabei ist es wichtig, dass die Christen durch intensives Gebet (häufig auch verbunden mit Fasten) und ein heiliges Leben im Gehorsam vor Gott stehen und dadurch für Dämonen unangreifbar sind.[19]

Symptome

Wie die Angriffe von Dämonen sich auswirken, wird kulturell jeweils sehr unterschiedlich beschrieben. Im nordatlantischen Kontext werden individuelle, vor allem psychische Probleme als dämonisch verursacht verstanden – von mangelndem Selbstwertgefühl oder zwanghaften Gedanken über psychische Erkrankungen wie Depression oder Persönlichkeitsstörungen bis hin zu Suchterkrankungen. Aber auch Homosexualität, Selbstbefriedigung und der Konsum von Pornographie werden gern dämonischen Mächten zugeschrieben.[20] In der nordatlantischen charismatischen Szene gibt es eine intensive Diskussion um die Unterscheidung zwischen dämonischen „Angriffen", dämonischer „Belastung" und dämonischer „Besessenheit", die vor allem dann wichtig wird, wenn man die von C. Peter Wagner und anderen vertretene Auffassung bestreitet, dass auch „wiedergeborene Christen" von Dämonen besessen sein können.[21] Gesellschaftliche Phänomene, die dämonischen Mächten zugeschrieben werden, sind z. B. Drogenkonsum, Homosexualität, esoterische und okkulte Praktiken, das Vordringen nichtchristlicher Religionen und der Widerstand gegen evangelistische Anstrengungen.

19 Siehe z. B. www.kanaanministries-europe.org/component/option.com_docman/task. doc_view/gid.8/Itemid,26/ (21.2.2011), 23 ff.

20 Siehe z. B. www.das-wichtigste-auf-zwei-seiten.de/Themen-PDFs/4_04_BEFREIUNG.pdf (21.2.2011)

21 Die Frage „Können Christen besessen sein" erbrachte (auf Deutsch!) bei Google am 21.2.2011 mehr als 88.000 Treffer. Bei kurzer Durchsicht zeigt sich, dass häufig die Auffassung vertreten wird, dass Christen von Dämonen belastet, jedoch nicht vollständig besessen sein können. Siehe z. B. www.lifelinebremen.de/allgemeines/freiheit-knechtschaft-und-befreiung (21.2.2011) für eine Mainstream-Position.

In Afrika, Asien und Lateinamerika werden dagegen im individuellen Bereich oft traditionell-religiöse Auffassungen von Besessenheit durch Götter, Geister oder Ahnen in den Rahmen des pentekostal/charismatischen Dualismus integriert – dabei können auch ursprünglich neutrale oder sogar positive Formen von Besessenheit (z. B. Schamanismus) negativ umgedeutet werden. Dort wirkt sich auch das sogenannte „Wohlstandsevangelium" in Verbindung mit traditionellen Anschauungen eines gelungenen Lebens auf Vorstellungen von Dämonisierung aus: Jesus Christus kam auf die Welt, um allen Glaubenden ein Leben in Fülle, d. h. Gesundheit, Fruchtbarkeit (gute Ernten und viele Nachkommen), beruflichen Erfolg und finanziellen Wohlstand zu schenken. Wo sich diese Auswirkungen nicht zeigen, sondern früher Tod, Krankheit, Armut, Konflikte und Unfruchtbarkeit herrschen, werden Dämonen als Ursache vermutet. In anderen Worten: Materielle und soziale Probleme werden als spirituelle Probleme interpretiert, die eine spirituelle Lösung verlangen, damit Gottes ursprünglicher Wille im Leben von Menschen realisiert werden kann. Eine solche Botschaft „von Heilung, Schutz und finanziellem Erfolg" nimmt alltägliche Probleme in den Blick und verspricht die Kraft, sie zu lösen. Diese Botschaft gilt aber nicht nur individuell, sondern auch politisch: So werden in Afrika Kriege, politische und wirtschaftliche Krisen, Korruption und mangelnde Entwicklung häufig dämonischen Mächten zugeschrieben. Politik hat grundsätzlich eine spirituell-magische Unterseite.[22]

Ätiologien

Die Ätiologien dämonischer Belastung folgen weltweit ähnlichen Grundmustern, auch wenn sie kulturell konkret ganz unterschiedlich beschrieben werden. Dämonische Belastungen im individuellen Bereich können zunächst durch eigenes schuldhaftes Verhalten entstehen, z. B. durch die Teilnahme an okkultistischen oder esoterischen Praktiken bzw. an traditionell-religiösen Ritualen (die pentekostal/charismatisch dann oft als okkult gedeutet werden), durch sexuelles Fehlverhalten (Homosexualität steht meist ganz oben auf der

[22] Zu diesem Phänomen gibt es reichlich Literatur vor allem aus dem Bereich der Sozialwissenschaften. Siehe z. B. *Jean de Bernardi:* Spiritual Warfare and Territorial Spirits: The Globalization and Localisation of a 'Practical Theology', in: Religious Studies and Theology 18:2 (1999), 66–96; *Stephen Ellis/Gerrie ter Haar:* World of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa, London 2004; *Rosalind I. J. Hackett:* Discourses of Demonization in Africa and Beyond, in: Diogenes 50(3), 2003, 61-75; *Ogbu Kalu:* African Pentecostalism. An Introduction, New York 2008; *Ruth Marshall:* Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria, Chicago/London 2009; *Henrietta L. Moore/Todd Sanders* (eds.): Magical Interpretations, Material Realities, Modernity, Witchcraft and the Occult in Post-Colonial Africa, London 2001 und *Christopher O. Oshun:* Spirits and Healing in a Depressed Economy: The Case of Nigeria, in: Mission Studies 15/1 (1998), 32–52.

Liste, genannt werden aber auch Selbstbefriedigung und Promiskuität), durch einen Schwangerschaftsabbruch, kriminelles Verhalten oder durch Experimentieren mit Suchtmitteln. Genauso denkbar ist jedoch ein schuldhaftes Verhalten anderer, oft enger Verwandter: Vor allem in Afrika spielt die Angst vor *juju*, Schadenszauber, eine sehr große Rolle, ebenso die Vorstellung von Verfluchung durch Vorfahren. Doch auch im nordatlantischen Kontext findet sich der Glaube, dass dämonische Belastungen über mehrere Generationen hinweg in einer Familie weitergegeben werden können (z. B. indem Eltern ihre Kinder in satanistische Praktiken einführen, oder wenn die Eltern drogenabhängig sind oder ihre Kinder missbraucht haben).[23]

In Afrika werden politische und soziale Probleme häufig darauf zurückgeführt, dass Politiker zum eigenen Vorteil und zum Schaden ihres Landes einen Bund mit dämonischen Mächten eingegangen seien. So erklärte mir vor einiger Zeit ein kongolesischer Pfingstler: „Es ist völlig klar, warum der Kongo von Krieg und Katastrophen gebeutelt wird. Der frühere Diktator, Mobutu Sese Seko, hat das Land an Dämonen verkauft, um sich persönlich zu bereichern. Bevor die Macht dieser Dämonen über den Kongo nicht gebrochen ist, wird das Land keinen Frieden finden. Darum braucht das Land vor allem geistliche Kampfführung."

Die Wurzel dieser Vorstellung liegt in dem, was der nigerianische Theologe Ogbu Kalu „covenantal thinking" nennt: Die Geisterwelt ist die Quelle aller Macht, und politische Autorität erwächst aus spiritueller Kraft. Politik und Religion sind nicht voneinander zu trennen: „Einzelne und Gemeinschaften schließen Bünde mit den Göttern im Himmel, Land, Wasser und der Welt der Vorfahren. Diese sind legal und bindend; die Verpflichtung kann vererbt werden, man kann bewusst in sie eintreten, man kann unbewusst in sie einbezogen werden, und sie wird über die Gene an die Nachkommen weitergegeben."[24] Wenn Politiker für ein Land einen solchen Bund geschlossen haben, braucht es eine stärkere geistliche Macht, um ihn zu lösen.

C. Peter Wagner, der die nordatlantischen Diskurse zu ‚strategischer' geistlicher Kriegführung entscheidend geprägt hat,[25] geht ebenfalls davon aus, dass territoriale Dämonen das ‚Recht' bekommen haben müssen, ein bestimmtes Gebiet zu beherrschen. Ein solches Recht entstehe z. B. durch kollektive Sünde, vergangene Gewalttaten (darunter zählt Krieg ebenso wie die „Abtreibungsindustrie"), falsche Religionen, Hexerei oder Flüche.

23 S. z. B. www.bible-knowledge.com/spiritual-warfare-demonic-attacks, 18.2.2011.

24 *Ogbu Kalu:* African Pentecostalism. An Introduction, New York 2008, 80. Übersetzung aus dem Englischen.

25 *Van der Meer* bietet eine sehr genaue Analyse der Wagnerschen Theologie in ihrem eigenen Kontext, auch wenn seine Fragestellungen durch seinen afrikanischen Kontext geprägt sind. (*Erwin van der Meer:* The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of C. Peter Wagner and its Implications for Christian Mission in Malawi. Doctoral Dissertation, University of South Africa, November 2008.)

Um die Anwesenheit von Dämonen mit Sicherheit zu erkennen, werden im Bereich der geistlichen Kriegführung bestimmte diagnostische Verfahren eingesetzt. Bei aller kulturellen Verschiedenheit folgen sie ähnlichen Grundmustern: Im Zuge eines individuellen Befreiungsdienstes wird z. B. die Biographie der betroffenen Person nach eigenem und fremdem Fehlverhalten durchsucht, das eine dämonische Belastung ausgelöst haben könnte. Im afrikanischen Kontext werden oft ganz pragmatisch „Probleme, für die es keine ‚natürliche' Erklärung gibt" (z. B. plötzliche Fehlgeburten, unerklärliche körperliche Symptome und/oder fehlgeschlagene medizinische Behandlungen, unvermittelt eintreffende Naturkatastrophen usw.), als dämonisch verursacht aufgefasst. Darüber hinaus spielen aber auch die Geistesgaben der Unterscheidung der Geister und der Prophetie bei denjenigen, die den Befreiungsdienst ausüben, eine große Rolle: „Übernatürliche" Erkenntnisse untermauern eine Diagnose vor allem dann, wenn die biographischen Befunde nicht eindeutig sind.

Entsprechend wird verfahren, wenn geistliche Kampfführung in einem größeren Kontext angesiedelt ist. John Dawson hat für das sogenannte ‚spiritual mapping', durch das Gebietsdämonen identifiziert werden sollen, einen umfassenden Fragenkatalog erstellt.[26] Er fragt z. B. nach der religiösen Geschichte eines bestimmten Ortes, ob er Ort einer Schlacht war, nach politischen Verwerfungen, nach traumatischen Erfahrungen (z. B. Rassenunruhen oder Erdbeben) und nach technologischen Entwicklungen. Im afrikanischen Kontext gelten häufig (neubelebte) traditionelle religiöse Rituale als das Einfallstor für die dämonische Besetzung ganzer Gebiete.[27] Für C. Peter Wagner sind aber geistliche Einsichten durch Prophetie letztlich entscheidend, wenn es um die Diagnose territorialer Dämonen geht.[28]

Praktiken

Der geistliche Kampf wird ausschließlich im Gebet geführt, auch wenn gelegentlich Zeichenhandlungen hinzukommen können. Es überrascht deshalb nicht, wenn sich Fürbittgruppen in afrikanischen Pfingstkirchen und auch afrikanisch geprägten Migrationskirchen in Deutschland „prayer warriors", Gebetskrieger, nennen. Das Gebet im Rahmen geistlicher Kampfführung wird dabei als „Autoritätsgebet" oder „Kampfgebet" deutlich von Bitt- oder Dankge-

[26] *John Dawson*: Taking Our Cities for God, Lake Mary, FL 1989, 53–94 und 201–207.

[27] So z. B. *Oshun*, der die wirtschaftlichen Probleme Nigerias auf ein staatlich unterstütztes Festival traditioneller afrikanischer Kulturen zurückführt. (*Christopher O. Oshun:* Spirits and Healing in a Depressed Economy: The Case of Nigeria, in: Mission Studies 15/1 (1998), 32–52.)

[28] So *van der Meer,* The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of *C. Peter Wagner,* 115 f.

beten unterschieden: Es richtet sich nämlich nicht an Gott, sondern spricht im Namen Jesu die dämonischen Mächte direkt an, „bindet" und vertreibt sie. Typische Gebetssätze beginnen mit „im Namen Jesu binde ich ...", „im Namen Jesu ergreife ich die Herrschaft über ...", „du musst von diesem Menschen weichen!"[29] Im geistlichen Kampf handelt die betende Person in der Autorität (*exousia*) Gottes; um dies zu untermauern, werden während des Gebets häufig entsprechende Bibelstellen zitiert. Die Wirksamkeit des Gebets wird dabei dem laut gesprochenen Wort zugeschrieben, nicht etwa zeichenhaften Handlungen wie zum Beispiel einer Handauflegung oder einer Salbung mit Öl. Sind die angesprochenen Dämonen geflohen, wird der Heilige Geist angerufen, die entsprechende Person oder ein Gebiet mit seiner Macht zu erfüllen, damit die Dämonen nicht zurückkommen können.

Ein Autoritätsgebet kann aber im geistlichen Kampf nicht ohne Vorbereitung gesprochen werden. Der oder die Sprechende muss sich durch Gebet und Buße (häufig verbunden mit Fasten) ganz für den Geist Gottes geöffnet haben. Auch eine dämonisch bedrängte Person muss Buße tun und erst um Vergebung bitten, wenn die Dämonen durch ihr eigenes Verschulden in ihr Leben eingedrungen sind, ehe das Befreiungsgebet gesprochen werden kann.

Ein wichtiger Aspekt der strategischen geistlichen Kampfführung ist die sogenannte „stellvertretende Buße" (*identificational repentance*),[30] bei der die Betenden die Sünden ihrer Vorfahren benennen, vor Gott bekennen, und unter Umständen auch bei Nachfahren der Opfer konkret um Vergebung bitten.[31] In der deutschen charismatischen Gemeindeerneuerung ist dieser Gedanke, allerdings ohne seinen dämonologischen Kontext, aufgenommen worden. Die GGE bietet seit Jahren Versöhnungswege (z. B. nach Osteuropa, nach Holland, und jetzt auch in die VR China) an und erhofft sich davon einen Durchbruch bei der Evangelisierung und „Erweckung" Deutschlands.[32]

Geistliche Kampfführung und politische Praxis

Lässt sich geistliche Kampfführung in politische Praxis umsetzen, und wenn ja, wie? Dies ist sowohl eine theologische als auch eine soziologische Frage. Die theologische Frage ist: Handelt Gott in und durch die Geschichte,

[29] Ein weit verbreitetes Mustergebet von Derek Prince findet sich u. a. auf http://jesusliebt-dich56.blog.de/2010/03/15/befreiungsgebet-derek-prince-8184098/ (21.2.2011).

[30] Dieses Konzept findet sich auch häufig in charismatischen Gebetsbewegungen, ohne unmittelbar mit *C. Peter Wagners* Vorstellungen von Gebietsdämonen verbunden zu sein. Vgl. *Gary Greig:* The Biblical Foundations of Identificational Repentance as One Prayer Pattern Useful to Advance God's Kingdom and Evangelism, www.cwgministries.org/books/Biblical-Foundation-for-Identificational-Repentance.pdf (22.2.2011).

[31] Vgl. *van der Meer* über die Vorstellungen von C. Peter Wagner (The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of C. Peter Wagner, 123 f).

[32] Berichte über diese Versöhnungswege finden sich regelmäßig in dem vierteljährlich erscheinenden „Brief an die Freunde der GGE".

und kann er durch Gebet beeinflusst werden? Pfingstler und Charismatiker würden diese Frage bejahen, wie auch viele evangelische und katholische Christen. Trotzdem sind zumindest kirchlich-protestantische Gebete oft eher versteckte Aufrufe zum eigenen Handeln („Herr, mache uns fähig, Frieden zu schaffen."), während pfingstlich-charismatische Gebete ganz klar von der Erwartung geprägt sind, dass Gott wunderbar und ‚übernatürlich' handeln wird. Es ist klar, dass diese Frage nur im Glauben und in der Form eines „Zeugnisses" beantwortet werden kann. Die „Transformation"-Videos[33] sind solche Zeugnisse und behaupten in der Tat, dass Gebete und geistlicher Kampf die politische und gesellschaftliche Landschaft z. B. in Guatemala, Uganda oder dem arktischen Kanada verändert hätten.[34] Der nigerianische Theologe Ogbu Kalu geht sogar noch weiter, für ihn ist Fürbitte politische Praxis: „Der ‚abgenutzte-Knie-Ansatz' gilt als effektiver und heilsamer, weil er den Willen Gottes auf Erden sucht und die Schlacht dem Herrn überlässt."[35]

Die soziologische Frage dagegen ist: Wenn Menschen erwarten, dass Gott auf ihr Gebet hin in der Geschichte handelt, wie verändern sie dann ihr eigenes Handeln? Wird ihr Gebet zum Ersatz für politische Aktion, oder bringt es bestimmte politische Aktionen hervor?

Auf diese Frage gibt es keine eindeutige Antwort.[36] Um nur ein Beispiel zu nennen: Der amerikanische Krieg im Irak wird von vielen amerikanischen Pfingstlern als gerechter Krieg gegen das Böse legitimiert.[37] Dagegen wandten sich am 3. März 2003 zahlreiche prominente (und meist schwarze) Pfingstler in einem offenen Brief an Präsident Bush[38], riefen ihn zum Frieden auf und erklärten:

„Amerikanische Christen, der Präsident eingeschlossen, müssen die Regeln und Werkzeuge ihres Umgangs mit dunklen Mächten radikal überdenken. [...] Indem wir Gott preisen, können wir Böses, wie es in Saddam Hussein manifest ist, besiegen. [...] Christen, die an die Vorherrschaft des Heiligen Geistes glauben, sind seit langem davon überzeugt, dass sie [...] durch Gebet und Lobpreis tatsächlich die materielle Welt beeinflussen und Arbeitsplätze, Gesund-

33 The Sentinel Group & Global Net Productions, nicht datiert.

34 *Garrard-Burnett* untersuchte im guatemaltekischen Almolonga, inwieweit die Behauptungen von Transformation substantiiert werden können, und stellte in der Tat messbare Verbesserungen in der Landwirtschaft, einen deutlich erhöhten Schulbesuch und eine stark gesunkene Verbrechensrate fest. Als Sozialwissenschaftlerin schreibt sie diese Veränderungen allerdings dem veränderten Verhalten der Pfingstler und nicht etwa einem göttlichen Eingreifen zu. (*Virginia Garrard-Burnett:* Casting Out Demons in Almolonga. Spiritual Warfare and Economic Development in a Mayan Town, in: *David Westlund* (ed.): Global Pentecostalism. Encounters with Other Religious Traditions, London/New York 2009, 209–225.

35 *Ogbu Kalu:* African Pentecostalism. An Introduction, New York 2008, 218 f.

36 So auch das Fazit von *Robbins,* der untersuchte, wie pentekostale Überzeugungen politische Haltungen und Praktiken prägen.

37 S. oben Anm. 8.

38 www.ninetyandnine.com/Archives/20030303/cover.htm, 22.2.2011.

heit, gute Beziehungen, Hypotheken und sogar Autos beschaffen können. Die Macht des Geistes engagiert uns mitzuhelfen, unsere eigene Welt in den Ort der Bestimmung durch Gott zu verwandeln. Die Unterzeichner dieses Briefs fordern jeden amerikanischen Christen und die ganze Kirche heraus, die Privatisierung dieser Lobpreis-Ethik jetzt auf die Welt der internationalen Beziehungen und sozialen Konflikte auszudehnen."[39]

Eine Theologie der geistlichen Kampfführung kann also sowohl militärisches Engagement als auch pazifistischen Protest untermauern. Im afrikanischen Kontext lässt sich beobachten, dass Praktiken der geistlichen Kampfführung zwar einerseits arme und marginalisierte Gruppen ermächtigen, für ihre Rechte einzustehen, aber andererseits auch interreligiöse Gewalt und autokratische Machtstrukturen legitimieren.[40]

Theologische Überlegungen

Zimmerling kritisiert in seiner umfassenden Studie der charismatischen Bewegungen die Theorie und Praxis der geistlichen Kampfführung in viererlei Hinsicht: Er hält die militaristisch offensiven Sprach- und Denkfiguren für biblisch nicht gedeckt; er beanstandet, dass das Verständnis von Vollmacht triumphalistisch geprägt sei und den eschatologischen Vorbehalt missachte; er kritisiert den Pragmatismus, der Erfahrungen biblischer Lehre vorordne; und er beklagt eine Ritualisierung des Evangeliums, weil Heil nicht länger durch den Glauben, sondern durch bestimmte rituelle Handlungen vermittelt werde.[41] Bei aller Berechtigung seiner Anmerkungen wird er damit m. E. aber den Herausforderungen, die die Diskurse über geistliche Kampfführung an die protestantische Theologie stellen, nicht gerecht.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass jede Theologie geistlicher Kampfführung das rationalistisch verengte, postaufklärerische Weltbild der nordatlantischen bildungsbürgerlichen Mittelschichten radikal in Frage stellt. Dieses Weltbild ist im ökumenischen Kontext allerdings eine Minderheitenposition: Die populäre Religiosität in Europa und Nordamerika ist ebenso durchdrungen vom Glauben an Geister, Dämonen und numinose Mächte[42] wie das populäre Chris-

39 Übersetzung aus dem Englischen.

40 Dazu detaillierter *Claudia Währisch-Oblau:* Spiritual warfare – the royal road to liberation and development in Africa and Europe? A comparative reflection on worldviews and hermeneutics, Veröffentlichung, in: Encounter beyond routine, EMW-Dokumentation Nr. 5, 2011, 12–24.

41 *Peter Zimmerling:* Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch, Göttingen 2001, 370 ff.

42 Siehe dazu z. B. *Richard W. Santana* and *Gregory Erickson:* Religion and Popular Culture: Rescripting the Sacred, Jefferson (NC) 2009, Kapitel 7. Dies ist aber nicht nur ein amerikanisches Phänomen: Mehrere Pfarrer haben mir in den letzten Monaten von Konfirmanden berichtet, die nach Experimenten mit okkulten oder spiritistischen Praktiken darum baten, böse Geister aus ihren Zimmern auszutreiben.

tentum in Afrika, Asien und Lateinamerika. „Dämonen scheinen ihren Untergrundstatus als Mächte, die zu fürchten sind, stetig auszubauen, während die Wissenschaft und die Mainstream-Medien sie ignorieren."[43] Das mag schlicht daran liegen, dass die Annahme transpersonaler, lebensfeindlicher Mächte im Kontext von Armut, Arbeitslosigkeit, Naturkatastrophen und Krieg wesentlich plausibler ist als im Kontext verbeamteter Sicherheit. Eine solche Religiosität aber mit aufklärerischer Pose als „Aberglauben" abzutun, nimmt die Glaubenden und ihre Ängste nicht ernst und führt vor allem in der Südwelt dazu, dass viele Christen protestantische Kirchen verlassen und sich pentekostalen Gruppen und Gemeinden anschließen.[44]

Es ist an der Zeit, dass auch die protestantische Theologie sich das konstruktivistische Paradigma zu eigen macht, das in den Sozialwissenschaften schon längst Eingang gefunden hat. In einem solchen Paradigma ist die ontologische Frage, ob Dämonen ‚existieren' oder nicht, schlicht irrelevant. Der Glaube an Dämonen hat Auswirkungen, die sich studieren lassen können, in diesem Sinn sind Dämonen ‚real', und darum müssen sich die Kirchen systematisch- und praktisch-theologisch mit ihnen auseinandersetzen.

Systematisch-theologisch erinnern uns die Diskurse über geistliche Kampfführung daran, dass die Entscheidung zwischen Gott und den Götzen von tödlichem Ernst ist, und dass es in der Tat gar nicht so einfach ist, von bösen Mächten frei zu werden. Sie hinterfragen eine liberal-protestantische Alltagstheologie, die über der Betonung von Gottes Liebe und Güte gern vergisst, dass der Kampf Gottes gegen das Böse für Jesus tödlich ausging, und dass die Entscheidung, Jesus nachzufolgen, die Abkehr vom Bösen beinhaltet. Sie fordern uns heraus, auch in unserem Kontext die lebensfeindlichen Mächte zu identifizieren, die uns beherrschen und gefährden, und ihnen nicht nur mit politischem und gesellschaftlichem Engagement, sondern auch mit spiritueller Praxis entgegenzutreten.[45] Wenn z. B. afrikanische Migrationskirchen in Deutschland den Dämon „Rassismus" in Gebeten bekämpfen, ist damit politisches Engagement noch längst nicht ausgeschlossen – aber wer sagt, dass es mit einer solchen geistlichen Untermauerung nicht wesentlich mehr erreicht? Wie allerdings dämonische Mächte identifiziert werden, muss im Rückgriff auf die Bibel offen und sicher auch kontrovers diskutiert werden. Ich persönlich halte weder Homosexualität noch Abtreibung für dämonisch verursacht, sondern würde eher Mammon, Konsum oder Mobilität als die zerstörerischen Mächte definieren, denen geistlich der Kampf angesagt werden muss, weil sie politisch allein nicht zu besiegen sind.

43 *Ebd.,* 144. Übersetzung aus dem Englischen.

44 Siehe z. B. für die Situation in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Tansanias *Brighton Mufuruki Katabaro:* Rechtfertigung und Erfolg. Pfingstcharismatische Lehre und Praktiken als Herausforderungen für die Lutherische Rechtfertigungslehre in Tansania, Göttingen 2009, 82 ff.

45 Vgl. dazu den hochinteressanten katholischen Entwurf einer Theologie der Mächte von *Thomas Ruster:* Von Menschen, Mächten und Gewalten: Eine Himmelslehre, Ostfildern 2005.

Praktisch-theologisch ergibt sich zum einen das Desiderat, das Thema „Vollmacht" im pastoralen und gemeindlichen Handeln nicht länger zu tabuisieren. Spirituelle Kraft und pastorale Professionalität sind nicht das Gleiche, und das eine lässt sich durch das andere nicht ersetzen. Hier stellt sich die Frage nach der geistlichen Bildung (*spiritual formation*) ebenso wie die Frage nach den Gaben des Heiligen Geistes. Zum anderen stellt sich die Frage, ob nicht tatsächlich Rituale von Lossprechung in der Seelsorge wieder eine deutlich größere Rolle spielen sollten.

Schließlich müssen wir im ökumenischen Dialog mit den Christen der Südwelt wahrnehmen, wie bedroht ihr Leben täglich ist, und ernst nehmen, dass sie diese Bedrohung in einem „spirituellen Idiom"[46] beschreiben. Eine Theologie und Praxis geistlicher Kampfführung macht arme, machtlose und marginalisierte Gruppen zu Akteuren, die ihr eigenes Leben und das ihrer Umwelt beeinflussen können. Viele protestantische Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika haben längst Praktiken von Befreiungsdienst und geistlicher Kampfführung eingeführt, weil sie das Bedürfnis ihrer Mitglieder danach ernst nehmen. Allerdings übernehmen sie dabei oft unkritisch charismatische und neo-pentekostale Theologien, die dringend hinterfragt werden müssten. Ich glaube, dass es notwendig ist, eine protestantische Theologie und Praxis geistlicher Kampfführung zu entwickeln. Dabei lässt sich auf Luther und Blumhardt ebenso zurückgreifen wie z. B. auf die Wüstenväter. Kern solcher Theologie und Praxis müsste der Gedanke sein, dass Christus die bösen Mächte nicht mit antagonistischer Gewalt, sondern in Liebe überwunden hat; das Kreuz war kein passives Erleiden, sondern ein Akt gewaltlosen Kampfes. Es geht darum, Glaubensaussagen, die unserer Tradition fundamental eigen sind, in eine konkrete und verantwortete pastorale und gemeindliche Praxis umzusetzen.[47]

Es war ein wunderlicher Krieg, da Tod und Leben rungen;
Das Leben, das behielt den Sieg, es hat den Tod verschlungen.
Die Schrift hat verkündet das, wie ein Tod den andern fraß,
Ein Spott der Tod ist worden. Halleluja!

Hier ist das rechte Osterlamm, davon Gott hat geboten,
Das ist dort an des Kreuzes Stamm in heißer Lieb' gebraten;
Des Blut zeichnet unsre Tür, das hält der Glaub' dem Tod für,
Der Würger kann nicht würgen. Halleluja![48]

[46] Diesen Begriff verdanke ich *Stephen Ellis/Gerrie ter Haar:* World of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa, London 2004, die im Englischen von einem „spirit idiom" sprechen.

[47] Konkrete Überlegungen zu Seelsorge und Befreiungsdienst finden sich bei *Anna Quaas* (s. Artikel i. d. H. S. 315 ff).

[48] *Martin Luther,* Christ lag in Todesbanden, 4. und 5. Strophe.

Befreiungsdienst und interkulturelle Seelsorge

Anna Donata Quaas[1]

Während die Befreiung von Dämonen in der deutschen protestantischen Theologie ein Randthema ist, gehört der Umgang mit Dämonen und bösen Geistern zum praktisch-theologischen Grundrepertoire der pfingstlich-charismatischen Bewegung insbesondere in Afrika. Im Rahmen meiner Forschungstätigkeit zur Pfingstbewegung in Nigeria und der Verbreitung nigerianischer Pfingstkirchen in Europa wurde ich immer wieder mit dem Thema *Deliverance* (Befreiungsdienst) konfrontiert.[2]

[1] Anna D. Quaas ist promovierte Theologin. Von 2007 bis 2010 war sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg an einem Forschungsprojekt zu „Transnational Nigerian-initiated Pentecostal churches, networks and believers in three Northern countries" beteiligt. Dieses interdisziplinäre und internationale Forschungsprojekt, das gemeinsam mit Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern der VU Amsterdam und der University of Birmingham durchgeführt wurde, untersuchte die Verbreitung nigerianischer Pfingstkirchen in Deutschland, den Niederlanden und Großbritannien und ging der Frage nach, inwiefern diese Kirchen zum ‚Wiederaufkommen von Religion als sozialer Kraft in Europa' beitragen. Gefördert wurde das Projekt von NORFACE (New Opportunities for Research Funding Agency Co-operation in Europe), einem Zusammenschluss von zwölf europäischen Forschungsgemeinschaften, unter ihnen die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG).

[2] Für die Ergebnisse dieser Forschungen vgl. *Anna D. Quaas:* Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God. Frankfurt am Main 2011; *Richard Burgess, Kim Knibbe, Anna Quaas:* Nigerian-initiated Pentecostal Churches as a Social Force in Europe: the Case of the Redeemed Christian Church of God. In: PentecoStudies, Jg. 9, H. 1 (2010), 97–121.

Durch Migration und Mission gewinnen Pfingstkirchen afrikanischen Ursprungs auch in Deutschland an Bedeutung: Deliverance wird dementsprechend in öffentlichen Gebäuden wie Kultur- und Begegnungszentren, Kirchen und Gemeindehäusern praktiziert. Wie aber reagieren Angehörige der deutschen Großkirchen auf dieses Thema? Wird Deliverance als voraufklärerisch und bedrohlich abgetan? Oder ist es ein Anstoß, neu über ein in der neutestamentlichen Überlieferung zentrales Thema nachzudenken?

Christoph Morgenthaler beschreibt für die interkulturelle Seelsorge zwei Alternativen: „Werden fremdreligiöse Migrantinnen und Migranten vornehmlich als Problemfall betrachtet und behandelt, wobei die ‚Reinheit' der eigenen Lebensverhältnisse bedroht erscheint, oder lässt sich Seelsorge eher von einer ‚Vision' hybrider Welten leiten, in der kulturelle Differenzen ebenfalls sichtbar, aber in einem Prozess produktiv aufeinander bezogen werden?"[3]

Durch Migration wandelt sich die kirchliche Landschaft Deutschlands. Eine Segregation von internationalen Pfingstkirchen auf der einen und deutschen traditionellen Kirchen auf der anderen Seite scheint mir dabei wenig zukunftsweisend zu sein. Insofern verstehen sich die folgenden Ausführungen als Beitrag dazu, sich von einer Vision hybrider Welten leiten zu lassen und kulturelle und theologische Differenzen produktiv aufeinander zu beziehen.

Zunächst werde ich beschreiben, wie *Deliverance* in nigerianischen Pfingstkirchen praktiziert wird und was Angehörige dieser Kirchen darunter verstehen (1). Anschließend werde ich vorstellen, welche Rolle der Exorzismus im deutschen Protestantismus und Katholizismus spielt (2) und darlegen, inwieweit charakteristische Seelsorgeentwürfe des 20. und 21. Jahrhunderts sich mit dem Exorzismus auseinandersetzen (3). Schließlich werde ich auf die eingangs zitierte Frage von Christoph Morgenthaler zurückkommen und theologische Perspektiven zum Umgang mit *Deliverance* aufzeigen (4).

1. Deliverance *(Befreiungsdienst) in nigerianischen Pfingstkirchen*

Nicht nur in Nigeria, sondern auch in Deutschland werden in Pfingstkirchen spezielle Veranstaltungen zu *Deliverance* angeboten. So wurde beispielsweise im August 2008 Gomba Fortune Oyor, ein nigerianischer Pastor, der sich auf das Gebiet der *Deliverance* spezialisiert hat, durch die Christ Apostolic Church und die International Gospel Church in Münster zu einer dreitägigen Veranstaltung unter dem Motto „Deliverance for all: Let my people go (Ex 8,1)"[4] eingeladen. Die Veranstaltung fand vom 15. bis 17. August 2008 im Bür-

[3] *Christoph Morgenthaler:* Seelsorge, Gütersloh 2009, 218.

[4] Die Bibelstellenangabe der englischsprachigen Bibelübersetzung in der King James Version.

gerhaus Kinderhaus statt, einem Kultur- und Begegnungszentrum im Norden Münsters. Grundsätzlich folgte die Veranstaltung einem klassischen Gottesdienstablauf in einer nigerianischen Pfingstkirche mit Eröffnungsgebet, Lobpreis und Gebet der Gemeinde, Bekanntmachungen, Kollekte und Predigt.

Die Predigt behandelte das Thema *Deliverance:* So wies der Prediger darauf hin, dass die jetzige Generation der Nigerianerinnen und Nigerianer mit Flüchen leben müsste, für die ihre Vorfahren verantwortlich wären. Diese hätten Idolatrie betrieben, heidnischen Göttern gedient, und damit die nachfolgenden Generationen bis ins dritte und vierte Glied (Ex 34,7) belastet. Um diese Flüche zu durchbrechen, gelte es Gebete wie die folgenden zu sprechen: „I decree freedom for myself from every collective family bondage in the name of Jesus Christ" oder „Father Lord! Send your fire to consume every evil inheritance in my life."[5] Die betroffene Person spricht sich meist selbst von Flüchen frei. Das Sichlösen von Flüchen der Vergangenheit erfolgt also einerseits durch Worte. Es kann aber auch – wie in der Veranstaltung „Deliverance for all" – körperlich erfolgen, indem das Publikum vom Pastor dazu angehalten wird, auf den Boden zu stampfen oder in die Luft zu boxen, um sich von Flüchen freizumachen.

In welcher Form Flüche aus der Vergangenheit das gegenwärtige Leben beeinflussen, wird gelegentlich anhand von Beispielen illustriert: Der Prediger Gomba Fortune Oyor erklärte etwa in der *Deliverance*-Veranstaltung in Münster, dass seine eigene Familie von einem Familienfluch heimgesucht worden sei. Die Auswirkungen dieses Fluchs seien deutlich geworden, als seine beiden älteren Brüder die Schule vorzeitig abbrechen mussten. Dieses Schicksal habe auch ihm gedroht: Am Ende seiner Schulzeit sei er verrückt geworden, habe Stimmen gehört und sei nackt und barfuß auf die Straße gegangen. Diese Situation habe sich verschlimmert, sobald er Bücher zur Hand genommen habe. Kurz darauf habe er sich in einer Erweckungsveranstaltung der *Scripture Union*[6] im Jahre 1979 zum Christentum bekehrt. In der Woche nach seiner Bekehrung habe er in der Bibliothek gesessen und gespürt, dass sein Kopf von hinten berührt worden sei. Danach habe er gewusst, dass er geheilt worden sei: Als erstem in seiner Familie sei es ihm gelungen, eine höhere Bildung zu erlangen und schließlich sogar zu promovieren. Auch materiell habe sich ein Wandel gezeigt: Erstmals sei es einem Mitglied seiner Familie möglich gewe-

5 *Gomba Fortune Oyor:* Covenants, Curses and the Way Out. Plus Over 200 Powerful Liberation Prayer Points, Freedom Press, Ibadan [10]2007, 40.

6 Durch Missionare der Scripture Union wurden seit den 1960er Jahren an den weiterführenden Schulen Nigerias Evangelisationsveranstaltungen durchgeführt, die starken Zulauf hatten. Vgl. *Matthews A. Ojo:* The End-Time Army. Charismatic Movements in modern Nigeria, Africa World Press, Trenton, NJ, 2006, 27 f. Zum Engagement der Scripture Union in Nigeria vgl. auch *Ruth Marshall:* Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria. Chicago, London 2009, 76 f, 111.

sen, sich ein eigenes Auto anzuschaffen. Seiner Familie habe er nahe gelegt, sich geschlossen zum Christentum zu bekehren, da dies die Voraussetzung dafür sei, von vorherigen Flüchen frei zu werden. Auch seinen Zuhörerinnen und Zuhörern in Münster redet Oyor ins Gewissen, mit Flüchen der Vergangenheit zu brechen: Sie seien zu einer höheren Bildung bestimmt und nicht dazu, Handwerker, Fahrer oder Hausangestellte zu sein. Seinem Publikum spricht er autoritativ zu: „You have suffered before but I tell you there is an end of suffering." Die Befreiung von dämonischen Einflüssen sieht Oyor als Voraussetzung für Wohlstand an, wie er etwa ausführlich in seinem Buch „From Poverty to Prosperity",[7] einem seiner insgesamt 27 Ratgeber zum Thema *Deliverance*,[8] entfaltet.

Was ist Deliverance*?*

Was unter Deliverance zu verstehen ist und wie sie praktiziert wird, wurde mir von einem Pastor der Christ Apostolic Church[9] in Ludwigshafen wie folgt erläutert:

"When somebody is having an incurable sickness like cancer or HIV, a deadly disease, and the doctor can not cure it, then you have to come to the presence of God, and the man of God will pray for you and the sickness will vanish, then you receive your deliverance. Maybe you always have baba dreams [bad dreams, A. Q.], in your spirit, you see strange things, maybe some people attack you in your vision, some people come to fight with you in your dream, some people come to give you food – all those things are bad. They use it to deny somebody good luck ... If your maid is looking for work, they are progressing, you are not progressing, you need deliverance. You will now come to the presence of God, we will anoint you with the anointing oil, anoint you in the name of the father and the son and we set you free; God will deliver you and you will see that your life changes. From then new things are going to happen and you have received deliverance already."[10]

Die Gegenwart Gottes und das Salben mit Öl sind nach der Darstellung dieses Pastors ausschlaggebend für die Befreiung von dämonischen Einflüssen, die sich in tödlichen Krankheiten, schlechten Träumen und Misserfolg äußern. Verschiedene Formen von Träumen können auf eine dämonische Belastung

7 *Gomba Fortune Oyor:* From Poverty to Prosperity. Foreword by Bishop Francis Wale Oke. Freedom Press, Ibadan ²2001.

8 Diese Bücher im Hochglanzdruck sind in Nigeria in zahlreichen christlichen Buchläden und auf dem Markt für einen Preis zwischen 150 und 500 Naira (zwischen 0,90 € und 3,– €) erhältlich. In Deutschland kosten sie zwischen 7,– und 10,– €.

9 Die Christ Apostolic Church gilt als die älteste Pfingstkirche Nigerias. Zur Entstehungsgeschichte der Christ Apostolic Church vgl. *Quaas,* Transnationale Pfingstkirchen, 42–100.

10 Interview im März 2008.

hinweisen: Wer träumt, Essen gereicht zu bekommen oder auch Geschlechtsverkehr zu haben, gilt als spirituell kontaminiert. Auch Träume, in denen man selbst durch andere Menschen angegriffen wird, gelten als Hinweis auf eine dämonische Belastung.

In eine ähnliche Richtung weist die Definition eines weiteren Pastors der Christ Apostolic Church:

If you are living a worldly life, you are in bondage. If you are sick all the time, then you are in bondage. If you are possessed by familiar spirit or witchcraft, you are in bondage. If you are doing something abnormal that you cannot control yourself, you are in bondage. [...] When they come to the church they are delivered from bad dreams, from dysfunction, from bad luck, from difficulties, from many things that affect human life. So we believe in deliverance.[11]

Hier wird das Führen eines „weltlichen" Lebens als erstes Merkmal einer dämonischen Belastung genannt. Unter „weltlichem Leben" wird dabei eine Verhaltensweise verstanden, die sich nicht an den in nigerianischen Pfingstkirchen propagierten moralischen Vorgaben orientiert, etwa dem Verzicht auf Alkohol, Tabak und Drogen, dem Gebot strikter sexueller Enthaltsamkeit vor und außerhalb der Ehe sowie eine spirituelle Praxis, die regelmäßiges Bibelstudium, Gebet und Fasten umfasst. Zusätzlich zu der vorher zitierten Definition von *Deliverance* werden außerdem die Kontaminierung durch Hexerei oder einen „familiar spirit", d. h. einer dämonischen Belastung der Familie, sowie abnormales Verhalten[12] genannt.

Dabei ist es Angehörigen nigerianischer Pfingstkirchen durchaus bekannt, dass exorzistische Praktiken im europäischen Kontext auf Ablehnung stoßen. So berichtete ein Pastor der CAC von einer deutschen Bekannten, die unter schweren Schmerzen leidet, welche fünf verschiedene Ärzte vergeblich behandelt hatten – seiner Ansicht nach ein Indiz dafür, dass Hexerei ein Grund für die Krankheit ist. Ihm sei es jedoch unmöglich, Hexerei als Ursache für die Krankheit zu benennen, da davon auszugehen sei, dass sich die betroffene Person über eine solche Diagnose empören und sie außerdem publik machen würde. Vor allem sei *Deliverance* aber nahezu aussichtslos, wenn die betroffene Person nicht an die Wirkung von Gebeten glaube.[13]

Dass *Deliverance* im europäischen Kontext auf Skepsis stößt, war auch einem Mitglied der Kirchenleitung der nigerianischen „Mountain of Fire and Miracles Ministries" (MFM) bekannt. Die MFM gehören zu den jüngeren Pfingstkirchen Nigerias und sind wegen ihres doktrinellen Schwerpunkts auf *Deliverance* bekannt. Der Gründer und General Overseer der MFM Daniel Kolawole Olukoya hat eine Vielzahl von Büchern zum Thema *Deliverance* verfasst. In sämtlichen Veranstaltungen der MFM spielt Deliverance eine zentrale

11 Interview im September 2008.

12 Vgl. auch die psychischen Auffälligkeiten, die Oyor in seiner eigenen Biographie vor seiner Bekehrung beschrieben hatte.

13 Vgl. Interview im Juni 2008.

Rolle. Um sich von Hexerei und Zauberei loszusagen, sollen die Teilnehmenden dieser Veranstaltungen Formulierungen wie „You witches and wizards, fall down and die in the name of Jesus!" verwenden. Zu diesem Sprachgebrauch erläuterte Ade Adetayo, einer der *Assistant General Overseer* der MFM:

So when we pray in Mountain of Fire and Miracles Ministries we know that most problems, not all have a spiritual connotation; that any time you are trying to do anything that will glorify God, Satan will want to hinder it, to block it. And when we say Satan, we mean all the forces he uses, all the machinery he uses: Demons, evil angels, and all kind of whatever he can use ... And we believe that when we pray we are addressing the unseen powers, as we read in Ephesians 6, the unseen powers behind every problem. And the word ‚die' doesn't mean dying like physical dying ... the spirit does not die, you know no spirit will die – but the spirit can be separated. [...] So when we say ‚fall down and die', we mean that the power that is in charge or that is doing that thing, you know, be cut off from the mains supply... So what we are saying is that whatever power they are using, whatever methodology, whatever machinery, whatever weapon they are using should be cut off ...[14]

Die Befreiung vom destruktiven Einfluss durch Hexerei und Zauberei vergleicht Adetayo mit der Trennung eines Geräts von der Netzversorgung, dem Loslösen einer destruktiven Kraft von ihrer Kraftquelle. Mit dem Verweis auf Eph 6 nennt er die biblische Referenz, die gewöhnlich zur Begründung von *Deliverance* angeführt wird. Eph 6,12 ist neben Mk 16,17 f und Mt 10,8 der zentrale biblische Bezugspunkt für die Begründung von *Deliverance.* Gleichzeitig wird unter Rückgriff auf Apg 19,13–17 vor ungeübtem Umgang mit Dämonen gewarnt: So erklärte ein Pastor der Redeemed Christian Church of God (RCCG) in Heilbronn, man müsse ganz vom Heiligen Geist erfüllt sein, um nicht selbst von Dämonen befallen zu werden.[15] Ein Pastor der RCCG in Lagos bezog die Perikope Apg 19,13–17 auf die derzeitige Situation Europas: Die Vätergeneration, die noch mit dem Christentum vertraut gewesen sei, vergleicht er mit dem Priester Skevas. Die jetzige Generation gliche den Söhnen des Priesters. Da diese sich vom Christentum entfernt habe, würde sie nun von Dämonen attackiert. Dies werde am moralischen Verfall und demographischen Wandel in Europa deutlich: Es käme häufig zu Ehescheidungen oder außerehelichem Zusammenleben. Zudem würden weniger Kinder geboren. Auch sei die mangelnde Fürsorge für die eigenen alten Eltern ein Merkmal der vom Christentum abgefallenen derzeitigen Generation.[16]

14 Interview im Juli 2007.
15 Vgl. Interview im Dezember 2007.
16 Vgl. Interview im Juni 2007.

Inwieweit haben sich die deutschen Großkirchen tatsächlich von Praxis und theologischer Reflexion des Exorzismus verabschiedet? In den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche zeigen sich unterschiedliche Entwicklungen:

Bis zur Reformation war der Exorzismus Bestandteil der Taufliturgie: In Luthers Taufbüchlein von 1523 beginnt die Taufhandlung mit dem Exorzismus „Far aus, du unreiner geist, und gib raum dem heiligen geist".[17] Der Exorzismus spielte bei Luther auch zur theologischen Rechtfertigung der Kindertaufe eine Rolle: Den Kinderglauben begründete Luther durch die Kraft des Wortes, mit dem sie exorziert wurden.[18] Anders sah es Calvin: Nach dessen Auffassung gehörten Kinder dem Gnadenbund an, auch ohne getauft worden zu sein. Die Reformierten verwarfen entsprechend den Taufexorzismus grundsätzlich. Im lutherischen Bereich wurden Exorzismen bei Krankheitserscheinungen abgelehnt.[19]

Im Zuge der Aufklärung kam es im 18. Jahrhundert zur Abschaffung des Taufexorzismus. Als sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts ein Verständnis der Taufe als radikale Existenzerneuerung durchsetzte,[20] gewann der Taufexorzismus wieder an Bedeutung: Die Taufagende der EKU aus dem Jahre 1961 enthält die Frage, ob Eltern, Patinnen und Paten eines Täuflings „dem Teufel und all seinen Werken und all seinem Wesen"[21] entsagen. Die Taufagende der EKU aus dem Jahr 2000 bietet bei der Taufe eines Erwachsenen die Möglichkeit einer Absage an das Böse.[22]

Im Vergleich zu den protestantischen Kirchen ist die Praxis des Exorzismus in der römisch-katholischen Kirche weit mehr verbreitet. Das Rituale Romanum (1614) kennt neben dem Taufexorzismus auch andere Exorzismen, etwa an Kranken, bei denen Besessenheit angenommen wird. Ein Priester bedarf der Erlaubnis eines Bischofs, wenn er einen Exorzismus durchführen will.[23]

Der Tod Annelise Michels in Klingenberg (1976) nach erfolglosem Exorzismus und die darauf folgende öffentliche Diskussion in Deutschland stellte die Deutsche Bischofskonferenz vor die Aufgabe, sich mit Fragen von Besessenheit und Exorzismus vertieft auseinander zu setzen. Es wurde eine Kommission

17 Zitiert nach *William Nagel:* Exorzismus II. Liturgiegeschichtlich. In: TRE, Jg. 10 (1982), 750–756, hier 753.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. ebd., 754.

20 Vgl. ebd., 755.

21 *Synode der Evangelischen Kirche der Union* (Hg.): Die Ordnungen der Heiligen Taufe. Vorabdruck aus dem II. Band der Agende für die Evangelische Kirche der Union. Beschlossen durch die Synode der Evangelischen Kirche der Union am 11. November 1960. Witten 1961, 11.

22 Vgl. *Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union* (Hg.): Taufbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union. Band 2. Berlin; Bielefeld 2000, 59 f.

23 Vgl. *Nagel,* Exorzismus II, 75.

eingesetzt, die bis zum Jahre 1984 eine „Liturgie zur Befreiung vom Bösen" erarbeitete. In den Vorbemerkungen zu dieser Liturgie wird eine gegenseitige Ergänzung von geistlicher sowie ärztlicher und psychotherapeutischer Hilfe bei der Durchführung eines Exorzismus als unbedingt notwendig erachtet. Ebenso gilt die Beauftragung und Kontrolle durch den Ortsordinarius als Bedingung für exorzistische Handlungen. Weiter sollen Exorzismen nur an solchen Personen durchgeführt werden, die gläubig sind[24] und bereit, medizinische Hilfe in Anspruch zu nehmen.[25] Zum theologischen Umgang mit dem Exorzismus erläutert die Kommission: „Zum Vollzug des Glaubens gehört unverzichtbar jene Nüchternheit, die um die Wirklichkeit des Bösen weiß und wachsam mit ihr rechnet, sich aber davor hütet, bestimmte psychische Phänomene oder parapsychologische Erscheinungen leichtfertig und voreilig mit dämonischen Einwirkungen ineinszusetzen. [...] Da es keine eindeutigen theologischen Kriterien für die ‚Besessenheit' gibt, ist jene ‚Unterscheidung der Geister' (1 Joh 4,1) notwendig, die im Gegensatz der ‚Früchte des Fleisches' und der ‚Früchte des Geistes' (Gal 5,16 ff) eine Mahnung zu steter Wachsamkeit und Nüchternheit sieht."[26] Die Notwendigkeit eines theologisch verantworteten Umgangs mit bösen Mächten wird damit ebenso erkannt wie die Gefahr leichtfertig praktizierter exorzistischer Handlungen. Aus theologischen Gründen lehnt die „Liturgie zur Befreiung vom Bösen" die imprekative Form des Exorzismus ab, in dem Satan oder böse Mächte direkt adressiert werden und plädiert stattdessen für die deprekative Form des Exorzismus in Form eines Gebets mit Anrede an Gott. Grund für die Ablehnung eines imprekativen Exorzismus ist die Überlegung, dass die „deprekative Form als echte Gebetsform mit der Anrede Gottes ... die unendliche Überlegenheit des dreifaltigen Gottes über alle Mächte des Bösen am deutlichsten zum Ausdruck [bringt], während die imprekative einer dualistischen Weltsicht Vorschub leistet".[27]

Die Vorschläge der von der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzten Kommission und der von ihr erarbeiteten „Liturgie zur Befreiung vom Bösen" aus dem Jahr 1984 wurden allerdings in Rom kaum berücksichtigt.[28] Stattdessen wurde im Jahre 1999 von der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung eine leichte, vor allem sprachliche Überarbeitung des Großen Exorzismus des Rituale Romanum vorgelegt. Darin sind weiter auch imprekative Exorzismen enthalten.[29]

24 Hier zeigt sich eine Parallele zu der weiter oben erläuterten Sichtweise des Pastors der Christ Apostolic Church, der die eigene christliche Überzeugung der betroffenen Person als Bedingung für den Exorzismus ansah.

25 Vgl. *Manfred Probst, Klemens Richter:* Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche. Münster 2002, 59–69.

26 Ebd., 65.

27 Ebd., 146.

28 Vgl. ebd., 144–146.

29 Vgl. ebd., 138.

Die Skepsis der Kommission, welche die „Liturgie zur Befreiung vom Bösen" erarbeitet hat, gegenüber dem imprekativen Exorzismus halte ich für theologisch einleuchtend. Darauf werde ich in den Schlussüberlegungen, die theologische Perspektiven im Umgang mit *Deliverance* aufzeigen, noch einmal zurückkommen.

3. Die Auseinandersetzung mit dem Exorzismus in charakteristischen Seelsorgekonzepten des 20. und 21. Jahrhunderts

Bemerkenswerterweise nehmen für das 20. und 21. Jahrhundert charakteristische Seelsorgekonzepte auf den Exorzismus Bezug. Sie sollen nachfolgend dargestellt werden:

Mit Eduard Thurneysen wird ein Vertreter der kerygmatisch orientierten Seelsorge vorgestellt, mit Joachim Scharfenberg ein Vertreter der pastoralpsychologischen Seelsorge und mit Manfred Josuttis ein praktischer Theologe, der für eine spirituell orientierte Seelsorge eintritt. Interessanterweise setzen sich alle drei – je aus ihrer Perspektive – mit Johann Christoph Blumhardt und seinem Exorzismus an Gottliebin Dittus (1843) auseinander.[30]

Ein Kapitel der „Lehre von der Seelsorge" Eduard Thurneysens[31] widmet sich der „Seelsorge als Exorzismus".[32] Seinem offenbarungstheologischen Ansatz entsprechend versteht Thurneysen das seelsorgerliche Gespräch als Kampfgespräch: Die Seelsorge betrachtet er „als ein Feld, auf dem in der Kraft Christi sehr real gestritten wird gegen die Mächte von unten".[33] Im Zentrum dieses Gesprächs stehen für Thurneysen die Ausrichtung des Wortes Gottes und das Dringen auf einen Herrschaftswechsel: „Eine alte Herrschaft ist gestürzt, eine neue wird errichtet. Und darum ist die Ausrichtung der Vergebung letztlich zu verstehen als *Exorzismus*. Es werden Dämonen ausgetrieben, wenn Gottes Wort in Kraft verkündigt wird."[34]

Bei der Seelsorge als Exorzismus legt Thurneysen Wert darauf, dass es sich um eine christologisch ausgerichtete Theologie handelt. Natürliche Theologie, eine Suche nach vestigia diaboli[35] lehnt Thurneysen entschieden ab und stellt

30 Vgl. *Eduard Thurneysen:* Die Lehre von der Seelsorge, Zürich ^{3}1965; *Joachim Scharfenberg:* Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute, Göttingen 1959; *Manfred Josuttis:* Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge, Gütersloh 2000, 29 f.39–44. Vgl. auch *Eduard Thurneysen:* Christoph Blumhardt. Neuausgabe. Zürich, Stuttgart 1962.

31 Vgl. *Thurneysen* 1965.

32 Vgl. ebd., 280–297. Den Hinweis auf die Seelsorgelehre Thurneysens verdanke ich Zimmerling. Vgl. *Peter Zimmerling:* Mächte und Gewalten und die Macht Jesu Christi. In: Una Sancta, Jg. 4 (2007), 268–277. Die folgenden Überlegungen schließen an seine an.

33 *Thurneysen* 1965, 292.

34 Ebd., 282, Hervorhebung im Original.

35 Vgl. ebd.

die Christologie ins Zentrum: Dämonen seien „eine zwar ernste, aber in Christus erledigte, gestürzte und entmachtete Realität".[36] Im Blick auf Eph 6 – einer zentralen Bibelstelle zur Begründung von Deliverance – [37] betont Thurneysen, dass die „dämonologische Sicht ... in der Bibel begründet und aufgehoben [ist] in der *soteriologischen* Sicht".[38]

Weiter weist er daraufhin, dass die Überbetonung des Exorzismus in der Seelsorge die Gefahr berge, dem Menschen die Verantwortung für sein eigenes Handeln zu entziehen. Der Verweis auf himmlische Mächte könne dazu führen, dass dem Menschen vorschnell die Verantwortung für seine Sünde abgenommen werde und somit Buße und Errettung verhindert würden: „Man möchte das Unbegreifliche, das im Getriebensein von der eigenen sündigen Sucht drinliegt, begreifen, um damit seiner Herr zu werden. Aber Herr über die Sünde wird man durch kein weltanschauliches und kein psychologisches Begreifen, sondern allein durch Gnade."[39]

Auch sieht Thurneysen bei der Seelsorge als Exorzismus die Gefahr einer Überbetonung der präsentischen Eschatologie: „Die Zeichen der Heilung an Besessenen sind immer Zeichen der Verheißung auf das *Reich Gottes* (vgl. Lk 11,20). [...] Die Dämonen sind besiegt, aber das volle Sichtbarwerden dieses Sieges steht noch aus. [...] An diesem „Noch nicht" hat auch die Seelsorge Teil. Sie muss darum ausgerichtet bleiben auf die *Eschatologie*."[40]

Ebenso wenig wie eine Überbetonung der präsentischen Eschatologie hält Thurneysen eine Vernachlässigung gesellschaftlicher Entwicklungen in der Seelsorge für angebracht. Das Persönliche sei immer im gesellschaftlichen Kontext zu sehen: Beispielsweise müsse die „Trunksucht" eines Einzelnen mit einer gesellschaftlichen Auseinandersetzung in Bezug auf die Alkoholfrage verbunden sein. Der Sieg über die Dämonen sei nicht auf den persönlichen Bereich beschränkt, sondern Hoffnung für die ganze Welt.[41]

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Thurneysen grundsätzlich positiv an das Verständnis von Seelsorge als Exorzismus anknüpft. Gleichzeitig benennt er auch die Schwierigkeiten eines solchen Seelsorgeverständnisses, auf die ich unter Abschnitt vier noch einmal eingehen werde.

Während Eduard Thurneysen eine theologisch anregende Reflexion der Seelsorge als Exorzismus bietet, liefert Joachim Scharfenberg eine interessante pastoralpsychologische Deutung des Exorzismus in der Seelsorge. Seine im Jahre 1959 erschienene Dissertation trug den Titel „Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute".[42] Scharfenberg hat sich intensiv mit Johann Christoph Blumhardt und seinem Exorzismus an der Gottliebin Dittus

36 Ebd., 283.
37 Vgl. weiter oben.
38 *Thurneysen* 1965, 290, Hervorhebungen im Original.
39 Ebd., 287.
40 Ebd., 293, Hervorhebungen im Original.
41 Vgl. *Thurneysen* 1965, 296.
42 Vgl. *Scharfenberg* 1959.

beschäftigt. Die Heilung der Gottliebin Dittus unter der seelsorgerlichen Begleitung Blumhardts deutet Scharfenberg als Gesprächsangebot, das der Patientin „die verbale und szenische Darstellung eines tiefen inneren Konfliktes [ermöglicht], der als Kampf der Finsternis mit den Kräften des Lichtes gedeutet wird".[43] Dieser Konflikt beruhe auf einer „starken Ungeborgenheit und Unsicherheit der frühen emotionalen Beziehungen".[44] Unverkennbar ist dabei Scharfenbergs Konzept der „Seelsorge als Gespräch"[45]: Scharfenberg versteht Seelsorge als gemeinsames Fragen nach der Wahrheit. Unter Berücksichtigung psychoanalytischer Erkenntnisse hat der Therapeut darin die Aufgabe, gegenüber dem Prinzip der Übertragung und Gegenübertragung abstinent zu sein und beim Klienten auf eine Integration des „Über-Ich" und „Es" zum eigenständigen „Ich" hinzuwirken. Genau dies sieht Scharfenberg in der Heilung der Gottliebin Dittus verwirklicht. Die therapeutische Begleitung Blumhardts hatte es seiner Interpretation nach der jungen Frau ermöglicht, „die auseinanderstrebenden und divergierenden Tendenzen im eigenen Inneren in ihrer Selbsttätigkeit und Eigenmächtigkeit zu überwinden und in die eigene Verantwortung im Glauben zu übernehmen".[46] Außerdem wird Scharfenbergs Frontstellung zur kerygmatischen Seelsorge deutlich, wenn er bei Blumhardt eine Abkehr von einer theologischen Tradition feststellt, „die Seelsorge nur als Belehren, Strafen und Trösten kannte".[47] Stattdessen habe er im Gespräch mit Gottliebin Dittus einen „Erlebnisraum [geschaffen], in dem die Kräfte des Widerstands sich artikulieren können, ohne daß sich Blumhardt von den negativen Affekten anstecken"[48] ließ. Diese Interpretation Scharfenbergs verdeutlicht, dass die „Seelsorge als Exorzismus" auch in einer pastoralpsychologisch orientierten Seelsorge rezipiert wird, jedoch unter einem psychoanalytischen Vorzeichen.

Eine solche Ausrichtung der Seelsorge sieht Manfred Josuttis als überholt an: „Die Phase der therapeutischen Orientierung in kirchlicher Seelsorge geht zu Ende. Die Frage nach der spirituellen Dimension der poimenischen Praxis wird unausweichlich."[49] Für eine solche spirituell orientierte Seelsorgepraxis

43 *Joachim Scharfenberg:* Blumhardt, Johann Christoph (1805-1880). In: TRE, Jg. 6 (1980), 721–727, hier 722. Vgl. auch *Martin Dubberke:* Exorzismus als Seelsorge – Seelsorge als Exorzismus. Die Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus. Zur Seelsorge bei Johann Christoph Blumhardt, Berlin 1990. Online verfügbar unter www.hagdise.de/exorz04.pdf.

44 Ebd., 723.

45 *Joachim Scharfenberg:* Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung. Göttingen 1972.

46 *Scharfenberg* 1980, 724.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 *Manfred Josuttis:* Heil und Heilung im Christentum. In: *Simone Ehm, Michael Utsch* (Hg.): Religiöse Krankheitsbewältigung. Zur Rolle von Christentum und Islam im Umgang mit psychischen Erkrankungen. Berlin 2010, 29–36, hier: 33.

tritt er selbst ein: Er plädiert für eine energetische Seelsorge,[50] die den „destruktiven Machtfeldern die Geistesgegenwart des Heiligen entgegenzusetzen vermag".[51] Josuttis hat – angeregt durch den Kieler Philosophen Hermann Schmitz – eine phänomenologische Konzeption von Seelsorge entwickelt. Er rechnet mit Räumen, die von positiven oder negativen Energien erfüllt werden. Entsprechend interpretiert Josuttis die Heilung der Gottliebin Dittus als ein Aufeinanderstoßen von Kraftfeldern: Gegen den Einfluss negativer Kräfte sei durch den Einfluss Blumhardts die göttliche Macht eingesetzt worden.[52] Nach Josuttis hat Seelsorge die Aufgabe, „das Kraftfeld des heiligen Geistes durch gestaltete morphische Resonanz so zu realisieren, daß schädigende Mächte beseitigt werden und heilende Ströme neue Strukturen schaffen".[53]

Bemerkenswerterweise zeigt sich bei Josuttis' Konzeption der Kraftfelder eine deutliche Übereinstimmung zu der eingangs erläuterten Funktion von *Deliverance:* Der weiter oben zitierte nigerianische Pastor der „Mountain of Fire and Miracles Ministries" hatte erläutert, dass die Befreiung vom destruktiven Einfluss durch negative Mächte mit der Trennung eines elektrischen Geräts von der Netzversorgung vergleichbar sei. Ein ähnliches Denken liegt Josuttis' Seelsorgelehre zugrunde.

Trotz dieser Übereinstimmungen leitet Josuttis allerdings nicht zum Exorzismus als pastorale Tätigkeit an, wohl aber vergleicht er Beichte und Sündenvergebung mit einer exorzistischen Aktion: „Im Sprachraum energetischer Seelsorge wird eine Person von der Besetzung durch lebensfeindliche Mächte befreit. Atmosphärische Sedimente wie Schuld, Angst und Niedergeschlagenheit, Einflüsse personaler Kraftfelder ... werden durch sprachliche Artikulation für einen Augenblick vergegenwärtigt, um dann alsbald aus dem Wege geräumt zu werden."[54] Auch hier zeigt sich eine Parallele zur *Deliverance*, bei der das zur Sprache bringen einer dämonischen Belastung eine zentrale Rolle spielt.

4. Theologische Perspektiven zum Umgang mit Deliverance *in der interkulturellen Seelsorge*

Wie eingangs erläutert, soll dieser Artikel dazu beitragen, kulturelle und theologische Differenzen, die sich in der interkulturellen Seelsorge zeigen, produktiv aufeinander zu beziehen. So fragen sich Pastorinnen und Pastoren nige-

50 Mit seiner Energienlehre knüpft *Josuttis* an die Lehre des orthodoxen, byzantinischen Theologen Gregorius Palamas (1296–1359) an, der zwischen dem prinzipiell für Geschöpfe unzugänglichen Wesen Gottes und den Energien, durch die er sich zu erkennen gibt, unterschieden hat. Durch spirituelle Praxis/Heiligung hat der Mensch Anteil an den göttlichen Energien. Vgl. *Josuttis* 2000, 60 f.

51 *Josuttis* 2000, 43.

52 Vgl. ebd., 41.

53 Ebd., 39.

54 Ebd., 175.

rianischer Pfingstkirchen meiner Ansicht nach zu Recht, wie dem Auftrag Jesu, in seinem Namen böse Geister auszutreiben (Mk 16,17), in den deutschen Großkirchen nachgekommen werde. Hier ist eine theologische Reflexion und Auskunftsfähigkeit angezeigt. Auch wenn der Exorzismus nicht zu den zentralen theologischen Themen der deutschen Großkirchen zählt, gibt es Anknüpfungspunkte an dieses Thema. Die Absage an das Böse in der Taufliturgie[55] im protestantischen Bereich und die „Liturgie zur Befreiung vom Bösen"[56] im römisch-katholischen Bereich bieten Möglichkeiten, das autoritative Lossprechen von bösen Mächten in die gottesdienstliche Praxis zu integrieren.

Auch die Seelsorgekonzepte von Manfred Josuttis, Joachim Scharfenberg und Eduard Thurneysen zeigen interessante Perspektiven zum Umgang mit bösen Mächten in der Seelsorge auf. Josuttis' Konzept ist besonders deswegen interessant, weil seine Vorstellung von Machtfeldern, die positiv oder negativ besetzt sind, eine große Nähe zu Konzepten von *Deliverance* oder *Spiritual Warfare*[57] in pfingstlich-charismatischen Kirchen aufweist. Joachim Scharfenbergs Konzept ist zur Vermittlung psychologischer und theologischer Perspektiven auf den Exorzismus von Bedeutung. Thurneysen benennt die theologischen Schwierigkeiten des Exorzismus: Mit Thurneysen ist unbedingt an einer Überordnung der Christologie über die Dämonologie, also an der Überzeugung, dass Dämonen „eine zwar ernste, aber in Christus erledigte, gestürzte und entmachtete Realität"[58] sind, festzuhalten.

Deliverance hat meinen Beobachtungen nach in Kirchen wie den „Mountain of Fire and Miracles Ministries" eine Eigendynamik entwickelt. Die Beschäftigung mit bösen Mächten, Flüchen aus der Vergangenheit und dämonischen Einflüssen in der Gegenwart bindet die Aufmerksamkeit ihrer Mitglieder. Formeln wie „You witches and wizards, fall down and die in the name of Jesus!", also Exorzismen in der imprekativen Form, stehen im Zentrum und werden weit häufiger gebraucht als deprekative Exorzismen. Hier ist in der Tat kritisch anzufragen, ob „die unendliche Überlegenheit des dreifaltigen Gottes über alle Mächte des Bösen"[59] noch stark genug zum Ausdruck kommt.

Dämonen beschreibt Thurneysen als „in Christus erledigte, gestürzte und entmachtete Realität",[60] aber gleichzeitig auch als „ernste Realität". Als solche erfordert sie einen verantwortungsvollen Umgang. Als Konsequenz des missglückten Exorzismus an Annelise Michels in den 1970er Jahren ist – wie in

55 Vgl. *Thomas Hirsch-Hüffell:* Absage an das Böse bei der Taufe (früher Exorzismus genannt). In: *Peter Barz, Bernd Schlüter* (Hg.): Werkbuch Taufe. Gütersloh 2009, 221–223. Vgl. auch die Erläuterungen zu den „Berliner Taufthesen" bei *Peter Cornehl*: „Die Welt ist voll von Liturgie". Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis. Stuttgart 2005, 355–366.

56 Vgl. *Probst, Richter* 2002, 148–180.

57 Zum *Spiritual Warfare* vgl. auch den Beitrag von *Claudia Währisch-Oblau* in diesem Heft, S. 302 ff.

58 *Thurneysen* 1965, 283.

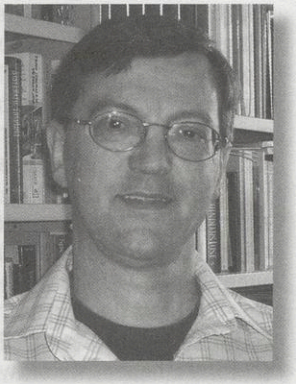
59 *Probst, Richter* 2002, 146.

60 *Thurneysen* 1965, 283.

den Vorbemerkungen der „Liturgie zur Befreiung vom Bösen" betont – eine enge Kooperation von medizinischem, psychotherapeutischem und kirchlichem Personal unbedingt notwendig. Die Einwilligung in eine medizinische Begleitung muss – soweit erforderlich – die Voraussetzung für eine seelsorgerliche Betreuung von Menschen sein, die vom Einfluss böser Mächte befreit werden wollen. Ebenso ist aber auch eine professionelle geistliche Begleitung vonnöten. Da Seelsorgerinnen und Seelsorger der Großkirchen in Deutschland in der Regel wenig Erfahrung im Umgang mit Dämonen und bösen Geistern haben, kann die Beratung und Supervision durch pfingstlich-charismatische Pastorinnen und Pastoren, die auf diesem Gebiet Kompetenzen und Kenntnisse besitzen, ratsam sein.

Der Umgang mit Dämonen und bösen Geistern ist ein neues Thema der interkulturellen Seelsorge. Aufgrund von Migration und einer zunehmenden kulturellen Vermischung ist anzunehmen, dass dieses Thema in Zukunft vermehrte Aufmerksamkeit in theologischer Forschung und Praxis findet.

„Einig im Geiste“ Ökumenische Perspektiven der Pfingstkirchen



Ein Beitrag aus den Niederlanden

Cornelis van der Laan[1]

Wir sind einig im Geiste,
Wir sind einig im Herrn.
Wir sind einig im Geiste,
Wir sind einig im Herrn.
Und wir beten um Einheit durch den Geist unseres Herrn.

We are One in The Spirit,
We are One in The Lord.
We are One in The Spirit,
We are One in The Lord.
And we pray that all unity may one day be restored.
Peter Scholtes, 1966

In den 1960er und 1970er Jahren war das Lied „Wir sind einig im Geiste“ ein beliebtes Lied in der Jesus People Bewegung; es wurde aber auch in der weltweiten Pfingstbewegung zu einem Klassiker. Im Refrain heißt es dann: „Denn wir werden als Christen an der Liebe erkannt, ja wir werden an der Liebe erst erkannt.“ („And they'll know we are Christians by our love, by our Love, Yes they'll know we are Christians by our love.“)[2]

Das Lied bringt deutlich zum Ausdruck, dass es der Heilige Geist ist, der Einheit unter den Christen schafft. In der niederländischen Version heißt es „*Jesus People* lieben einander“.[3] In den nächsten Versen wird das Zusammen-

[1] Cornelis van der Laan ist Professor für pentekostale Studien an der Theologischen Fakultät der Vrije Universität Amsterdam.

[2] *Peter Scholtes:* “We are one in the Spirit”, FEL Publication 1966.

[3] „Door de Heilige Geest zijn wij een in de Heer“, holländische Übersetzung von Charles A. E. Groot, Universal Songs.

wirken durch unser gemeinsames Zeugnis in der Welt konkretisiert: „Laßt uns gehen miteinander, laßt uns gehen Hand in Hand und den Menschen es sagen: Unser Gott ist im Land." Aus pfingstlerischer Sicht ist dieser Aspekt, die Zusammenarbeit in der Mission, wesentlich für den ökumenischen Dialog. Ein zweites Beispiel für Zusammenarbeit findet sich im dritten Vers: "And we'll guard each man's dignity, and save each man's pride." In der niederländischen Fassung des Liedes fehlt dieser Vers ganz. Die deutsche Übersetzung hat den Kehrreim beibehalten, doch den Text verändert: „Gottes Wort lasst uns tun, selbstlos stehn einander bei. Wer die Ehre Gottes sucht, wird von eigner Ehrsucht frei."[4]

Ich habe den Verdacht, dass der niederländische und der deutsche Übersetzer Schwierigkeiten mit der ursprünglichen Fassung hatten und sich darum entschlossen haben, sie entweder einfach zu ignorieren oder sich für eine unproblematischere Formulierung zu entscheiden. In YouTube habe ich eine englische Variante gefunden (von Jack Marti), in der das Irritierende dieses Satzes neutralisiert wird: *„And we'll give up all our dignity, and crucify our pride (Und wir werden unsere ganze Würde aufgeben und unseren Stolz kreuzigen).*

Es scheint so, als solle in den Augen mancher Christen in der christlichen Zusammenarbeit der Schutz der Menschenwürde und der Ehre des anderen keine Bedeutung zugemessen werden. Wir sollten vielmehr unsere Würde und unseren Stolz aufgeben. Gewiss hat eine solche Aufforderung ihren eigenen Wert, doch sie sollte nicht die andere ersetzen, so als ob diese belanglos sei. Es ist durchaus von Belang, dass die Würde und der Stolz des anderen geachtet werden, vor allem im Dialog und in der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen.

Es war genau dieser Aspekt, der im Jahre 2007 im Versöhnungsprozess zwischen reformierten und pfingstlerischen Kirchenvertretern deutlich angesprochen wurde. Mit Verachtung vom anderen zu reden, sich arrogant und anmaßend ihm gegenüber zu verhalten, ihn zu disqualifizieren – all dies sind Beispiele von Missbrauch der Würde und der Ehre des anderen. Glücklicherweise wurde Vergebung zuteil und ein neuer Weg eingeleitet.

In diesem Artikel möchte ich eine pflingsterische Betrachtungsweise der Ökumene entfalten. Als Historiker möchte ich mir eine historische Sichtweise zu Eigen machen.

Die Azusa-Erweckung im Jahre 1906

Die Azusa-Erweckung von 1906 ist zum Symbol für den Anfang der weltweiten Pfingstbewegung geworden. Die Mission betonte die Einheit unter den Christen. In jeder Ausgabe der Zeitschrift *The Apostolic Faith* hieß es: Die Bewegung

[4] „Düsseldorfer Fassung", benutzt von den Düsseldorfer Jesus People, weitergegeben von Gerhard Bially, 19.2.2011.

Apostolischer Glaube steht für die Wiederherstellung des Glaubens, so wie er einst den Heiligen verkündet wurde – die Religion aus alten Zeiten, Zeltlager, Erweckungen, Straßen- und Gefängnisarbeit und christliche Einheit überall.

Wir kämpfen nicht gegen Menschen oder Kirchen, sondern bemühen uns, tote Formen und Glaubensbekenntnisse oder wilden Fanatismus durch ein lebendiges praktisches Christentum zu ersetzen. „Liebe, Glaube, Einheit" – das ist unsere Losung und „Sieg durch das Sühneblut" unser Schlachtruf.

Wir sehen hier sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität. Es wird eine Verbindung hergestellt zum tradierten Glauben; doch es werden zugleich tote Formen durch ein lebendiges praktisches Christentum ersetzt. Das allumfassende Thema ist: Liebe, Glaube und Einheit.

In der Azusa Street Erweckung waren alle gleich in Christus, ungeachtet ihrer ethnischen Herkunft, ihres sozialen Status' oder Geschlechts. Nicht nur Weiße und Schwarze kamen zu den Zusammenkünften, sondern auch viele Menschen hispanischer Herkunft, Asiaten und Indianer.[5] Der Heilige Geist schuf Einheit inmitten der Vielfalt. Azusa Street ist ein Beispiel für jede Gesellschaft, in der die Toleranz gegenüber Einwanderern abnimmt.

Die Niederlande im Jahre 1907

Vor einem Jahrhundert waren die Niederlande in keiner Weise die multikulturelle Gesellschaft von heute. Einwanderung gab es nur in begrenztem Umfang, natürlich nicht-westliche Einwanderung. Was das kirchliche Leben betrifft, so waren die Unterschiede enorm. Für Gerrit Polman (1868–1932), den Begründer der Niederländischen Pfingstbewegung, war die Einheit unter den Christen eine Hauptantriebsfeder. Für ihn war die pfingstlerische Botschaft ein Segen des Heiligen Geistes für alle Kirchen. In der ersten Ausgabe seiner Zeitschrift *Spade Regen* (Spätregen, April 1908) schrieb er: „Es ist wunderbar zu sehen, dass Gottes Kinder aus unterschiedlichen Kirchen oder Gesellschaften sich mit der Heilsarmee zusammentun, um für die Taufe im Heiligen Geist zu beten. Wo der Geist Gottes ausgegossen wird, fallen alle Trennungen weg, und man vereint sich zu Füßen des Kreuzes und blickt nur auf den Heiland aller Menschen."

Am Pfingsttage bezog der Apostel Petrus das, was an diesem Tage geschah, auf die Weissagung des Propheten Joel in Kap. 2, 28–32, indem er sagte: „Das ist es" (Apg 2,16). In gleicher Weise bezogen sich die Pfingstler auf Joel, wenn sie von der Ausgießung des Heiligen Geistes im 20. Jahrhundert sprachen. Der nach Indonesien ausgesandte pfingstlerische Missionar Johan Thiessen nannte seine Zeitschrift in Anspielung auf Apg. 2,16: *Dit is Het.*

[5] Vgl. *Cecil M. Robeck:* Azusa Street Mission & Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement, Nashville, TN, 2006.

Polman bezog Joels Weissagung auf die Einheit unter den Gläubigen. Seine Hoffnung war, dass die Früchte des Pfingstlichen Segens sich so weit in den verschiedenen Kirchen ausbreiteten, dass die Pfingstbewegung selbst sich auflösen würde:

„Anfangs erschien es uns – und das hatten wir gehofft –, dass die Früchte dieser Erweckung sich in den verschiedenen Denominationen ausgebreitet hätten und dass es uns, die wir nun außerhalb standen, gegeben worden sei, ein Segen für die verschiedenen Denominationen zu werden. Wir haben oft gesagt, dass – so wie wir es immer gewünscht haben – unser kleiner Saal in der Nieuwe Prinsengracht immer groß genug sein würde, um die Einheit unter den verschiedenen Denominationen voranzutreiben, so dass wir uns als Pfingstbewegung im großen Leib des Christentums auflösen können, und dass es uns auf diesem Wege auch gegeben sein würde, die Erfüllung der Weissagung Joels zu erfahren: Sein Geist auf alles Fleisch, auf alle Kinder Gottes, welches auch immer ihr Name sei."[6]

Universaler Leib

Ursprünglich betrachteten die Pfingstler sich als eine religiöse Erweckungsbewegung, die die Grenzen von Denomination, Kultur, Klasse oder Rasse transzendiert. Mehr als alles andere empfanden sie sich als einen universalen Leib von Gläubigen. Der Kontext, in dem die Bewegung entstand, legte fest, welche dieser Grenzen am relevantesten war. Im multi-rassischen Los Angeles stand die Überwindung der Rassenbarriere an erster Stelle. Frank Bartleman bezeugte: „Die Rassentrennung wurde im Blut weggespült."[7] Im kirchlich zerstückelten Amsterdam gewann der interdenominationelle Aspekt vorrangige Bedeutung. Theologisch brachte Bartleman das Wunder der Beseitigung der Rassentrennung in Verbindung mit dem Erlösungshandeln Christi am Kreuz („im Blute abgewaschen"), womit er zugleich sagen wollte, dass die Basis der Gemeinschaft die Wiedergeburt war, nicht die Geisttaufe. Für die Pfingstler umfasste der universale Leib Christi (Polman nannte ihn den mystischen Leib Christi) alle wiedergeborenen Christen, unabhängig von ihrer Kirchenzugehörigkeit. Doch es war die Geisttaufe, die ihnen diese Verbindung bewusst machte und sie mit der Kraft ausgestattet hatte, die Unterschiede zu überwinden. Wenn auch das Verständnis von Kirche als einem Leib von wiedergeborenen Gläubigen der darbyistischen Auffassung entsprach, so gab es doch einen beträchtlichen Unterschied. Polman wandte sich nicht gegen die Kirchen und forderte nicht die Wiedergeborenen auf, ihre Kirche zu verlassen.

6 *Spade Regen* 18/1, April 1925, 14.
7 *Frank Bartleman:* Azusa Street, Plainfield 1980, 54.

Die Einheit unter den Kindern Gottes ist in fast allen Schriften Polmans ein vorherrschendes Thema. Er betrachtete jeden Kampf um die Existenz einer Kirche oder Bewegung oder für ein bestimmtes Dogma als „fleischlich". Die Einheit, die Polman im Blick hatte, war eine auf Beziehung und nicht auf Begriffe gegründete Einheit:

„Im Mittelpunkt der göttlichen Einheit steht nicht die Einheit des Denkens im Blick auf diese oder jene Lehre oder eine bestimmte theologische Aussage. Eine bedeutsame Wahrheit der Heiligen Schrift kann Anlass für eine äußere Einheit sein; doch das ist nicht die Einheit, die Christus meinte, als er betete: „Damit sie alle eins seien" (Joh 17,21). Die wahre Einheit offenbart sich in einer Vielfalt von Formen, Gedanken und Seinsweisen; denn die Fülle Gottes, wie sie in Christus wohnte, kann nicht in einem einzelnen Wesen wohnen."[8]

Polman sah seine eigene Position als eine, die das Ganze erbaut: „Das Ziel der pfingstlerischen Erweckung ist nicht die Auferbauung einer einzelnen Kirche sondern die aller Kirchen."[9] Der Mitarbeiter Nico Vetter hat dies später bestätigt, indem er sagte: „Es war nicht die Absicht von G.R. Polman, eine Gemeinschaft zu gründen, glaubte man doch, dass diese Erfahrung nicht auf die Glieder dieser oder jener Gemeinschaft beschränkt ist, sondern sich auf die Kirche Jesu Christi im allgemeinen bezieht."[10] Gewiss kann man daran zweifeln, dass Polmans Vision realisierbar ist, und seine Methode in Frage stellen. Mag es auch naiv gewesen sein, es war allemal eine echte und bemerkenswerte Sehnsucht.

Die getrennten pfingstlerischen Versammlungen wurden von Polman mit den Worten gerechtfertigt: „So lange die Türen der Kirche für diese Offenbarung Gottes geschlossen bleiben, sind wir automatisch gezwungen, uns getrennt von anderen Denominationen zu versammeln."[11] Und 1913 sagte er:

„Dass wir noch außerhalb der Kirchen sind, ist nicht unser Fehler. Mehr als an allem anderen liegt uns daran, dass die Kirchentüren offen bleiben für diesen Segen, den Gott schenkt, die Gemeinde für das Kommen ihres Herrn und Heilands vorzubereiten. Doch bis heute sind alle Türen aus Furcht geschlossen, wobei es doch in Wirklichkeit der einzige göttliche Weg ist, aus der geistlichen Erstarrung herauszukommen."[12]

Mit „dieser Offenbarung von Gott" und „diesem Segen" spielte Polman auf die pfingstlerische Botschaft von der Einheit unter allen Gläubigen an, auf die

8 *Gerritt R. Polman:* De Goddelijke Eenheid, Spade Regen 10/6, Sept. 1917, 22.

9 *Gerritt R. Polman:* Kunnen wij altijd Pinkstereb ervaren?, Spade Regen 12/3, Juni 1919, 37.

10 *Nico Vetter aan A. B. W. M. Kok,* zitiert von A.B.W.M. Kok: De Heilige Geest en de latere geestdrijvers, in: *J. H. Bavinck, P. Prins en G. Brillenburg Wurth* (Hg.): De Heilige Geest, Kampen 1949, 289.

11 *G. R. Polman aan J. H. Gunning J. Hz,* Amsterdam, 12. März 1910

12 *G. R. Polman aan J. H. Gunning J. Hz,* Amsterdam, 7. Januar 1913.

Manifestation geistlicher Gaben und die Vorbereitung auf die Wiederkunft Christi. Die Mission der Pfingstbewegung bestand nicht nur darin, die Welt zu evangelisieren, sondern auch eine skeptische Christenheit von der Pfingstbedeutung zu überzeugen.[13]

Übergang von einer Bewegung zu einer Ortsgemeinde

In der Übergangszeit (1924-1926) entwickelte Bernard Kedde, ein Mitarbeiter Polmans, folgenden interessanten Gedanken. Kedde sprach über das göttliche Ziel der Erweckungsbewegungen im Laufe der Geschichte. Es war ein Aufruf, die schlafende Kirche aufzurütteln. Der Ruf ging vom Haupt an alle Glieder des Leibes aus, doch nur wenige antworteten. Um den empfangenen Segen zu bewahren und zu vertiefen, versammelten sich die Erweckten untereinander. Auf diese Weise erhielten sie die Kerze am Brennen. Doch im Laufe der Geschichte – so fuhr Kedde fort – verwandelten diese getrennten Kreise die Bewegung zu einer sektiererischen Bewegung, den sie selbst als *den* Leib Christi betrachteten. Die äußere Trennung entwickelte sich zu einer inneren Trennung. Solange sie ein Bindeglied zwischen dem Haupt und dem Leib waren, konnte der Heilige Geist sie in seinen Dienst nehmen; doch sobald sie zu einem Hafen wurden und den eigenen Zirkel als ein Ziel und weniger als ein Mittel betrachteten, zog sich der Heilige Geist zurück. Kedde betete: „Möge Gott uns von dem furchtbaren sektiererischen Geist befreien, der in verschiedenen Kreisen und Gruppen auch in unserem Land unangefochten herrscht."[14]

Zusammenfassend kann man sagen, dass die pfingstlerische Ekklesiologie einen wesentlichen Teil ihres Selbstverständnisses und zugleich ihre wichtigste Botschaft an die Kirche und die Welt bildete. Sie verstanden die Kirche als einen unsichtbaren Leib aller Gläubigen (den mystischen Leib Christi). Sie sprachen lieber von einem Organismus als von einer Organisation. Der spezifische Dienst der Pfingstler am Leibe sollte von exemplarischer, ergänzender und temporärer Natur sein. Doch Polmans Hoffnung, dass „wir selbst als Pfingstbewegung im umfassenderen Leib der Christen aufgehen", wurde enttäuscht.[15] Zu seinem eigenen Leidwesen verwandelte er schließlich die Bewe-

[13] Wie das Kreuz der Schnittpunkt in der menschlichen Geschichte war, so war Pfingsten der Schnittpunkt zwischen den klugen und den törichten Jungfrauen im eschatologischen Gleichnis Jesu. *Gerritt R. Polman:* De Verborgenheid Gods, Spade Regen 11/10, Januar 1919, 38.
Wie das Kreuz der Schnittpunkt in der menschlichen Geschichte war, so war Pfingsten der Schnittpunkt zwischen den klugen und den törichten Jungfrauen im eschatologischen Gleichnis Jesu. *Gerritt R. Polman:* De Verborgenheid Gods, Spade Regen 11/10, Januar 1919, 38.

[14] *Bernard Kedde:* Wat zijn de verschillende opwekkingen in der loop der tijden, Spade Regen, 17/7, Okt. 1924, 107–109.

[15] Spade Regen 18/1, April 1925, 16.

gung in eine Pfingstlerische Versammlung und führte die Kirchenmitgliedschaft ein. Danach schwand langsam der idealistische Ehrgeiz, das Christentum neu zu beleben. Für einige wurde die Erfahrung, abgelehnt zu werden, zu einem Grund, sich von den Kirchen abzuwenden. Keinen neuen Wein in alte Schläuche.

Spätere Entwicklungen

Die pfingstlerische Ekklesiologie entwickelte sich in Richtung auf eine Freikirche mit besonderer Betonung der Autonomie der Ortsgemeinde.[16] Man wehrte sich gegen die Bildung eines nationalen Organismus, der Macht über die Ortsgemeinden ausübt. Man versuchte, Bibeltexte direkt auf die gegenwärtige Situation zu übertragen. Bei dieser Suche nach einer „biblischen Ortsgemeinschaft" wurde die Ortsgemeinde manchmal so stark betont, dass die Vision einer umfassenderen Gemeinschaft aus den Augen verloren wurde. Das Bewusstsein eines universalen Leibes blieb erhalten, hatte jedoch oft an Inhalt verloren. Aus praktischen Gründen entstanden nach und nach nationale Formen der Zusammenarbeit, vorzugsweise mit einem Minimum an Organisation. Persönliche Kontakte und gemeinsame Gottesdienste spielten bei diesen Versammlungen eine wichtigere Rolle als geschäftliche Dinge. Selbst heute sind die überörtlichen Strukturen mehr auf Beziehungen als auf die Institution ausgerichtet.

Ökumene

Nach und nach begann der Dialog mit den Großkirchen, zunächst zögerlich und mit einem gewissen Unbehagen. Bemerkenswert war der wohlwollende Ton des Pastoralbriefes *De kerk en de pinkstergroepen* der Niederländisch-reformierten Kirche im Jahre 1960. Es war vermutlich die erste offizielle Veröffentlichung in der ganzen Welt, in der eine Großkirche den wichtigen Beitrag der Pfingstbewegung zur Kirche anerkannte. Die Niederländischen Pfingstler sahen darin eine ausgestreckte Hand und antworteten mit *De pinkstergemeente en de kerk;* doch das führte nicht zu einem dauerhaften Dialog. Es bestand anfänglich eine Furcht gegenüber den Kirchen der ökumenischen Bewegung. Donald Gee sagte kurz vor seinem Tod im Jahre 1966 zu Walter

16 *H. Zegwaart:* Visie op de Gemeente. Pinksteren en de leer aangaande Kerk. Inleiding 6e dialoogdag pinkstergelovigen en katholieeken, 29. Nov. 2001 in Amersfoort (StuCom 0080). *Peter Hocken:* Church Theology of the ... in: *S. M. Burgess* (Hg.): New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement, Grand Rapids, MI, 2002, 544/551.

17 *Walter J. Hollenweger:* The Pentecostals, London 1972, 213.

Hollenweger: „Geben Sie nie die Hoffnung auf, die Pfingstler für eine ökumenische Sichtweise zu gewinnen! Es wird eine lange Zeit brauchen, denn die Pfingstler haben Angst. Und es ist schwer, Angst zu überwinden."[17] Durch persönliche Kontakte wird mit der Zeit langsam Vertrauen wachsen.

Im Jahre 1991 richteten die Niederländischen Pfingstler einen Ausschuss für den Dialog mit den Kirchen ein. Die Vision einer dienenden Beziehung zur Kirche, die vergessen schien, wurde zu neuem Leben erweckt. Zwischen 1993 und 1995 kam es zu Zusammenkünften mit den Reformierten Kirchen. Seit 1999 gibt es einen noch andauernden bilateralen Dialog zwischen Pfingstlern und römischen Katholiken. Im September 2007 fand im Olympiastadion von Amsterdam eine Hundertjahrfeier der Pfingstbewegung in den Niederlanden statt. Bas Plaisier, der damalige Generalsekretär der Protestantischen Kirche der Niederlande, überraschte alle Anwesenden mit seinen Worten der Versöhnung, in denen er um Vergebung für die Haltung der Reformierten Kirche in der Vergangenheit bat. Einge Monate später sprach Peter Sleebos, der Präsident des Nationalen Forums der Pfingstbewegung vor der Generalsynode der Protestantischen Kirche und bat um Vergebung für die ungerechten Reaktionen von pfingstlerischer Seite.[18] Das führte zu einem offiziellen Dialog zwischen Vertretern der Pfingstler und der Protestantischen Kirche.

Die Mehrheit in der Pfingstbewegung weltweit war dem Ökumenischen Rat der Kirchen gegenüber immer misstrauisch oder sogar feindlich gesinnt. Das Global Christian Forum jedoch hat einen neuen Weg gefunden, um die Pfingstler und die Evangelikalen am weltweiten ökumenischen Gespräch zu beteiligen. Man bemühte sich, einen Ansatz zu finden, der nicht die Partner mit geringer Erfahrung in ökumenischen Beziehungen vergrellen würde. Die Partner begegnen sich auf der Basis von Gleichberechtigung und gegenseitigem Respekt. Veranstaltungen mit öffentlichen Zeugnissen, Bibelarbeit und Gebet verliehen den Pfingstlern das Gefühl von Zugehörigkeit, wurden aber auch von anderen Partnern geschätzt. Niederländische Pfingstler haben sich seit 2007 an den Aktivitäten des Global Christian Forum beteiligt. „Brücken bauen und Vorurteile überwinden", so hat Corrie Sleebos in *Parakleet* die Treffen in Nairobi 2007 bezeichnet.[19] Im Jahre 2009 haben Kirchenführer aus verschiedenen Kirchen in dem Buch *Wij kiezen voor Eenheid* (Wir haben uns für die Einheit entschieden) zum Ausdruck gebracht, was sie unter Einheit verstehen. Das Buch wurde an alle Pastoren und Priester im Land versandt.[20] An der Nationalen Synode zur Förderung der Einheit, die vom 10.–11. November 2010 in Dordrecht stattfand, nahmen auch Pfingstler teil. Polman sah darin nicht die Erfüllung der Weissagung Joels „Sein Geist über alles Fleisch". Er glaubte, dass

[18] *Peter Sleebos:* Nieuwe patronen in de oecumenische samenwerking op nationaal niveau, Parakleet 30/114, (2010), 15–18.

[19] *Corrie Sleebos:* Bruggen Bouwen en vooroordelen overwinnen, Parakleet 18/105, 2008, 17–19.

[20] *Joke Tan and Wilkin van der Kamp:* Wij kiezen voor eenheid, Aalten 2009.

Gottes Geist über alle Kirchen ausgegossen werden würde. Zu ihrer Zeit wurde die Pfingstbewegung als eine Sekte verworfen. Wie anders ist die Situation heute. Mit dem Aufkommen der Charismatischen Erneuerung können wir heute von einer „Charismatisierung" aller Kirchen sprechen. Da gibt es noch vieles, was uns trennt; doch zugleich erleben wir, dass wir „eins sind im Geist". In dem Maße, in dem wir unser Widerstreben überwinden und ins Gespräch miteinander treten, scheint es, als ob vieles von dem, was uns trennt, bei näherem Hinsehen eine Fülle von Einsichten und Erfahrungen enthält, dank derer wir ein Segen füreinander sein können. Ökumenische Dialoge wie im Global Christian Forum bieten eine Plattform, auf der wir in gegenseitiger Achtung füreinander „in Würde und Stolz" singen können „Wir sind einig im Geiste, wir sind einig im Herrn".

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

Die Pfingstbewegung und ihre Väter

Bernhard Olpen[1]

Als Geburtsstunde der weltweiten Pfingstbewegung gilt nach wie vor die Azusa Street Erweckung von 1906, auch wenn es Vorläufer gab wie die Geistausgießung in Cherokee County 1896[2] oder den grundlegenden Anstoß durch Charles Fox Parham. Parham hatte im Dezember 1900 in seiner Bibelschule in Topeka/Kansas die später für die Pfingstbewegung grundlegende Lehre entwickelt, dass das sichtbare Zeichen („intial evidence") der Geistestaufe die Glossolalie wäre. Im Anschluss an diese Überzeugung kam es in Topeka zu zahlreichen Geisterfüllungen mit Glossolalie.[3] Auch William Seymour, der Leiter der Azusa Street Erweckung, war ein Schüler Parhams.[4] Erst seine Veranstaltungen fanden das mediale Echo, das eine schnelle Verbreitung der Bewegung ermög-

1 Bernhard Olpen ist Pastor der Freien Christengemeinde Bayreuth.

2 Bei der Erweckung im Shearer Schoolhouse im Cherokee County waren 1896 zwischen 100 bis 130 Personen mit dem Heiligen Geist erfüllt worden, mit dem begleitenden Zeichen der Glossolalie, vgl. *Paul Schmidgall:* 90 Jahre deutsche Pfingstbewegung, Erzhausen 1997, 44 f; vgl. auch: *A. J. Tomlinson:* Brief History of the church that is now recognized as the church of god, Cleveland, TN, 1913, 184, zit. bei: *William A. Kay, Anne E. Dyer* (Hg.): Pentecostal and Charismatic Studies. A reader, London 2004, 8. Tomlinson spricht von „more than one hundred persons".

3 Zu Parham und seiner Bibelschule in Topeka/Kansas vgl.: *Thomas F. Zimmermann:* The Reason of the rise of the pentecostal movement, in: *Vinson Synan* (Hg.): Aspects of pentecostal-charismatic origins, Plainfield, NJ (USA) 1975, 5–14; vgl. auch *Sarah Eleanor Parham:* The Life of Charles F. Parham, Founder of the Apostolic Faith Movement, Joplin/Mo. 1930 (Neuauflage New York 1985).

4 *Walter J. Hollenweger:* Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen, Göttingen 1997, 34.

lichte.[5] Nach Europa und dann Deutschland gelangte sie über den norwegischen Methodisten-Pastor Thomas B. Barratt. Er hatte frühzeitig von dem Aufbruch in der Azusa-Street gehört und sofort Briefkontakt mit William Seymours Büro aufgenommen. Auf einer Kollektenreise traf er im Oktober 1906 in New York auf eine kleine Pfingstgruppe und empfing hier die ersehnte Geisterfüllung mit Glossolalie.[6] Zurück in Oslo (die Stadt hieß bis 1912 Christiana), veranstaltete er sofort Pfingstversammlungen, die wie jene in der Azusa Street auf großes Interesse der Medien stieß.[7] Die Berichte lösten eine Reisewelle nach Norwegen aus. Neben Jonathan Paul, der dort allerdings nichts Neues gefunden haben will,[8] gehörte auch Emil Meyer, der Leiter der Hamburger „Strandmission" dazu. Auf seine Veranlassung begleiteten ihn die beiden Missionarinnen Agnes Telle und Dagmar Gregersen Anfang Juli 1907 nach Deutschland[9], wo sie ab dem 7. Juli 1907 an den Veranstaltungen in Kassel unter Leitung von Heinrich Dallmeyer teilnahmen,[10] die später den Hintergrund für die Berliner Erklärung vom 15. September 1909.[11] bieten sollten. Die Berliner Erklärung markiert die Trennung der Pfingstbewegung vom restlichen Strom der Gemeinschaftsbewegung.

5 *Frank Bartleman* bietet als Augenzeuge eine zeitgenössische Darstellung der Ereignisse in der Azusa Street, vgl. *ders.:* Feuer fällt in Los Angeles, Hamburg 1983. Bartleman berichtet über eine Pressekampagne, die dazu führte, dass innerhalb weniger Wochen bis zu tausend Besucher zu den täglichen Gottesdiensten kamen, ebd., 74 f.

6 Im November 1906 schickte *Thomas B. Barratt* seinen Bericht über die empfangene Geisterfüllung nach Los Angeles, die dort sogleich veröffentlicht wurde, vgl. „Baptized in New York", in: The Apostolic Faith, Vol. 1, No. 4, Dezember 1906, vgl. auch *Christian Hugo Krust:* 50 Jahre deutsche Pfingstbewegung Mülheimer Richtung, Altdorf 1958, 45–46.

7 *Paul Fleisch* bringt einige Ausschnitte aus Zeitungsartikeln dazu, leider ohne Quellenangabe, vgl. *Paul Fleisch:* Die Pfingstbewegung in Deutschland, Hannover 1957, 21f. Eine Neuauflage liegt vor unter dem Titel: Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland von 1900 bis 1959, Marburg 1983.

8 *Stephan Holthaus:* Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909), Gießen 2005, 571.

9 *Fleisch:* Pfingstbewegung, 32–36. Nach Holthaus war es Dirk H. Dolman, Judenmissionar der Keswick-Bewegung, der die beiden norwegischen Schwestern Anfang Juli 1907 zur Wandsbecker Konferenz (Hamburg) eingeladen hatte. Während dieser Konferenz sei es zu keinen Kontroversen gekommen und Meyer und Dallmeyer hätten die beiden erst hier kennengelernt, vgl. *Holthaus:* Heil, 573 f.

10 Einen ausführlichen Bericht mit Stellungnahmen unterschiedlicher Augenzeugen bietet *Ernst Giese:* Und flicken die Netze. Dokumente zur Erweckungsgeschichte des 20. Jahrhunderts, Metzingen/Lüdenscheid ^{3}1987, 50–73.

11 Die Berliner Erklärung ist abgedruckt bei *Giese:* Netze, 98–102. Hier werden namentlich die Veranstaltungen in Los Angeles, Christiana (Oslo), Hamburg, Kassel, Großalmerode genannt, *ebd.,* 98.

Jonathan Paul (1853–1931).[12]

Jonathan Paul gilt als der entscheidende Wegbereiter der Pfingstbewegung in Deutschland, obwohl er an keiner der von der Berliner Erklärung kritisierten Veranstaltungen teilgenommen hatte, abgesehen von seinem Besuch in Oslo im Frühjahr 1907. Aufgewachsen als Sohn eines evangelischen Pfarrers, studierte er in Greifswald und Leipzig evangelische Theologie. Nach Vikariats- und Hilfspredigerzeit übernahm er 1889 das Pfarramt in Ravenstein/Pommern. 1890 machte er ein erstes tiefgreifendes Heiligungserlebnis, das dazu führte, dass er sich stärker den perfektionistischen Heiligungsgedanken Wesleys zuwandte. Ab Mitte der 1890er Jahre trat er mit entsprechenden Publikationen an die Öffentlichkeit.[13] Seit 1894 als Schriftführer Mitglied des Vorstandes des Gnadauer Verbandes,[14] zeitweise Leiter des Jugendverbandes für Entschiedenes Christentum (EC), 1902 Gründungsmitglied der Deutschen Zeltmission (Jakob Vetter). 1899 gab er sein Pfarramt auf und arbeitete fortan als freier Evangelist. Seit 1896 gefragter Sprecher auf Konferenzen der Gemeinschaftsbewegung und der Deutschen Evangelischen Allianz. Um die Jahrhundertwende gehörte Paul zu den führenden und prägenden Gestalten der evangelikalen Szene seiner Zeit.

Nach einem neuerlichen Heiligungserlebnis verschärfte er 1904 mit der sogenannten Lehre vom „Reinen Herzen" seine Anschauungen über die Möglichkeiten des Sieges über die „innewohnende Sünde". Im Gegensatz zur Mehrheit der Vertreter der deutschen Heiligungsbewegung ging er über den anerkannten Lehrsatz William Boardmans[15] hinaus, der lediglich von der Mög-

12 Zu Jonathan Paul vgl. *Ernst Giese:* Jonathan Paul. Ein Knecht Jesu Christi, sein Leben und Werk, Altdorf ^{2}1965; *Holthaus:* Heil, 554–563; *J. Ohlemacher:* Jonathan Alexander Benjamin Paul (1983-1931), in: *Helmut Burkhardt/Uwe Swarat* (Hg.): Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. 3, Wuppertal 1994, 1528.

13 *Jonathan Paul:* Taufe und Geisttaufe. Ein Beitrag zur Lösung einer ungemein wichtigen Frage, besonders auch für solche, welche in Gewissensbedenken sich befinden. Berlin 1895; *ders.:* Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen. Ein Zeugnis von der Taufe mit dem Heiligen Geist und Feuer, belegt aus der Bibel und aus der Erfahrung alter und neuer Zeit und gerichtet an jedermann, Berlin 1896 (gekürzte Reprints: Berlin 1923, Altdorf b. Nürnberg 1956); *ders.:* Die Gabe des Heiligen Geistes: Ein Herzenswort über die Neubelebung unsrer Kirche. Berlin ^{3}1896; *ders.:* Ich habe das Paradies gefunden: Die biblische Lehre von der christlichen Vollkommenheit. Berlin 1897; *ders.:* Wie kommst Du zur Ruhe? Ein Wegweiser von der Rechtfertigung zur Heiligung, Striegau ^{3}1903 (Neuauflage: Niedenstein, 1990); *ders.:* Ein volles Pfingsten, Basel 1904 (1933 in der 9. Auflage erschienen).

14 Er gab 1894 den Konferenzbericht des Gnadauer Verbandes heraus, vgl. *Jonathan Paul* (Hg.): Verhandlungen der Gnadauer Pfingstkonferenz über das Einwohnen des Heiligen Geistes, den Gehorsam des Glaubens und Gemeinschaftspflege in Deutschland, Berlin u. a. 1894 ff.

15 *William Boardman:* The higher christian life, Boston 1858 (Reprint: Fort Washington, PA 2007, CLC Ministries).

lichkeit einer „Unterdrückung" des sündigen Wesens, „moment by moment", ausgegangen war. In Deutschland rezipierte vor allem Theodor Jellinghaus Boardmans Standpunkt breitenwirksam.[16] In seinem seit den 1890er Jahren erscheinenden Blatt „Die Heiligung" berichtete Paul im April 1904 davon, Christus habe ihn seit Anfang des Jahres „von jedem Hang zum Sündigen und jeder Regung der Sünde befreit". Er sei „vom alten Adamswesen erlöst" worden und gemäß 1. Petr 1,4 ganz der göttlichen Natur teilhaftig geworden. Seitdem hätte er seinen alten Adam nicht mehr wiedergesehen.[17] Damit schloss sich Paul dem älteren Vertreter der amerikanischen Heiligungsbewegung und Mitarbeiter von Charles Finneys, Asa Mahan, an, der 1870 den Begriff „Geistestaufe" für den „zweiten Segen" Wesleys eingeführt hatte. Ähnlich wie Paul 1904 hatte Mahan 1875 auf der Heiligungs-Konferenz von Brighton behauptet, er lebe seit 40 Jahren im Stande völliger Heiligung, einer Heiligung, die ihm absolute Kontrolle über alle Neigungen und Begierden gebe. Schon Mahan ging damit über Boardman bewusst hinaus, wenn er betonte, dass der alte Mensch nicht nur in ständiger Unterdrückung gehalten werden könne, sondern wirklich tot sei.[18]

Diese Verschärfung der Heiligungslehre war in Deutschland nicht konsensfähig und führte zu heftigen Kontroversen und zum Abrücken weiter Teile der Gemeinschafsbewegung von Paul. Die Berliner Erklärung beschäftigt sich daher in weiten Teilen nicht nur mit den pfingstlichen Aufbrüchen und deren Begleiterscheinungen, sondern auch mit der Ablehnung der „Paulschen Lehre" vom reinen Herzen und dem Vertrauensentzug gegenüber Paul.[19] Paul, der sich erst nach dem Empfang der Glossolalie im September 1907[20] öffentlich zur aufkommenden Pfingstbewegung bekannt und an deren Spitze gestellt hatte, wurde somit aus doppeltem Grund zur Hauptzielscheibe der Gegner der Bewegung. Um seine Person herum konstituierte sich ab Dezember 1908 die deutsche Pfingstbewegung und fand nach dem Scheitern der Ausgleichsbemühungen im Anschluss an die Berliner Erklärung[21] am 18. und 19. Januar 1911 in

16 *Theodor Jellinghaus:* Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum, Basel 1880.

17 Die Heiligung, Nr. 4/1904.

18 *Paul Fleisch:* Heiligungsbewegung, 91, 98; vgl. auch *Asa Mahan:* Out of darkness into light, London ^{6}1894, 158.

19 Die Berliner Erklärung unterstellt Paul unter anderem, er lehre im Zusammenhang mit dem „Reinen Herzen" auch den Verzicht des sexuellen Verkehrs in der Ehe. Das wurde in der Mülheimer Erklärung vom 29. September 1909 jedoch ausdrücklich zurückgewiesen. Sein Schwiegersohn, Heinrich Vietheer, führte seine unglückliche Ehe jedoch auf Pauls Lehre in diesem Punkt zurück, vgl. *Heinrich Vietheer*: Unter der guten Hand Gottes, Berlin 1962, 159. Auch andere Zeugen bestätigen einen entsprechenden Einfluss von Paul auf das eheliche Leben seiner Tochter, vgl. *Bernhard Olpen:* Gekämpft mit Gott und Menschen. Das Leben von Heinrich Vietheer, Erzhausen 2007, 167–172. Die Mül-heimer Erklärung findet sich bei: *Giese:* Netze, 103–108.

20 Vgl. *Giese:* Netze, 78. Nach Holthaus empfing Paul diese Gabe während eines Besuches in Bad Liebenzell, vgl. *Holthaus:* Heil, 580.

21 Im September 1910 und im Januar 1911 kam es zu Verhandlungen zwischen den soge-

der Bildung des Mülheimer „Hauptbrüdertages" 1911 ihren ersten organisatorischen Ausdruck.[22] Ohne die große Popularität und den unangefochtenen Respekt vor seinem liebenswürdigen Wesen bei Freunden und Gegnern, wäre eine erfolgreiche Etablierung der Pfingstbewegung in Deutschland wohl kaum möglich gewesen. In Pauls Streben nach Heiligung und Konfliktvermeidung zeigt sich eine interessante Parallele zu William Seymour. Seymour fürchtete, Streit und Konflikt könnten ihn aus der Heiligung reißen und sogar sein Heil gefährden. Anstatt sich mit Gegnern und Kritikern auf einen Diskurs einzulassen, der diese Gefahren in sich barg, schloss er daher lieber die Türe der Azusa Street Kapelle vor ihnen ab.[23] In ähnlicher Weise wehrte sich Paul gegenüber scharfer Kritik entweder gar nicht oder nur beschwichtigend.[24] Sein Schwiegersohn, Heinrich Vietheer, ärgerte sich später über diese nachgiebige Haltung, die seiner Meinung nach dazu geführt habe, dass man Paul im Mülheimer Verband an den Rand gedrängt hätte. Noch an Pauls Grab bekannte Vietheer, dass er die „verschwenderische Liebe" seines Schwiegervaters nie habe verstehen können.[25]

Jonathan Paul steht mit seiner Betonung eines heiligen, konfliktvermeidenden und selbstlosen Lebensstils für ein Merkmal innerhalb der deutschen Pfingstbewegung, das über Jahrzehnte prägend blieb. Er bildet damit eine Brücke von der Heiligungsbewegung zur Pfingstbewegung. Seine nachhaltige Wirkung ist nicht zuletzt seinen Liedern geschuldet, die in großer Zahl im „Pfingst-

nannten „Neutralen" und den Anhängern der Pfingstbewegung, die in der Vandsburger Erklärung ihren Ausdruck fanden. Nach erheblichem Druck des Gnadauer Verbandes zogen die meisten der 38 neutralen Unterzeichner ihre Unterschrift 1911 jedoch zurück, was zum endgültigen Bruch zwischen Pfingstbewegung und Gemeinschaftsbewegung führte vgl.: *Giese:* Netze, 135–137.

22 *Schmidgall:* Pfingstbewegung, 93. Eine juristische Form fand der Verband jedoch erst mit der „vorläufigen" Konstituierung als „Christliche Kolportage-Gesellschaft mit beschränkter Haftung zu Mülheim Ruhr" im Februar 1914, vgl. *Christian Hugo Krust:* 50 Jahre deutsche Pfingstbewegung Mülheimer Richtung, nach ihrem geschichtlichen Ablauf dargestellt, Altdorf 1958, 122.

23 Diese Haltung Seymours kommt etwa in einem Artikel des „Apostolic Faith" vom Juni 1907 zum Ausdruck: „Es spielt für mich keine Rolle, in wie vielen Arten von neuen Sprachen du redest – wenn du wütend wirst, böse Worte sprichst oder jemanden verleumdest, hast du die Taufe im Heiligen Geist nicht empfangen. Du hast deine Errettung verloren", in: The Apostolic Faith, Vol. 1, No. 10, Juni 1907, zit. und auf dt. bei: *Roberts Liardon:* Gottes Generäle sowohl für die Konfliktsituation mit Charles Parham im Oktober 1906 als auch mit William Howard Durham 1911 bezeugt, vgl. *Liardon:* Generäle, 156, 161.

24 Als Paul während der Einigungskonferenz im September 1910 im Haus „Patmos" bei Geisweid hart attackiert wurde, stand er nach den Worten Christian Ziefles, eines Teilnehmers, plötzlich auf und sagte: „‚Brüder, der Riß ist geheilt: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe'. Dieser Satz war das einzige, was er auf all die Angriffe erwiderte. Seine Ruhe und sein würdiges Auftreten haben mich tief beeindruckt," zit. bei *Giese:* Netze, 135.

25 Der Glaubensweg Nr. 6, 1931, Lauter 1931, 66, zit. bei *Olpen:* Gekämpft, 36.

jubel", dem wichtigsten Liederbuch der deutschen Pfingstbewegung, erhalten geblieben sind, und sein Ideal der Selbstverleugnung und Heiligung in eindrücklicher Weise dokumentieren.

Was soll ich weiter sagen? Gott führt mich, wie er will. Ich will das Kreuz nachtragen dem Heiland selig, still. Es werde nie gebilligt, wozu das Fleisch mich reizt! Ich habe eingewilligt: Mein Weg bleibt mir durchkreuzt.[26]

Heinrich Vietheer (1883–1968)[27]

Heinrich Vietheer stammt aus einer kleinbürgerlichen Familie des holsteinischen Uetersen. Sein Vater war Gerbermeister. Dieses Handwerk erlernte auch der Sohn, der später das Geschäft übernehmen sollte. Während seiner Gesellenzeit machte er um das Jahr 1903 im CVJM Berlin eine durchgreifende Bekehrungserfahrung. 1906 erlebte er in Mülheim/Ruhr die Nachwirkungen der Erweckung des Vorjahres und kam somit erstmals in Berührung mit dem Umfeld von Jonathan Paul. Ihm wurde er auch als Zeltdiakon zugeteilt, als er 1907 seinen Beruf gegen große familiäre Widerstände aufgab, um bei der deutschen Zeltmission mitzuarbeiten. Seither stand er auf Pauls Seite in den Kämpfen um die beginnende Pfingstbewegung.[28] Noch während seiner Bibelschulausbildung in St. Chrischona übernahm er 1909 die pastorale Leitung einer freien Gemeinschaft in Frankfurt am Main. Parallel zu seinem Dienst in Frankfurt, später in Ulm, übernahm er nach Bildung des Mülheimer Hauptbrüdertages 1911 einen Reisedienst zur Betreuung der sich in Süddeutschland bildenden Mülheimer Kreise. Möglicherweise im Zusammenhang mit der geplanten Verlobung Vietheers mit Jonathan Pauls Tochter, Mathilde Paul, kam es im Herbst 1912 zur inneren Lösung Vietheers von den Mülheimer Kreisen. Nach Hochzeit 1913 und Rückkehr aus Reval 1914, wo er seit Ende 1912 eine Gemeinde betreut hatte, distanzierte er sich dann auch öffentlich von der Mülheimer Pfingstbewegung. Dabei scheute er sich nicht, den Mülheimer Kreisen „einen ausgesprochenen Lügengeist" zu unterstellen.[29] Es folgten vier Jahre Frontdienst. Nach Ende des Ersten Weltkrieges half ihm diese klare Abgrenzung, vom Märkischen Brüderrat 1919 als Evangelist angestellt zu werden.[30] In die-

26 Ich habe eingewilligt, Vers 4, Pfingstjubel Nr. 359, Altdorf [13]1981.

27 Zu Vietheer vgl.: *Heinrich Vietheer:* Unter der guten Hand Gottes, Berlin 1962 (Autobiographie); *Bernhard Olpen:* Gekämpft mit Gott und Menschen. Das Leben von Heinrich Vietheer, Erzhausen 2007.

28 Er nahm an den beiden Einigungskonferenzen von 1910 und 1911, im Haus „Patmos" bei Siegen und im Bruderhaus Vandsberg im Januar 1911 auf Seiten der Pfingstbefürworter teil, vgl. *Olpen:* Gekämpft, 31 f.

29 Auf der Warte, Nr. 21/1914, 12.

30 Der Märkische Brüderrat wurde von Fürst Pückler geleitet, der zu den vier Personen gehörte, die 1909 zwar an den Beratungen zur Berliner Erklärung teilgenommen hatten, diese aber nicht unterschrieben.

ser Funktion machte er auch erste Erfahrungen mit öffentlichen Straßenversammlungen in Berlin, die später zu einem Markenzeichen der Elimbewegung werden sollten. Die Wucht des weltanschaulichen Aufeinanderpralls auf den unruhigen Straßen der Hauptstadt kurz nach dem Weltkrieg, entsprach seiner kämpferischen und zur Konfrontation neigenden Natur. Nach Kauf eines etwa 1.200 Personen fassenden Zeltes gründete er 1922 die Zeltmission Berlin-Lichterfelde, die, zunächst auf überkonfessioneller Grundlage, bis 1924 mit großem Erfolg in verschiedenen Großstädten Deutschlands auf dem Boden der Evangelischen Allianz arbeitete. 1924 wurde er von Friedrich Heitmüller, dem Leiter der einflussreichen Hamburger Gemeinschaft am Holstenwall und späterem stellvertretendem Vorsitzenden des Gnadauer Verbandes, als Pfingstler „enttarnt". Das führte zu seiner Isolierung und, nach kurzfristigen Diensten im Auftrag des sächsischen Distriktes der Methodistischen Kirche, ab 1926/28 zur Bildung eigenständiger Gemeinden, den Elimgemeinden. Bis 1933 konnten 42 Gemeinden mit etwa 5.000 Mitgliedern gegründet oder gewonnen werden, mit Schwerpunkt Norddeutschland, Sachsen und Ostpreußen.

Dieser pfingstliche Gemeindebund stellt die erste nennenswerte freikirchliche Pfingstkirche auf deutschem Boden dar. In diesem Sinne kann Vietheer als Vater der freikirchlichen Pfingstbewegung bezeichnet werden, wenn man darunter einen verfassten Gemeindebund versteht. Die vielfachen Anfeindungen, denen die Pfingstbewegung seit Jahren ausgesetzt war, beantwortete Vietheer nun mit einer öffentlichen Gegenkampagne. Sein Sprachrohr dazu wurde das 1928 übernommene christliche Blatt „Der Glaubensherold" (ab 1930 „Der Glaubensweg"). In scharfer Form rechnete Vietheer hier mit den „Gnadauer Verbandsbonzen"[31] wie Heinrich Dallmeyer, dem er die Sünde wider den Heiligen Geist vorwarf,[32] oder Friedrich Heitmüller ab. Die ganze Bitterkeit über die als Verfolgung erlebte Ablehnung kam hier zum Ausdruck, wenn er die Elimbewegung als Heimat für alle „Unterdrückten, Totgetretenen, Verjagten und Unverstandenen" bezeichnete.[33] Auch wenn diese scharfe Gangart später vom Schriftführer des Glaubensweges, Hermann Dittert, bedauert wurde,[34] blieb diese raue Sprache zeitlebens ein Kennzeichen Vietheers, die nach dem Zweiten Weltkrieg wieder auflebte und sich nun auch gegen ehemalige Weggefährten richtete. Nachdem sich die Elimbewegung, um einem staatlichen Verbot zuvorzukommen, 1938 dem Bund der Baptisten angeschlossen hatte, zerbrach sie nach dem Krieg nicht zuletzt an der Spaltung Deutschlands. Der größte Teil der Elimgemeinden fand sich nach 1949 in der DDR wieder, wo sie bis 1991 im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) blieben. Im Westen lösten sich die Gemeinden aus dieser Zugehörigkeit und wurden zu Keimzellen des entstehenden BFPs. Für Vietheer war diese Entwicklung eine traumatische Erfahrung, sah er sich doch seines Einflusses und seiner führenden Rolle beraubt.

31 Der Glaubensweg Nr. 9/1931, 105.
32 Der Glaubensweg Nr. 1/1931, 7.
33 Der Glaubensweg Nr. 11/1931, 132.

Am Ende hatte er sich mit allen ehemaligen Weggefährten überworfen und starb verlassen, aber nicht vergessen, 1968 in Hamburg. Von der ersten Generation der BFP Pastoren hatten viele Vietheer persönlich erlebt, unter seiner Leitung als junge Männer gearbeitet oder sich in seinen Evangelisationen bekehrt. Trotz des Zerwürfnisses blieb er ihnen als unermüdlicher Arbeiter und Kämpfer, als sparsamer und bedürfnisloser Pionier in Erinnerung, der sie zeitlebens prägte und dem BFP über Jahre eine Pioniermentalität verlieh, der eine gewisse Lebenshärte zu eigen war.

Vietheer steht für die andere prägende Mentalität der freikirchlichen deutschen Pfingstbewegung: ein eindeutiges und eigenes Profil als Freikirche mit deutlichen Abgrenzungen zu anderen.[35] Geprägt durch die Aussichtslosigkeit einer Versöhnung mit den Kreisen, denen man einmal angehört hatte, erkannte er in der Krise eine Chance und eine, wenn auch schwer verständliche, Führung Gottes. Die Konsequenz war die Entwicklung eines freikirchlichen Selbstbewusstseins, welches die Pfingstbewegung endgültig als eigenständige Kraft im erweckten Protestantismus etablierte.

Weder Jonathan Paul noch Heinrich Vietheer leben heute noch im Bewusstsein der nachwachsenden Generationen. Heute bestimmen überwiegend Personen und Impulse aus der internationalen pfingstlichen Bewegung Stil, Form und Spiritualität moderner Pfingstler in Deutschland.

Und Mütter der Pfingstbewegung?

Die Frage nach den Müttern der Pfingstbewegung ist berechtigt, ist der Aufbruch der Azusa Street doch von dem Bewusstsein der Egalisierung aller Menschen geprägt, wenngleich der ausdrückliche Hinweis auf Frauen fehlt.[36] Zum frühen Leitungsteam der Azusa Street Mission gehörten aber nachweislich auch eine Reihe Frauen.[37] In der US-amerikanischen Geschichte der

34 *Hermann Dittert:* Wege und Wunder Gottes in der Entstehungsgeschichte der Zeltmission Berlin-Lichterfelde e.V. und deren angeschlossenen Gemeinden, Berlin 1936, 27.

35 Die Elimgemeinden grenzten sich nicht nur von den Gnadauer Gemeinschafskreisen ab, sondern auch von den Mülheimern sowie den freien Pfingstkreisen, vgl. Glaubensweg 1/1931, 10.

36 Seymour beschreibt das Geschehen der Erweckung so: „Die Versammlungen wurden zu einem Schmelztiegel. Die Menschen wurden zusammengeschmolzen [...] zu einem Klumpen, zu einem Brot, zu einem Leib in Christus Jesus geformt. Es gibt weder Juden noch Heiden, weder Sklaven noch Freie in der Azusa-Mission. Kein Werkzeug, das Gott gebrauchen kann, wird wegen seiner Hautfarbe, seiner Kleidung oder seiner mangelhaften Bildung abgelehnt. Aus diesem Grunde hat Gott diesen Dienst aufgerichtet." Apostolic Faith, Vol. 1, No. 3, November 1906, zit. und übersetzt bei *Liardon:* Generäle, 154.

37 Das Photo des Leitungsteams der Azusa Street Mission vom 1. August 1906 zeigt sowohl ein gemischtes Team aus Weißen und Schwarzen, als auch aus Männern und Frauen, vgl. www.enrichmentjournal.ag.org/200602/200602_026_Azusa.cfm. Das Enrichment Journal wird von den Assemblies of God in den USA herausgegeben.

Pfingstbewegung finden wir auch noch nach den ersten Anfängen prägende Frauengestalten wie Maria Woodworth-Etter (1844–1924),[38] die eng mit den Assemblies of God zusammenarbeitete, und Aimee McPherson (1890–1944)[39], die Begründerin der „International Church of the Foursquare Gospel". Als Vertreterin der zweiten Generation, spielte die Heilungsevangelistin Kathryn Kuhlman (1907–1976) bis in die 1970er Jahre eine wichtige Rolle.[40]

In der Geschichte der deutschen Pfingstbewegung findet sich keine Frau mit einer vergleichbaren Prägekraft. Erst Paula Gassner,[41] die Gründerin der „Biblischen Glaubensgemeinde Stuttgart", die seit 1984 von Peter Wenz geleitet wird und heute die größte Pfingstgemeinde Deutschlands mit mehreren tausend Gottesdienstbesuchern darstellt, konnte nach dem Zweiten Weltkrieg als erste Frau zu größerer Bedeutung für die deutsche Pfingstbewegung gelangen. In der Frühphase der Entstehung der „Volksmission entschiedener Christen" (VM), einer pfingstlichen Gemeindebewegung vorwiegend im südwestdeutschen Raum,[42] war ihr Dienst von großer Bedeutung. Bis 1951 arbeitete sie mit Karl Fix, dem Leiter der Volksmission, eng zusammen, trennte sich dann aber von ihm wegen theologischer Differenzen.[43] Bis zu ihrem Tod 1981 leitete sie die von ihr gegründete freie Gemeinde in Stuttgart und öffnete sie für Predigtdienste von Pastoren des BFPs.[44] Seit den 1950er Jahren haben daneben Olga Olsen und später Gladys Williscrowft als Lehrkräfte am Theologischen Seminar Beröa eine wichtige Rolle gespielt und sind für viele zu „Müttern im Glauben geworden", wenngleich ihr Stoffgebiet eher der Katechese zuzurechnen war. Im BFP werden Frauen seit 2004 ordiniert.

38 Zu Woodworth-Etter vgl.: *Roberts Liardon:* Maria Woodworth Etter: The Complete Collection Of Her Life Teachings, Tulsa, Okl. 2000; vgl. auch: *Wayne E. Warner:* Maria Woodworth-Etter: A Powerful Voice in the Pentecostal Vanguard, in: www.enrichment-journal.ag.org/199901/086_woodsworth_etter.cfm (22.2.2011).

39 Zu McPherson vgl.: *Robert Bahr:* Least of all Saints. The story of Aimee Semple McPherson, Englewood Cliffs, NJ, 1979; *Daniel Mark Epstein:* Sister Aimee. The life of Aimee Semple McPherson, New York u. a. 1993; *Edith Waldvogel Blumhofer:* Aimee Semple McPherson: Everybody's Sister, Grand Rapids, MI, 1993; *Matthew Avery Sutton:* Aimee Semple McPherson and the resurrection of Christian America, Cambridge, Mass, 2007.

40 Zu Kuhlmann vgl.: *Kathryn Kuhlman:* Ich glaube an Wunder, Schorndorf 1972 (Neuauflage Lüdenscheid 2002); *dies.:* Er half mir: persönliche Berichte von Menschen, denen Gott aus ihrer Not geholfen hat, Schorndorf 1972 (Neuauflage Lüdenscheid 2002); *Jamie Buckingham:* Kathryn Kuhlman. Ihr Leben und Wirken, Schorndorf 1978; *Wayne E. Warner:* Licht und Schatten im Leben einer großen Frau, Wiesbaden 1994.

41 Zu Gassner vgl.: *Paula Gassner:* In des Töpfers Hand. Die Autobiographie von Paula Gassner, Stuttgart 1977 (Selbstverlag).

42 Die Volksmission gehört seit 1988 zum Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP).

43 *Gassner:* Töpfer, 121 f.

44 *Ludwig Eisenlöffel:* Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland. Innenansichten 1945–1985 [Kirche – Konfession – Religion, Bd. 50], Göttingen 2006, 103.

Ehre sei Gott und Friede auf Erden

Botschaft der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation

Ich bete, „dass er euch Kraft gebe nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen, dass Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne und ihr in der Liebe eingewurzelt und gegründet seid." (Epheser 3,16–17)

Wir verstehen Frieden und Friedenstiften als unverzichtbaren Bestandteil unseres gemeinsamen Glaubens. Friede ist untrennbar verbunden mit der Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit, die Gott allen Menschen durch Christus und das Werk des Heiligen Geistes als Gabe und Berufung geschenkt hat. Friede ist ein Lebensentwurf, der die menschliche Teilhabe an Gottes Liebe zur Welt widerspiegelt. Der dynamische Charakter des Friedens als Gabe und Berufung steht nicht im Widerspruch zur Existenz von Spannungen, die ein wesentliches Element menschlicher Beziehungen sind, kann aber deren zerstörerische Kraft mildern, indem er Gerechtigkeit und Versöhnung bringt.

Gott segnet die Friedfertigen. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und andere Christen und Christinnen sind wie nie zuvor vereint in ihren Bestrebungen, Mittel und Wege zu finden, um gegen Gewalt vorzugehen und Krieg zur Herstellung eines „gerechten Friedens" abzulehnen. Gerechter Friede entsteht durch eine gemeinsame Antwort auf Gottes Ruf, Frieden in Gerechtigkeit herzustellen. Gerechter Friede lädt uns ein, den vor uns liegenden Weg gemeinsam mit anderen zu gehen und uns zu verpflichten, eine Kultur des Friedens aufzubauen.

Wir, fast 1.000 Teilnehmer und Teilnehmerinnen aus mehr als 100 Ländern, sind vom ÖRK zu dieser Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation (IöFK) eingeladen worden und teilen miteinander die Erfahrung dieser Versammlung von Vertretern/innen christlicher Kirchen und Partnern aus anderen Religionen, die sich für Frieden in der Gemeinschaft, für Frieden mit der Erde, für Frieden in der Wirtschaft und Frieden zwischen den Völkern engagieren. Vom 17. bis 25. Mai 2011 haben wir uns auf dem Gelände der Universität der West Indies (Mona) in der Nähe von Kingston (Jamaika) versammelt. Unser tiefer Dank geht an unsere Gastgeber in Jamaika und der ganzen karibischen Region, die uns sehr großzügig einen mannigfaltigen und offenen Rahmen für unsere Begegnung bereitgestellt haben. Allein die Tatsache, dass wir auf dem Gelände einer ehemaligen Zuckerplantage getagt haben, hat uns die Ungerechtigkeit und Gewalt der Sklaverei und des Kolonialismus sowie all die Formen der Sklaverei, die die Welt auch heute noch quälen, in Erinnerung gerufen. Die großen Herausforderungen, vor denen Jamaika infolge des hohen Gewaltniveaus steht, wie auch das mutige Engagement der Kirchen, die sich diesen Herausforderungen stellen, haben sich in unserer Arbeit niedergeschlagen.

Wir haben die Anliegen unserer Kirchen und Regionen mit nach Jamaika gebracht; wir haben miteinander gesprochen; jetzt haben wir eine Botschaft, die wir

an die Kirchen und die Welt richten wollen. Wir sind uns in gemeinsamer Bibelarbeit und geistlich bereichernder Andacht, durch inspirierende künstlerische Aufführungen und Werke, Besuche kirchlicher und anderer Diensteinrichtungen vor Ort, durch Plenarveranstaltungen, Seminare, Workshops, kulturelle Veranstaltungen, Vortragssitzungen, breit angelegte Diskussionen und zutiefst bewegende Gespräche mit Menschen, die Gewalt, Ungerechtigkeit und Krieg erlebt haben, näher gekommen. Wir haben die Errungenschaften der ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001-2010) gefeiert. Unsere vielfältigen Aktivitäten, Erfahrungen und Begegnungen auf dieser Konvokation haben uns in inspirierender Weise deutlich gemacht, dass die Überwindung von Gewalt möglich ist. Die Dekade zur Überwindung von Gewalt hat viele wunderbare Beispiele dafür hervorgebracht, wie Christen und Christinnen tatsächlich etwas bewegen können.

Während unserer Versammlung in Jamaika haben wir Ereignisse in der Welt, in der wir leben, sehr bewusst wahrgenommen. Erfahrungsberichte aus unseren Kirchen haben uns vor Augen geführt, dass Kirchen auf lokaler Ebene seelsorgerliche und soziale Verantwortung für Menschen haben, die täglich mit all den Problemen konfrontiert sind, über die wir diskutiert haben. Die Folgen des Erdbebens und des Tsunamis in Japan werfen drängende Fragen zur Atomenergie und zu den daraus resultierenden Gefahren für Natur und Menschheit auf. Regierungs- und Finanzinstitutionen stehen vor der Notwendigkeit, Verantwortung für ihre gescheiterte Politik und deren verheerende Auswirkungen auf schutzlose Menschen zu übernehmen. Wir sehen mit Sorge und Mitgefühl, wie Menschen in vielen arabischen Ländern für Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte kämpfen, ein Kampf, den mutige Menschen auch in anderen Kontexten führen, ohne dass die Welt ihnen Aufmerksamkeit schenken würde. Unsere Liebe zum israelischen wie auch zum palästinensischen Volk lässt uns zu der Überzeugung gelangen, dass die fortgesetzte Besatzung beiden Völkern Schaden zufügt. Wir bekräftigen erneut unsere Solidarität mit Menschen in geteilten Ländern, wie der koreanischen Halbinsel und Zypern, und Menschen in Ländern wie Kolumbien, Irak, Afghanistan und dem Gebiet der Großen Seen in Afrika, die sich nach Frieden und einem Ende des Leids sehnen.

Wir erkennen, dass Christen und Christinnen sich in von Gewalt, Ungerechtigkeit, Militarismus, Rassismus, Kastenwesen, Intoleranz und Diskriminierung geprägten Systemen häufig mitschuldig machen. Wir bitten Gott, dass er uns unsere Sünden vergeben und uns verwandeln möge in Streiter und Streiterinnen für Gerechtigkeit und gerechten Frieden. Wir appellieren an Regierungen und andere Gruppen, die Religion nicht weiter als Vorwand für die Rechtfertigung von Gewalt zu benutzen.

Gemeinsam mit Partnern anderer Religionen haben wir erkannt, dass Friede ein Grundwert aller Religionen ist und dass die Verheißung von Frieden allen Menschen gilt, egal, welcher Tradition sie angehören und worauf sie ihr Leben gründen. Durch eine Intensivierung interreligiöser Dialoge versuchen wir, in diesen Fragen Gemeinsamkeiten mit allen Weltreligionen zu finden.

Wir sind geeint in unserem Bestreben, dass Krieg illegal werden sollte. In unserem Ringen um Frieden auf Erden sind wir mit unseren unterschiedlichen Kontexten und geschichtlichen Prägungen konfrontiert. Wir erkennen, dass verschiedene Kirchen und Religionen sehr unterschiedliche Sichtweisen im Blick auf den

Weg zum Frieden einbringen. Einige von uns sehen persönliche Bekehrung und Moral, das Ja zu Gottes Frieden in unserem Herzen als Ausgangspunkt und Grundlage für die Herstellung von Frieden in Familie, Gemeinschaft, Wirtschaft wie auch auf der ganzen Erde und unter den Völkern. Einige sehen es als notwendig an, sich als Vorbedingung für die Schaffung von Frieden zunächst auf gegenseitige Unterstützung und Korrektur im Leib Christi zu konzentrieren. Einige treten dafür ein, dass die Kirchen sich zusammen mit sozialen Bewegungen engagieren und öffentlich Zeugnis ablegen. Jeder dieser Ansätze hat seine Vorzüge; sie schließen sich nicht gegenseitig aus. De facto sind sie untrennbar miteinander verbunden. Selbst in unserer Vielfalt können wir mit einer Stimme sprechen.

Friede in der Gemeinschaft

Die Kirchen lernen die komplexen Aspekte des gerechten Friedens durch ihre Auseinandersetzung mit den vielfältigen Formen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung kennen, die sich überschneiden und im Leben vieler Menschen gleichzeitig gegenwärtig sind. Mitglieder einer Familie oder Gemeinschaft können unterdrückt werden und gleichzeitig selbst andere unterdrücken. Die Kirchen müssen dabei helfen, die Entscheidungen, die täglich getroffen werden müssen, um Missbrauch zu beenden und Menschenrechte, Geschlechtergerechtigkeit, Klimagerechtigkeit, wirtschaftliche Gerechtigkeit, Einheit und Frieden zu stärken, bewusst zu machen. Die Kirchen müssen auch weiterhin gegen Rassismus und Kastenwesen als entmenschlichende Realitäten in der heutigen Welt vorgehen. Desgleichen muss Gewalt gegen Frauen und Kinder als Sünde benannt werden. Ferner müssen bewusste Anstrengungen zur umfassenden Integration von Menschen mit Behinderungen unternommen werden. Fragen der Sexualität spalten die Kirchen und daher ersuchen wir den ÖRK, geschützte Räume zu schaffen, in denen über die trennenden Fragen menschlicher Sexualität gesprochen werden kann. Kirchen haben auf allen Ebenen die Verantwortung, das Recht auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen zu unterstützen und zu schützen und denjenigen Asyl anzubieten, die sich Militarismus und bewaffneten Konflikten entgegenstellen und widersetzen. Die Kirchen müssen gemeinsam ihre Stimme erheben, um unsere christlichen Brüder und Schwestern sowie alle Menschen, die aus Gründen religiöser Intoleranz diskriminiert und verfolgt werden, zu schützen. Friedenserziehung muss künftig eine zentrale Rolle in den Lehrplänen aller Schulen, Seminare und Universitäten bekommen. Wir erkennen die friedensstiftende Fähigkeit junger Menschen an und rufen die Kirchen auf, Netzwerke von Diensten des gerechten Friedens zu entwickeln und zu stärken. Die Kirche ist aufgerufen, öffentlich für ihre Anliegen einzutreten und der Wahrheit über die engen Mauern der Kirche hinaus Gehör zu verschaffen.

Friede mit der Erde

Die Umweltkrise ist eine zutiefst ethische und spirituelle Krise der Menschheit. Wir erkennen an, dass die Menschen der Erde mit ihrem Verhalten Schaden zugefügt haben, und bekräftigen unser Bekenntnis zur Bewahrung der Schöpfung

und zu dem Lebensstil, den uns dies abverlangt. Unsere Sorge um die Erde und unsere Sorge um die Menschheit gehören zusammen. Natürliche Ressourcen und gemeinsame Güter der Menschheit wie Wasser müssen gerecht und nachhaltig miteinander geteilt werden. Gemeinsam mit der globalen Zivilgesellschaft appellieren wir an Regierungen, all unsere wirtschaftlichen Aktivitäten radikal umzustrukturieren, mit dem Ziel, eine ökologisch nachhaltige Wirtschaft auf den Weg zu bringen. Der übermäßige Verbrauch fossiler Brennstoffe und CO2-Emissionen müssen dringend auf ein Niveau reduziert werden, das eine Begrenzung des Klimawandels ermöglicht. Die ökologische Schuld der Industrieländer, die für den Klimawandel verantwortlich sind, muss bei den Verhandlungen über die Anteile bei den CO2-Emissionen und die Pläne für die Anpassungskosten berücksichtigt werden. Die Nuklearkatastrophe von Fukushima hat einmal mehr bewiesen, dass wir nicht länger auf Atomstrom als Energiequelle zählen dürfen. Wir lehnen Strategien wie die Ausweitung der Produktion von Agrotreibstoffen ab, die zum Nachteil der Armen ist, weil sie in Konkurrenz zur Herstellung von Nahrungsmitteln tritt.

Friede in der Wirtschaft

In der globalen Wirtschaft gibt es viele Beispiele für strukturelle Gewalt, die nicht durch den direkten Einsatz von Waffen oder physischer Gewalt charakterisiert ist, sondern durch die passive Hinnahme weit verbreiteter Armut, von Handelsverzerrungen und fehlender Gleichberechtigung zwischen Angehörigen verschiedener Gesellschaftsklassen und zwischen Ländern. Im Gegensatz zum ungebremsten Wachstum – der Vision des neoliberalen Systems – entfaltet die Bibel eine Vision von einem Leben in Fülle, ungeachtet von geographischer Region, Lebensumfeld, Geschlechtszugehörigkeit, sexueller Orientierung, Alter, Leistungsfähigkeit, Rasse, ethnischer Zugehörigkeit oder Religion. Die Kirchen müssen lernen, effizienter für die vollständige Umsetzung von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte als Grundlage für „eine Wirtschaft im Dienst des Lebens" einzutreten.

Es ist ein Skandal, dass gewaltige Geldsummen für Militärhaushalte, die Lieferung von Waffen an Verbündete und den Waffenhandel ausgegeben werden, während dieses Geld dringend für die Beseitigung von Armut in aller Welt und die Finanzierung einer ökologisch und sozial verantwortlichen Neuausrichtung der Weltwirtschaft gebraucht würde. Wir rufen die Regierungen dieser Welt dringend auf, unverzüglich Maßnahmen zu ergreifen, um ihre finanziellen Mittel in Programme umzuleiten, die nicht Tod, sondern Leben bringen. Wir ermutigen die Kirchen, gemeinsame Strategien, die auf eine Reform der Wirtschaft ausgerichtet sind, zu beschließen. Die Kirchen müssen wirksamer der unverantwortlichen Konzentration von Macht und Reichtum sowie der Geißel der Korruption entgegentreten. Zu den Schritten auf dem Weg zu gerechten und verantwortlichen Volkswirtschaften gehören effizientere Regeln für den Finanzmarkt, die Einführung von Steuern auf Finanztransaktionen und gerechte Handelsbeziehungen.

Friede zwischen den Völkern

Die Geschichte führt uns, insbesondere im Zeugnis der historischen Friedenskirchen, vor Augen, dass Gewalt gegen den Willen Gottes ist und keine Konflikte lösen kann. Aus diesem Grund gehen wir über die Lehre vom gerechten Krieg hinaus und bekennen uns zum gerechten Frieden. Voraussetzung dafür ist, dass Konzepte nationaler Sicherheit, die sich exklusiv auf die eigene Nation konzentrieren, zugunsten der Sicherheit für alle überwunden werden. Dazu gehört, dass Tag für Tag daran gearbeitet werden muss, Ursachen von Gewalt vorzubeugen, das heißt, sie zu vermeiden. Viele praktische Aspekte des Konzepts des gerechten Friedens erfordern Diskussion, Urteilsfindung und weitere Ausarbeitung. Wir ringen weiter um die Frage, wie unschuldige Menschen vor Ungerechtigkeit, Krieg und Gewalt geschützt werden können. In diesem Zusammenhang stellen wir uns tiefgreifende Fragen zum Konzept der „Schutzverantwortung" und zu dessen möglichem Missbrauch. Wir rufen den ÖRK und seine Partnerorganisationen dringend auf, ihre Haltung in dieser Frage weiter zu klären.

Wir treten für vollständige nukleare Abrüstung und die Kontrolle der Weiterverbreitung von Kleinwaffen ein.

Wir als Kirchen sind in der Lage, die Mächtigen Gewaltfreiheit zu lehren – wenn wir es nur wagen. Denn wir folgen dem Einem nach, der als hilfloses Kind in die Welt kam, der am Kreuz gestorben ist, der uns gesagt hat, dass wir unsere Schwerter beiseite legen sollen, der uns gelehrt hat, unsere Feinde zu lieben, und der von den Toten auferweckt wurde.

Auf unserem Weg zum gerechten Frieden ist eine neue internationale Agenda aufgrund des Ausmaßes der Gefahren, die uns von allen Seiten bedrohen, von größter Dringlichkeit. Wir wenden uns an die ökumenische Bewegung als Ganze und insbesondere an die Verantwortlichen für die Planung der ÖRK-Vollversammlung, die 2013 in Busan (Korea) unter dem Thema „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden" stattfinden wird, und rufen sie auf, dem gerechten Frieden in all seinen Dimensionen höchste Priorität zu geben. Materialien wie *Ein ökumenischer Aufruf zum gerechten Frieden*[1] *und der Begleiter auf dem Weg zum gerechten Frieden*[2] können eine Hilfestellung auf dem Weg nach Busan sein.

Dank und Lob sei dir, o dreieiniger Gott: Ehre sei dir und Friede deinem Volk auf Erden. Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden. Amen.

Übersetzung aus dem Englischen: Sprachendienst des ÖRK

[1] Siehe unter: www.gewaltueberwinden.org/de/materialien/oerk-materialien/dokumente/erklaerungen-zum-gerechten-frieden/ein-oekumenischer-aufruf-zum-gerechten-frieden.html

[2] Siehe unter: www.gewaltueberwinden.org/fileadmin/dov/files/iepc/resources/just_peace_companion_DE.pdf

Internationale ökumenische Friedenskonvokation (18. bis 25. Mai 2011) in Kingston/Jamaika

Im Folgenden sollen kurze Einblicke in die Internationale ökumenische Friedenskonvokation (IöFK) gegeben werden, zum einen mit dem Kommentar einer orthodoxen Theologin, Marina Kiroudi, und zum anderen mit dem Votum des Vorsitzenden der Dekade-Steuerungsgruppe, Prof. Dr. Fernando Enns, im Abschlussplenum der IöFK am 24. Mai 2011.

Erntedankfest der Dekade zur Überwindung von Gewalt

Eindrücke einer orthodoxen Teilnehmerin

Vom 18. bis 25. Mai 2011 fand auf dem Campus der Universität West Indies in Kingston/Jamaika die Internationale ökumenische Friedenskonvokation (IöFK) statt, zu welcher etwa 1.000 Delegierte von Kirchen und Organisationen aus 100 verschiedenen Ländern teilnahmen. Die Verfasserin nahm als Vertreterin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland teil; gleichzeitig konnte sie ihr Augenmerk auch auf den spezifischen orthodoxen Beitrag lenken; so entstand der folgende persönliche Bericht.

Die Friedenskonvokation verstand sich nicht nur als Abschluss, sondern auch als Erntedankfest der Dekade zur Überwindung von Gewalt, die von Mitgliedskirchen, Gruppen und Initiativen mitgetragen wurde. Auch orthodoxe Mitgliedskirchen entsendeten auf internationaler Ebene namhafte Delegierte, die sowohl als kirchenleitende Persönlichkeiten mit den Themen des ÖRK betraut sind, als auch Fachleute, die kontinuierlich die Dekade begleitet oder an ihren Themen in verschiedenen Gremien, Kommissionen, Netzwerken und Bildungseinrichtungen gearbeitet haben.

Sichtbar wurde dies bereits beim Eröffnungsgottesdienst, als die Lesung des Evangeliums von Diakon Nifon (Ökumenisches Patriarchat) im griechischen Urtext verlesen und im Anschluss Erzpriester Iosif Bosch (Ökumenisches Patriarchat) aus Argentinien Gedanken zu den Besuchen der „Lebendigen Briefe" vortrug, zumal er selbst Mitglied eines Team-Visits in Bolivien und Uruguay war. Zur Eröffnungsveranstaltung hielt Metropolit Hilarion von Volokolamsk (Patriarchat von Moskau und Ganz Russland), neben Paul Oestreicher und Margot Käßmann, eine Ansprache. Gewiss sind dabei manche spezifischen theologischen Akzente im russischen Kontext zu verorten. Allerdings wurde die schonungslose Realität der institutionalisierten Gewalt als gemeinsame Herausforderung betrachtet. So rief Metropolit Hilarion etwa die Kirchen dazu auf, gemeinsam ein System zum Schutz verfolgter Christen zu fordern.

An den vier Themenbereichen der IöFK orientierten sich die täglichen Plenarsitzungen und Workshops, die ebenfalls orthodoxe Beiträge vorsahen. Beteiligt wa-

ren etwa Muna Mushawar, eine junge Medizinerin und palästinensische Christin aus Jerusalem (Friede in der Gemeinschaft), Elias Crisóstomo Abramides (Ökumenisches Patriarchat) aus Argentinien und Vertreter des ÖRK im Sekretariat des Rahmenübereinkommens der Vereinten Nationen über Klimaänderungen (Friede mit der Erde) und Erzpriester Emmanuel Clapsis (Ökumenisches Patriarchat) aus den USA, Mitglied der Referenzgruppe zur DOV und des IöFK-Vorbereitungskomitees. Als altorientalisch-orthodoxer Beitrag ist besonders der Vortrag (Friede unter den Völkern) von Erzbischof Avak Asadourian von Bagdad (Armenisch-Apostolische Kirche) zu nennen, der in seiner jetzigen Funktion drei Kriege im Irak miterlebt hat. Er betonte, dass die Christen im Irak keine Minderheit in der Gesellschaft seien, sondern ein integraler Teil der irakischen Gesellschaft. Es gelte gemeinsam für den Frieden im Irak für die Iraker zu arbeiten. Eine vertiefte und konkretisierte inhaltliche Auseinandersetzung der verschiedenen Themen mit orthodoxen Schwerpunkten war im Rahmen der Workshops möglich.

An den Werktagen fanden intensive Arbeitsphasen statt, die morgens und abends liturgisch umrahmt waren, während der IöFK-Sonntag ganz im Zeichen der Gottesdienste stand. Im Rahmen der sonntäglichen konfessionellen Gottesdienste wurde die Göttliche Liturgie in der St. Michaels-Kapelle nahe dem Gelände der Universität gefeiert. An deren Ende wies Metropolit Gennadios von Sassima (Ökumenisches Patriarchat) auf die Bedeutung des Friedens als ein Geschenk Gottes an den Menschen hin. Gleichzeitig sei der Friede Ausdruck seiner Beziehung zu den Mitmenschen und der Schöpfung. Zu den Höhepunkten des Sonntags gehörte die Videobotschaft des Ökumenischen Patriarchen, Bartholomaios I., während des anschließenden ökumenischen Gottesdienstes. Beginnend mit dem österlichen Gruß „Christus ist auferstanden!" ermutigte er die Menschen sich als Jünger des auferstandenen Herrn zu erweisen. Frieden erfordere die Bereitschaft zur Umkehr, *metanoia*, von der inzwischen normativ gewordenen Überlebensweise in unserer Welt auf. So beginnt der Frieden im Herzen und muss in allen Bereichen unseres Lebens manifest werden.

Von vielen wurde die Abschlussbotschaft der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation geschätzt, da sie am ehesten die Möglichkeit bot, dezidierte Vorschläge der Teilnehmer aufzunehmen. Diese Botschaft sollten die IöFK-Teilnehmer nicht nur mit nach Hause nehmen, sondern, wie Metropolit Gennadios von Sassima im Abschlussplenum formulierte, hinaus in die Welt tragen. Ebenso wichtig wie diese Botschaft waren freilich die wertvollen Begegnungen mit engagierten Christen aus aller Welt, insbesondere auch aus Jamaika, die sich in einem von Gewalttätigkeit geprägten Land ganz unverhofft als unentbehrliche Friedensstifter erweisen.

Marina Kiroudi

(Dipl. theol. Marina Kiroudi ist orthodoxe Referentin in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.)

Beobachtungen zur IöFK und Ausblick

Abschlussplenum 24. Mai 2011

Liebe Schwestern und Brüder,

Schaut Euch um! Welch ein Privileg und welch eine Freude ist es, dass wir uns gegenseitig als Schwestern und Brüder ansprechen können. Dies erinnert uns an die Tatsache, dass Gott selbst uns Willkommen heißt teilzuhaben an der heiligen, trinitarischen Kommunität der Liebe. So erschafft Gott unter uns eine fürsorgende Gemeinschaft. Ehre sei Gott!

Wir sind weit gereist auf unserem ökumenischen Pilgerweg Richtung Frieden und Gerechtigkeit. *Die Dekade zur Überwindung von Gewalt – Kirchen für Frieden und Versöhnung 2001–2010* hat jenen ganz spezifischen Raum für uns eröffnet. Und wir können uns freuen über all die wunderbaren Dinge, die dadurch möglich wurden, viel zu viele um sie zu Papier zu bringen oder sie alle im Internet erfassen zu wollen, Leben verwandelnde Erfahrungen für Einzelne wie für ganze Kirchen, das weiß ich.

Als die eine ökumenische Familie – wie sie hier in diesem Moment in Kingston zur IöFK repräsentativ versammelt ist – spüren wir: Gerechtigkeit und Frieden sind der wahre Pulsschlag der ökumenischen Bewegung, denn es ist diese in Christus versöhnte ökumenische Gemeinschaft, die jenen Ruf, selbst Botschafter der Versöhnung zu werden, willkommen heißt und beginnt, ihn anzunehmen. Ehre sei Gott! Denn es ist ein wahres Geschenk, Teil dieses gemeinsamen Verständnisses zu sein.

Und dennoch: wir sind noch nicht zufrieden!

Ja, wir verstehen nun besser als jemals zuvor die Komplexität und Interdependenz zwischen Armut, Rassismus, Militarismus, Geschlechter und Generationen basierter Gewalt, aber wir beginnen erst allmählich unsere eigenen Verstrickungen hierin zu erkennen. Wir fangen erst an die Möglichkeiten zu ergreifen, tatsächlich füreinander zu sorgen. Die Kirche sollte nicht *für* die Marginalisierten sprechen, die wahre Kirche ist dort, wo die Marginalisierten sind. Nein, wir sind noch nicht zufrieden.

Ja, wir begreifen, dass die Uhr tickt für unsere Mutter Erde und das Klima, das das Leben ermöglicht. Aber wir beginnen gerade erst, in einigen Kirchen Beispiele zu entdecken, die den Ruf zur verantwortlichen Haushalterschaft annehmen. Nein, wir sind noch nicht zufrieden.

Ja, wir haben gelernt, dass es viele kreative Wege gibt, Gewalt in unseren eigenen Gemeinschaften tatsächlich zu überwinden und dass wir nicht schweigen dürfen zur häuslichen Gewalt. Aber wir beginnen erst damit, sichere Räume für Opfer und Täter zu schaffen, wie auch für jene, die unter Diskriminierung leiden, selbstverständlich auch für Homosexuelle. Niemand ist von der Liebe Gottes ausgeschlossen, warum also können wir nicht inklusiver sein? Nein, wir sind noch nicht zufrieden.

Und ja, wir begreifen, dass die alte Lehre vom gerechten Krieg obsolet geworden ist – endlich! Wir weisen jede Rechtfertigung von Kriegen, einschließlich der sogenannten „neuen Kriege", zurück, ebenso wie den Missbrauch von Religionen, solche Gewalt zu legitimieren. Aber wir beginnen ja gerade erst, uns tatsächlich auf Gewaltprävention und Friedensbildung, gewaltfreie Konfliktlösungen und Prozesse zur Heilung verletzter Seelen zu konzentrieren, um jene zu schützen, die am Verwundbarsten sind. Nein, wir sind noch nicht zufrieden.

Deshalb, liebe Brüder und Schwestern, muss unsere Pilgerreise weitergehen. Auf den Schultern unserer ökumenischen Mütter und Väter stehend verpflichten wir uns heute, hier in Kingston,

- das theologische Verständnis eines gerechten Friedens noch viel tiefer zu ergründen;
- gemeinsam die ethischen Implikationen und ihre Relevanz für jeden Kontext zu entfalten;
- uns selbst zu erlauben, bereichert zu werden durch das spirituelle Wachstum, das uns zu einem einfachen Lebensstil führen wird;
- Glaubende unserer Schwester-Religionen auf unseren Pilgerweg Richtung Frieden und Gerechtigkeit mit einzuladen;
- mutige Schritte zu unternehmen – praktisch, politisch, öffentlich.

Und wir werden uns gegenseitig zur Rechenschaft ziehen.

Nun, da wir unsere ökumenische Pilgerreise zur nächsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen auf jener gewaltsam geteilten Halbinsel Korea 2013 fortsetzen, werden wir entdecken, dass all dies uns letztlich auch zur Selbsterkenntnis führen wird: die ecclesia, die Kirche Jesu Christi zu sein. Und diese Kirche ist eben ökumenisch, oder sie ist nicht eine Kirche des gerechten Friedens. Entweder nimmt die Kirche das Gnadengeschenk der Teilhabe an der dreieinigen Liebe an, indem sie auf den Ruf zum gerechten Frieden antwortet – oder sie ist eben nicht Kirche.

Schwestern und Brüder, lasst uns also von Neuem gewiss und getröstet sein durch diese wunderschöne Gemeinschaft der Versöhnung, die wir alle privilegiert waren, hier in Kingston zu erfahren. Das soll uns vorwärts tragen, ermutigen, stärken, bis wir jene eschatologische Wirklichkeit von Gottes Schalom vollständig antizipieren.

Friede sei mit Euch, Friede auf Erden!

Fernando Enns

(Prof. Dr. Fernando Enns ist Inhaber der Professur für Theologie und Ethik an der Vrije Universität Amsterdam sowie der Stiftungsdozentur Theologie der Friedenskirchen am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg. Außerdem ist er Vorsitzender der Dekade-Steuerungsgruppe und des IöFK Planungsausschusses.)

Kommentar zu Wesen und Auftrag der Kirche

Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung

Vorwort

Wir, acht katholische und vier evangelische Studierende der Theologie aus Tübingen, sind zusammen mit unserer Dozentin für Ökumenische Theologie der Einladung der Kommission für *Glauben und Kirchenverfassung* gefolgt, auf den Text *„Wesen und Auftrag der Kirche"* (NMC) zu antworten.

Der Hauptakzent unserer Antwort liegt auf Teil III: *Leben in Gemeinschaft in der Welt und für die Welt,* weil uns hier unter Rückgriff auf das Lima-Dokument ökumenisch entscheidend Neues dargelegt scheint. Weitere Verknüpfungen mit Vorgänger- und Nachfolgertexten, insbesondere mit dem Porto-Alegre-Text „Berufen, die eine Kirche zu sein" (CboC) finden, soweit erforderlich, Beachtung.

Der Text von NMC ist zugleich eine Bestandsaufnahme von bisher Erreichtem und noch Ausstehendem. Ein Hinweis darauf, welche hermeneutische Methode in NMC Anwendung findet, wäre sinnvoll: Ist es die Methode einer Suche nach Konvergenz oder die eines differenzierten Konsenses?

Trotz der formalen Viergliedrigkeit fällt bereits beim Blick auf die Struktur auf, dass Teil IV und damit das Verhältnis der Kirche zur „Welt" – da die Kirche selbst Kirche in der Welt ist, also ihrer Um- oder Mitwelt – im Papier äußerst knapp behandelt wird. Als klärungsbedürftig erweist sich zudem die Verhältnisbestimmung der „Kirche des dreieinigen Gottes" und der „Kirche in der Geschichte".[1]

Die Abfolge der in Teil III angesprochenen Punkte scheint nicht beliebig, da einer auf dem anderen aufbaut und sich logisch daraus ergibt: Der gemeinsame apostolische Glaube ist das Fundament, er begründet die eine Taufe; die Gemeinschaft in der Taufe wiederum begründet die Gemeinschaft im Herrenmahl; in dieser Gemeinschaft vollzieht sich der allgemeine Dienst der Gläubigen als Dienst an der Gemeinschaft. Ebenfalls dieser dienend zugeordnet ist das ordinierte Amt in seinen jeweiligen Formen und Aspekten.

Inhaltliche Beobachtungen

Kirchesein im Kontext

Uns scheinen in NMC die theologischen Grundlagen zur Einheit der Kirche gelegt. Die Einheit ist kein bloßer Selbstzweck, sondern besitzt ein außerhalb ihrer selbst liegendes Ziel: „damit die Welt glaube" (Joh 17, 21). Die Konsequenz daraus, dass Kirche sein immer im Kontext realisiert ist, wird in NMC nur unzureichend in

[1] Vgl. insbesondere den evangelischen Teil des Kommentars.

Teil IV „In der Welt und für die Welt" ausgeführt. Dies muss sich auch in der Ökumene widerspiegeln: sie muss daher immer *praktische* Ökumene sein.

Die einzelnen Kirchen[2] sollten versuchen, sich für andere zu öffnen und: Kirche sollte zwar nicht ausschließlich *von* dieser Welt, aber Kirche *in* der Welt, Kirche *für* die Welt und vielleicht auch einfach Kirche *der* Welt sein. Uns erscheint es daher wichtig, dass NMC sich nicht hinter einem theologisch-theoretischen Konstrukt von der Welt abschottet. Es geht nicht nur darum, die Welt wahrzunehmen; Kirche sollte auch zur Kenntnis nehmen und ernst nehmen, dass sie „als Werkzeug in Gottes Hand zur Verwandlung der Welt" (109) existiert.

Es besteht eine Spannung zwischen den grundlegenden Attributen des Wesens und Auftrags der Kirche und dem geschichtlichen Leben der Kirche. So steht die wesensmäßige Einheit im Widerspruch zu den tatsächlichen Spaltungen, die wesensmäßige Heiligkeit zur Sünde, die wesensmäßige Katholizität zu den Abgrenzungen und Schranken innerhalb der christlichen Gemeinschaften und die wesensmäßige Apostolizität zu den Unzulänglichkeiten und Irrtümern der Kirche bei ihrer Verkündigung (NMC 53–56). Dieses Spannungsfeld stellt NMC ausführlich dar und führt den Kern des Problems in der Frage nach der Sakramentalität aus.

Die Rede von der Kirche als Zeichen (NMC 43) und Werkzeug (NMC 46) erinnert uns an *Lumen gentium* 1 („gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug"). Mit „Zeichen" ist dort ein Abbild von oder Hinweis auf eine bestehende Realität gemeint – hier die innigste „Vereinigung mit Gott" und die „Einheit der Menschen". „Werkzeug" dagegen verweist auf ein noch nicht erreichtes, aber forciertes Ziel. Nach diesem Verständnis ist die Kirche die Gemeinschaft aller Gläubigen, die mit Christus und durch ihn miteinander verbunden sind. In diesem Sinn schafft das Verständnis von Kirche als *mysterion*[3] in seiner Weite und Offenheit zugleich Tiefe: „Die Kirche kann niemals nur in ihrer sichtbaren Gestalt klar und eindeutig erfasst werden" (NMC 45). Und es schafft die Möglichkeit für eine fruchtbare Diskussion im bi- und multilateralen Gespräch.

Die erste Bestimmung, der Zeichencharakter der Kirche, verweist auf das in der Gegenwart Gottes selbst gegebene Wesen der Kirche, in ihr bricht das Reich Gottes bereits an. Insofern ist sie auch prophetische Vorwegnahme der eschatologischen Einheit der Welt (inklusive der Kirche). Damit stehen die Spaltungen der Kirchen in Widerspruch zu Gottes Willen und Auftrag, denn sie verdunkeln den Zeichencharakter und machen die Kirche als Werkzeug der Einheit nahezu unbrauchbar.

Aus dieser Grundlage des Zeichencharakters, dem Indikativ, erwächst der klare Auftrag, Werkzeug zu sein, also der Imperativ. Dies kann und soll sich weiterführend neben der ‚reinen' Verkündigung auch im sorgsamen Umgang mit der Schöp-

2 Da wir gemeinsam studieren und unsere vorliegende Antwort in einer Diskussion auf gleicher Augenhöhe erarbeitet haben, sprechen wir in unserem Kommentar nicht durchgängig römisch-katholisch „politically correct" von „Kirchen" und „kirchlichen Gemeinschaften", vor allem nicht bezogen auf die evangelische Kirche. Dies würde die gemeinsamen Abschnitte unserer Antwort von vorneherein römisch-katholisch majorisieren. Stattdessen sind wir, wie es die *Charta Oecumenica* auch tut, bei der jeweiligen Selbstbezeichnung als ‚Kirche' geblieben.

3 Bezüglich der Sakramentalität der Kirche vgl. LG1 und Problembox unter Art. 48.

fung und im Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit äußern. Somit ist eine solide Gesprächsgrundlage für einen fruchtbaren ökumenischen Dialog erreicht, die die Kirchen zum gemeinsamen Handeln in der Zukunft herausfordert. Trotz der Gespaltenheit der Kirche sehen sich die jeweiligen Kirchen mit denselben Problemen konfrontiert.

Kirche und Verlust religiöser Bindung

Eine schmerzvolle Erfahrung ist die Diskrepanz zwischen der Zugehörigkeit zu einer Kirche einerseits und dem praktisch gelebten Glauben andererseits. Hier ergibt sich das Problem, dass sich viele Gläubige in ihrer Gemeinde nicht mehr beheimatet fühlen, andere zwar Teil einer solchen sind, aber offensichtlich „dazugehören, ohne zu glauben" (NMC 51). Dieses ernsthafte Problem wird in NMC zu Recht als Herausforderung gesehen, vor der alle Kirchen gemeinsam stehen und die über die bestehenden Spannungen hinwegreicht.

Kirche und Religionen

Zum Kontext der Kirche in der Welt gehört selbstverständlich auch die Verbindung mit anderen Religionen. Eine besondere Stellung nimmt das Judentum ein: Bereits Teil I „Kirche als Volk Gottes" (NMC 18.19) betont, die Kirche „bleibt auf geheimnisvolle Weise mit dem jüdischen Volk verbunden" (NMC 18). Wer ist hier das „jüdische Volk", nur das damalige Israel oder auch das heutige Judentum?

Die Frage der Beziehung der Kirche zu anderen Religionen ist unseres Erachtens nur im Rahmen einer ökumenisch reflektierten „Theologie der Religionen" auf angemessene und verantwortliche Weise zu lösen. Der interreligiöse Dialog mit dem Christentum ist *de facto* konfessionell geprägt, denn man kann ‚das' Christliche nicht in einem Subtraktionsverfahren herausschälen, welches z. B. das in allen Konfessionen ‚Gleiche' als das gemeinsame Christliche ansieht. Es gibt das Christliche konkret nur in verschiedenen Kirchen.[4] Dies findet in NMC leider keine Beachtung.

Die interreligiöse Perspektive wirkt sich auch auf das ekklesiale Selbstverständnis aus: Die asymmetrische Relation bedingt eine Relativierung der Kirche(n) und ihres Werkzeugcharakters, denn die Kirche ist zwar unbedingt auf Gott angewiesen, Gott aber nicht auf sie. Könnte diese Erkenntnis nicht auch zu einer Entkrampfung in der ökumenischen Ekklesiologiedebatte führen?

Konziliarer Prozess

Aus dem Bezug auf den konziliaren Prozess (NMC 66. 83) ergibt sich ein Verantwortungs- und Verpflichtungsbewusstsein der Kirchen und ihr Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Die angestrebte, aber noch

[4] Vgl. *VELKD/Arnoldshainer Konferenz* (Hg.): Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, Gütersloh 1991, 113.

nicht voll erreichte Einheit der Kirche Jesu Christi darf keinesfalls eine plurale Zerstückelung der christlichen Verantwortung in der Welt bedeuten, vor allem nicht angesichts einer globalisierten Welt.

Im konziliaren Prozess fehlt NMC bisweilen ein gemeinsames theologisch-ethisches Weltverständnis im Lichte des Evangeliums. Es sollte daher um eine Ekklesio-Praxis gehen, die über den bloßen Rekurs auf die Grundvollzüge *diakonia, leiturgia, martyria* hinausgeht. In Anlehnung an die *Charta Oecumenica* würden wir in Analogie eine Selbstverpflichtung für die Umsetzung von NMC befürworten (z. B. ChOec Nr. 9). Die Konsequenz einer solchen Selbstverpflichtung der Mitgliedskirchen des ÖRK sollte die Annahme und Weiterführung im bilateralen Dialog beinhalten. Auf diese Weise könnten ‚sichtbare' ökumenische Projekte erwachsen, wie die Entstehung der europäischen Umweltschutznetzwerke, etwa des *European Christian Environmental Network.*

Einheitsverständnis und ökumenische Hermeneutik

Die Einheit der Kirche ist für NMC kein bloßes Postulat oder ein rein kirchenorganisatorisch und durch geschickte ökumenische Schachzüge zu erreichendes Ziel. Die Einheit der Kirche gründet letztlich in der Einheit, die Gott selbst ist, und sie zielt wiederum über sich hinaus auf die Einheit der Welt. Darin besteht die Sendung der Kirche. Die Einheit der Kirche ist in Christus bereits Wirklichkeit. Mit der Zielvorgabe der „Wiederherstellung der Einheit unter den Christen" (NMC 57) ist zum einen die Einheit als bereits existente Gegebenheit postuliert, zum anderen ist die Basis und Mitte der Einheit benannt: Christus. Vielleicht trifft das Bild des Rades zu: die einzelnen Speichen laufen aus verschiedener Richtung auf die eine Mitte zu, diese wird zum Dreh- und Angelpunkt, ohne den das Rad nicht zum Rad wird. Spaltungen und Differenzen, welche durch „die durch die Sünde verursachten Verzerrungen der Beziehung zwischen den Menschen" (NMC 59) entstehen, erschweren und verhindern ein (vollständiges) Wachsen auf diese Mitte hin, die koinonia als letztgültiges Ziel. Christus als Basis und Mitte der christlichen Kirchen scheint häufig aus dem Blick zu geraten; gerade beim Stocken und Rückschreiten eines ökumenischen Prozesses ist deshalb ein erneutes In-den-Blicknehmen dieser Grundlage wünschenswert und hilfreich. Diese Zentralstellung und ihr einendes Potential hätten in NMC 57–59 noch verdeutlicht werden können, die Überschrift von IIB könnte dann lauten: *Noch nicht in voller Gemeinschaft – aber in Christus!*

Zwischenziele

Das letztgültige Ziel bleibt die gegenseitige Anerkennung der Kirchen als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ganzer Fülle. Dabei sind handlungsorientierte Zwischenziele anzustreben, aus denen aber auch Konsequenzen für die Ekklesiologien der Kirchen gezogen werden sollten.

Fraglich bleibt, ob das letztgültige Ziel von NMC nicht zu weit entfernt liegt. Die Benennung realistischer Zwischenziele hält davon ab, den Text und die ökume-

nische Problematik zu rasch beiseite zu legen. Konkrete Aufgaben im bilateralen Dialog zu benennen ist dringend. Die bereits gegebene Verwirklichung ökumenischer Zwischenschritte spricht schließlich eine ganz ermutigende Sprache: konfessionsverbindende Ehen, gemeinsames monastisches Leben z. B. in Taizé oder Bose, Fakultätspartnerschaften konfessionsverschiedener theologischer Fakultäten, Gemeindepartnerschaften, Ökumenische Kirchentage, Kanzeltausch, Gebetswoche für die Einheit der Christen, Feier der Lima-Liturgie usw.

Eine zukünftige Aufgabe der Kommission für *Glauben und Kirchenverfassung* könnte sein, die Mitgliedskirchen einzuladen, den Begriff der *communio* in einer Vielfalt der Ansichten zu erörtern, um weitere gemeinsame Aspekte zu finden, welche die Gemeinschaft der Ortskirchen unterstreichen. Dabei scheint uns eine Vertiefung in Hinblick auf „konziliare Lebens- und Handlungsformen" (NMC 66) und praxisorientierte Ziele vielversprechend. Die Elemente Katholizität und Apostolizität halten die Gemeinschaft der Ortskirchen zusammen. Bezüglich der Apostolizität sollten die drei Aspekte Amt, Lehre und Leben von *Glauben und Kirchenverfassung* weiter untersucht werden. Vor allem in den Bereichen der Apostolizität als Treue zu Lehre und Leben der Apostel (Apg 2,42), könnten für die Ökumene Zwischenziele formuliert und vielleicht Teilanerkennungen zugestanden werden. Die Heilige Schrift als Ausweis der Ursprungstreue könnte ein Maßstab für gültige Ämter sein, welche die Botschaft unverfälscht verkünden. Vor allem aber im Hinblick auf die Treue zum Leben der Apostel könnte eine Einladung an die Kirchen zur Beantwortung der Frage nach dem rechten Leben ergehen. Überkonfessionelle und interkulturelle Antworten, die in ein gemeinsames Handeln münden, erscheinen in Anbetracht der Globalisierung wünschenswert. Eine Selbstverpflichtung der Kirchen zu gemeinsamen Zielen und gemeinsamem Handeln könnte angestrebt werden.

Zu Teil III: Leben in Gemeinschaft in der Welt und für die Welt

Kommentar von katholischer Seite

A. Der apostolische Glaube

Durch Aufzeigen des Spannungsfeldes zwischen dem einen *ursprünglichen* apostolischen Glauben und den überzeitlichen und überörtlichen Konkretionen, in denen er sich verwirklicht, wird ein weitendes Grundverständnis geschaffen, um den eigenen Glauben *nur* als kontextuell geprägte Ausformulierung des einen apostolischen Glaubens zu verstehen. Ein solches argumentatives Denken auf einer Metaebene schafft, anknüpfend an die Gedanken zur Einheit und Vielheit (NMC 60–63), eine distanziertere Perspektive und so eine offenere Grundlage für vermittelnde Gespräche. Durch den Blick zurück auf die gemeinsame Glaubens-Wurzel tritt das Verbindende ins Zentrum. Offen bleibt die konkrete Alltagserfahrung der realen Existenz unterschiedlicher Ausprägungen des Glaubens. Wie können konkret vorzufindende Glaubensinhalte in ihrer Verschiedenheit bei den einzelnen Dialogpartnern *zusammengedacht* werden?

B. Taufe

Der Text klärt keine Details der Taufproblematik, sondern weist nur darauf hin, wie wichtig die Basis einer gemeinsamen Anerkennung der Taufe ist.

Wichtig gewesen wäre ein Nachdenken darüber, was es ekklesiologisch für das Kirchesein der Kirche(n) heißt, wenn mit der Taufe als „Band der Einheit" ein lebenslanger Prozess einsetzt oder zum Ausdruck kommt. Es würde sich lohnen, über die ökumenischen Implikationen einer baptismalen Ekklesiologie und einer baptismalen Ethik und Spiritualität nachzudenken, wenn davon ausgegangen werden soll, dass Gläubige in Rekurs auf ihre Taufberufung ihr Leben am Vorbild Christi ausrichten.

C. Eucharistie

Die Eucharistie nimmt durch ihre mehrdimensionale Struktur einen außerordentlichen Platz im Leben der Kirche und ihrer Glieder ein. Mit ihr und durch sie wird Kirche in ihrem Wesen bestimmt. Grundsätzliche Schwierigkeiten begegnen uns im Zusammenhang mit der Ämterfrage und der damit verbundenen Bewahrung der „vollen Wirklichkeit der Eucharistie", sodass ein isolierter Lösungsansatz zugunsten eines umfassenderen Denk- und Verstehensmodells zurücktritt.

Der Abschnitt zur Eucharistie betont sehr deutlich, dass eine Einigung für die *Una Sancta* in dieser Frage unabdingbar ist, gibt aber verständlicherweise keine problemorientierten Lösungsmöglichkeiten vor. Es gilt, sich mit den Herausforderungen auseinanderzusetzen, seinen Blick offenzuhalten und sich nicht auf bestimmte Elemente zu versteifen, z. B. die *communicatio in sacris* nur auf die Frage des Kommunionempfangs zu verengen.

Es gibt jedoch Möglichkeiten zum Vollzug der verbindenden Elemente der Eucharistie (*martyria, doxologia, anamnesis, epiklesis)*, zwar nicht in kombinierter Form (wie üblich und erstrebenswert), doch jedes für sich. Wir empfehlen gemeinsame außereucharistische Handlungen wie Rituale zur Buße bzw. Gewissenserforschung, Trauerfeiern, Stundengebet oder die verstärkte Rezeption der Lima-Liturgie.

D. Der allgemeine Dienst aller Gläubigen

Durch die Abhandlung als eigenen Gliederungspunkt gegenüber der Subsummierung unter Amt innerhalb des Lima-Dokuments wird der allgemeine Dienst aller Gläubigen in einen größeren ekklesiologischen Kontext eingebunden und somit aufgewertet. Offen bleibt jedoch eine Erläuterung des Zusammenhangs, des Unterschieds und der Beziehung zwischen dem Dienst der Gläubigen und dem Dienst der Ordinierten. Wünschenswert wäre weiterhin neben der Darlegung der vielfältigen Formen des Dienstes aller Gläubigen ein *Weiterdenken* hinsichtlich der Konsequenzen für die ökumenische Praxis (z. B. anhand des wohl zukunftsweisenden Modells der Gemeindepartnerschaften).

E. Der Dienst der Ordinierten

Thematisiert werden Begründung des Amtes, Wege der Amtseinsetzung, Formen und Aufgaben des Amtes.

Die katholische Kirche drückt bzgl. der *Begründung des Amtes* sowohl die synchrone Lesart (Beauftragung und Aussendung durch Jesus Christus) als auch die diachrone (Bezug zum Zeugnis der Apostel) in der Sakramentalität des Amtes des in *persona Christi* im Volk Gottes handelnden Priesters aus. Das sakramentale Verständnis bringt es mit sich, dass bzgl. der verschiedenen *Wege der Amtseinsetzung* ein Amt nur empfangen werden kann, als Auftrag zum Dienst an der Gemeinde. Die hier dargelegte, von katholischer Seite insbesondere im Vatikanum II wiederentdeckte, ursprüngliche Dreigliedrigkeit der *Formen des ordinierten Amtes* scheint durch die offen gelassene Verhältnisbestimmung von Bischofs- und Priesterweihe Grundlage von bilateralen Dialogen mit Möglichkeiten für Konvergenzen zu bieten. Themen wie z. B. Zölibat oder Reservierung des Priesteramtes für Männer stellen noch zu diskutierende Probleme dar. Im funktionalen Aspekt, dem *Aufgabenbereich* des ordinierten Amtes, seinem Dienst für die Gemeinschaft (NMC 89) ist man sich weitgehend einig, nicht aber, wenn es um seinen Kern, sein Wesen geht.

F. Aufsicht: persönlich, gemeinschaftlich, kollegial

Wie NMC geht schon das Lima-Papier zu den Anfängen der frühen Kirche zurück und ruft damit die Änderungen, die das Amt immer wieder erfahren hat, ins Bewusstsein. Der Verweis auf die gemeinsame Tradition von Katholiken und Lutheranern erscheint uns an dieser Stelle unerlässlich, da heutige Aspekte von Amt und Kirche auch an dieser gemessen werden. Während das Lima-Papier hier mehr die Gemeinsamkeiten aller im Hinblick auf einen Konsens betont, spricht NMC dagegen auch offen von einer Zeit der Brüche, was wir als einen Fortschritt empfinden. Luther erachtete das Amt für notwendig und es gab im Folgenden eine presbyterale Sukzession, da im Pfarramt auch das Bischofsamt verwirklicht sei. Katholischerseits war bis zum II. Vatikanum ebenfalls nicht geklärt, ob in der Priesterweihe nicht schon das Amt als Ganzes verliehen wird. Die Frage ist deshalb, ob von katholischer Seite die Konzeption der evangelischen Kirche wirklich als kirchentrennend zu betrachten ist.

In den folgenden Abschnitten (NMC 94–98) fällt ein Unterschied zum Lima-Papier auf. Man wählte in Lima eine andere Reihenfolge für die Weise, in der Ämter ausgeübt werden sollten: persönlich, kollegial, gemeinschaftlich. Lima geht zudem davon aus, dass die Person ordiniert sein muss, sich in einem Kollegium befindet, das gemeinsam die Gemeinde vertritt und an dieser Aufgabe teilhat und schließlich der Gemeinschaft zugeordnet und in ihr verwurzelt ist.

NMC versteht die „persönliche" Ausübung des Amtes der *episkopé* innerhalb der Gemeinschaft, da diese nicht allein Funktion ist. Im Mittelpunkt steht nun nicht mehr der Einzelne wie in Lima, sondern die Verbundenheit mit den anderen Gliedern durch den Heiligen Geist.

Die „gemeinschaftliche" Funktion betont wieder die Ausrichtung der Aufsicht zur Gemeinde hin, die in der Taufe gründet. Durch die Nennung der Taufe in diesem Zusammenhang ist die Una Sancta angesprochen. Es geht um die Gemeinschaft aller Getauften miteinander und um eine Einheit in legitimer Vielfalt, deren Förderung hier implizit auch durch die *episkopé* erreicht werden könnte.

Die Kollegialität soll die Kirchen schließlich dazu befähigen, im Einklang mit der Sendung Jesu Christi miteinander zu leben. Dieser Auftrag erfordert Zusammenarbeit, welche sich in NMC nicht nur auf die kollegiale Leitung innerhalb einzelner Kirchen bezieht, sondern auf die kollegiale Arbeit der Kirchenleitungen untereinander. Im Lima-Papier bedeutet Kollegialität auf die innerkirchliche Sicht bezogen, dass zur Gemeindevertretung ein Kollegium aus ordinierten Amtsträgern nötig ist. NMC transferiert den Begriff der Kollegialität dagegen auf eine ganz neue kirchenübergreifende Ebene, die zu Recht an letzter Stelle als höchstes Ziel genannt wird. Diese kirchenübergreifende Kollegialität trägt in einer weiten Interpretation möglicherweise bereits Züge von Konziliarität. Dies würde kirchenübergreifenden Versammlungen, wie z. B. den Vollversammlungen des ÖRK eine quasikonziliare Dimension verleihen.

G. Konziliarität und Primat

NMC sieht das Verhältnis von Konziliarität und Primat in einer ähnlichen Spannung, wie sie auch bei der Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielfalt gegeben ist. In unseren Augen ist diese grundlegende Verstehensfolie hilfreich. Angesichts des Ziels ökumenischer Bemühungen „Wahrung der Einheit" sowie „Entfaltung einer legitimen Vielfalt" (NMC 62), schließen sich Konziliarität und Primat nicht aus. Ihr Spannungsfeld muss ebenso ausgehalten werden wie dasjenige zwischen Einheit und legitimer Vielfalt.

NMC problematisiert, dass durch die Entstehung des Papsttums zunehmend die Jurisdiktion über die ganze Kirche eingefordert wurde (NMC 103). Aus katholischer Sicht vermissen wir konkrete Antworten oder gar Lösungsvorschläge. Eine Ausnahme bildet der Verweis auf die Enzyklika Ut unum sint. Eine thematische Verortung von Leiten im Sinne von Dienen (NMC 105–108) wäre wünschenswert. Die Blicklenkung auf bereits erfolgte konkrete Schritte der Annäherung (NMC 104) weist in eine grundsätzlich hoffnungsvolle Perspektive für die Zukunft, lässt aber auch die noch zurückzulegende Wegstrecke als sehr lange erscheinen.

H. Autorität

Leitbild des Abschnittes ist eine freisetzende Autorität, die Ursprung und Quelle einer legitimen Vielfalt innerhalb einer größeren umfassenderen Einheit sein kann, nicht eine Autorität, die lediglich einengt und bevormundet. Durch ein solches Autoritätsverständnis kann jegliche Autorität in der Kirche als ‚von Gott kommend' grundgelegt und damit Gott in den Mittelpunkt gestellt werden. Es ergibt sich die Frage, in welchem Verhältnis die Autorität in der Kirche zum ordinierten Amt steht. Die Beziehung wird in NMC 108 zwar hergestellt, jedoch nicht aus-

geführt, wie sich beides genau zueinander verhält. Ist die Relation analog zum Verhältnis von gemeinsamem Priestertum und ordiniertem Dienst zu denken?

Kommentar von evangelischer Seite

In Kapitel III. finden sich u. E. mehrere Unklarheiten und Formulierungen über die aus evangelischer Sicht (noch) kein Konsens besteht. Wir beschränken uns daher auf Hinweise zu diesen aus unserer Sicht problematischen Aspekten.

A. Der apostolische Glaube

1. Das Verständnis von Kirche

Solange die Kirche und ihre Glieder weltlich sind, sind sie auch den Bedingungen der Welt unterworfen. Hier wird der Begriff Kirche als Idealbegriff verwendet, Kirchen scheinen dagegen die weltlichen Institutionen zu meinen (NMC 70).[5]

Verschiedene Verständnisse von „Kirche" führen zu Missverständnissen. Nach unserem Verständnis ist Kirche als *creatura verbi* immer menschliche Gemeinschaft in der Welt. Die Rede von „der Kirche" als einer von ihrer irdischen Existenz unterschiedenen Größe lässt theologisch nach der Wirklichkeit einer solchen Kirche fragen. Die in NMC beschriebenen Spannungen zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche ergeben sich daher besonders aus der Differenz der sündigen und zugleich geheiligten Menschen, nicht also aus der Unterscheidung in weltlich und überweltlich.

Fraglich ist des Weiteren, ob die in NMC 71 formulierten kontinuierlichen Merkmale von „Kirche" alle gleichwertig gewichtet werden. Die *Confessio Augustana* setzt einen besonderen Akzent, indem sie sagt: es ist „genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß da einträchtig nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden".[6]

2. Bekenntnis des Heiligen Geistes

Die Formulierung *„sie verpflichten sich, die Gaben des Geistes in ihrem Leben zu erkennen"* in NMC 73 widerspricht aus evangelisch-lutherischer Sicht nicht nur dem Menschenbild, sondern auch der Gott-Mensch-Beziehung. Hier muss die reformatorische Rechtfertigungslehre stärker eingebunden werden. Dem

[5] Vgl. die Diskussion bezüglich des Kircheseins oder Nicht-Kircheseins „kirchlicher Gemeinschaften", die 2000 durch das Dokument „Dominus Iesus" (Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche) neu entfacht wurde.

[6] *Confessio Augustana* (1930), in: www.reformatio.de/pdf/CALAT-DT.PDF, Stand: 13.05.2009.

Menschen ist es unmöglich, sich selbst dazu zu *„verpflichten"*, „die Gaben des Geistes (...) zu erkennen", da der Mensch die Gaben von Gott ohne Verdienst empfängt.

3. Rechtfertigung aus Glaube

1997 wurde die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" abgegeben und 1999 die „Gemeinsame Feststellung" unterzeichnet, die als „differenzierender Konsens" formuliert ist.

Aus diesem Grund darf das gewichtige Thema in einem ökumenischen Papier über den „apostolischen Glauben" nicht gänzlich übergangen oder in einem „Kasten" thematisiert werden.

B. Taufe

Wie schon vorausgehend unter dem Thema der Rechtfertigungslehre dargelegt, betont auch NMC 5 das Verdienst des Menschen stark. Gerade in der Taufe handelt aber nach lutherischem Verständnis Gott am Menschen. Die Leuenberger Konkordie stellt das explizit dar:[7] Menschliches Handeln ist immer nur die Folge göttlichen Heilshandelns.

Entscheidend wird die Bestimmung von Subjekt und Objekt bei der Taufe vor allem, wenn es um die Frage nach Kinder- oder Erwachsenentaufe geht. Dort gehen die Meinungen jedoch auseinander.

C. Eucharistie

NMC verwendet diverse Bezeichnungen für dieses Sakrament, da die verschiedenen Kirchen das Sakrament unterschiedlich benennen. Besonders im deutschen Sprachraum ist dies stark ausdifferenziert und spiegelt das jeweilige Verständnis und die jeweilige Theologie wider. Um jedoch nicht noch mehr Unklarheit zu erzeugen, sollte die Anzahl der verwendeten Begriffe sinnvoll eingegrenzt werden.

Als noch bestehende „signifikante Unterschiede" bezüglich des Verständnisses und der Praxis des Sakramentes werden in NMC der Empfang von Blut und Leib Christi dem Dankgottesdienst gegenübergestellt. Ohne Frage werden damit zwei stark gegensätzliche Theologien benannt, bezüglich deren keine ökumenische Übereinkunft vorherrscht. Leider wird dabei aber nicht thematisiert, dass diese nicht unbedingt die entscheidenden Alternativen im ökumenischen Gespräch benennen. Wir denken dabei insbesondere an reformierte Traditionen, die den Schwerpunkt auf das Verständnis des Abendmahls als Gemeinschafts- und Erinnerungsmahl und die Teilnahme als Akt des Bekenntnisses verstehen. Ungeklärt bleibt auch die Frage nach den Folgen, die ein Ausschluss von diesem Sakrament

[7] *Leuenberger Konkordie,* in: www.ekd.de/bekenntnisse/143.html, Stand: 13.05.2009.

mit sich bringt, da ein solcher in vielen Fällen nicht unerhebliche ekklesiologische Auswirkungen für die Betroffenen hat.

D. bis F. Allgemeiner Dienst, Dienst der Ordinierten und Aufsicht

1. Grund und Subjekt der Ordination

Missverständlich ist NMC 86 in der Formulierung, die Sendung der Jünger durch Jesus lege die „Grundlage für die fortdauernde Verkündigung des Gottesreiches". Dies ist nur konsensfähig, sofern damit darauf Bezug genommen wird, dass die Verkündigung des Evangeliums eine für die Kirche konstitutive Funktion hat und ihren sachlichen Anfang mit der Verkündigung durch die Jünger nimmt.

Unklar erscheint das Subjekt der Ordination in NMC 86, 89, 90 und 108. Es ist zu betonen: Kirche ist als *creatura verbi* und *creatura spiritus* als ganzer die Aufgabe der Evangeliumsverkündigung anvertraut. Die konkrete Ausgestaltung der Ämter ebenso wie die Auswahl der AmtsträgerInnen[8] ist menschlicher Akt im Gehorsam gegenüber dem göttlichen Auftrag. Die Gemeinschaft der Gläubigen überträgt Teilaspekte des allen geltenden Auftrags an eine(n) verantwortliche(n) AmtsträgerIn. Eine besondere Rolle von BischöfInnen oder anderen AmtsträgerInnen bei der Ordination ist allenfalls insofern angemessen, als diese die Gemeinschaft der Gläubigen repräsentieren.

2. Verständnis von „Sukzession" und ihrer Bedeutung

Die Problematisierung zum Verständnis der Sukzession erscheint nur sinnvoll, wenn sie im Sinne einer historischen Sukzession gesehen wird. Es ist zu fragen, ob eine „äußerliche" Sukzession geeignetes Mittel oder nicht eher bescheidenes Zeichen für apostolische Kontinuität ist und ob der formulierte Dissens bezüglich der Episkopé nur auf das Bischofsamt oder auf das ordinierte Amt überhaupt zu beziehen ist. Außerdem ist Sukzession im Amt dann nicht ein „Mittel, um der apostolischen Kontinuität der Kirche zu dienen" (NMC 89). Sukzession gründet vielmehr in einer „apostolischen" auftragsgemäßen Amtsführung.

G. Primat

Abschnitt III.G. *Konziliarität und Primat* scheint eher zu verschleiern als einen Konsens zu formulieren. Dies gilt beispielsweise für die Frage, in welcher Weise der Primat dazu beitragen könnte, dass „Konsens gefördert, wahrgenommen und

[8] Dass NMC fast ausschließlich in maskuliner Form von „Amtsträgern" spricht, kann nur akzeptiert werden, da ein Konsens über die (mögliche) Rolle von Amtsträgerinnen nicht besteht. Aus unserer evangelischen Sicht ist eine Differenzierung hinsichtlich der Befähigung oder Berufung zum geistlichen Amt aufgrund des Geschlechts nicht zu akzeptieren. Bewusst verwenden wir daher in diesem Text anders als NMC eine inklusive Sprache.

formuliert wird" (NMC 101). NMC 102 bringt den Primat in Verbindung mit dem Aufsichtsamt, ohne die Frage zu thematisieren, inwiefern ein gemeinsames Aufsichtsamt ohne Bekenntnisgemeinschaft überhaupt denkbar sein könnte.

Dass „ein universaler Primat eher als eine Gabe gesehen werden kann denn als Bedrohung für deren spezifisches Zeugnis" (NMC 103) formuliert eine mögliche Position innerhalb der weltweiten Kirche, aber keineswegs einen Konsens. NMC 103.104 scheint uns von völlig ungeklärten Vorstellungen des Primates auszugehen und verzichtet völlig auf die Klärung von Voraussetzungen für die Schaffung eines solchen Amtes, sodass sie als ganze von uns nicht akzeptiert werden können.

H. Autorität

Zu NMC 107 ist zu betonen, dass von einer „Kirche" die Rede sein muss, die von der Gemeinschaft der gläubigen Menschen unterschieden wäre. In der „wirklichen" Kirche gilt: Autorität in der Kirche bedarf ihres Auftrages. Kirchliche Ämter ebenso wie alle Quellen der Autorität, die von den Kirchen in unterschiedlichem Grade anerkannt werden, wie Heilige Schrift, Tradition, Gottesdienst, Synoden haben ihre Würde aus ihrer Bezogenheit auf diesen göttlichen Auftrag. In menschlichen Händen können sie alle Gegenstand des Missbrauchs und der Perversion werden und verlieren so ihren Anspruch auf Autorität.

Besonders vor dem spezifischen deutschen Erfahrungshintergrund ist zu betonen: Eine Kirche, die auf eine Geschichte und Gegenwart von Machtmissbrauch schaut, sollte sich vor dem missverständlichen Satz hüten: „Alle Autorität in der Kirche kommt von Gott und ist bestimmt durch Gottes Heiligkeit" (NMC 107).

Schlussbemerkungen

In der Auseinandersetzung mit Aussagen zum Amt in der Kirche scheinen die Hauptprobleme zu liegen, so dass hier ökumenisch-ekklesiologisch noch am meisten gearbeitet werden muss. Das heißt, der Kirchenverfassung ökumenisches Gewicht zuzugestehen; doch befürchten wir, dass sich die Ökumene durch Konzentration auf diese Frage in einer Art Nabelschau verliert und nur noch interne Probleme zu klären bemüht ist. Daher plädieren wir dafür, die Behandlung dieser Frage im Horizont der Sendung der Kirche in die Welt und für die Welt anzugehen und so zugleich den Finalaspekt, das, wozu Kirche und ihre Ämter dienen, im Blick zu behalten.

In der Welt und für die Welt

Kapitel IV fällt im Vergleich zu III äußerst knapp aus, es scheint eher eine Art Zusatz ohne eigenständigen Charakter als eine Weiterführung zu sein. Inhaltlich liefert es aber die Existenzbegründung der Kirche und spiegelt den Horizont ihrer Sendung in die Welt und für die Welt wider.

Im Abschnitt 109 wird eine Analogie zwischen der Liebe Gottes für die Menschen und dem Dienst der Kirche an den Menschen hergestellt. NMC merkt an, dass die Kirche nicht durch sich selbst, sondern durch Gott und nicht für sich selbst, sondern als Werkzeug Gottes für die Menschen existiert. Die Ausführung von NMC zur Evangelisierung begrüßen wir, da sie den Respekt vor den Werten anderer Religionen (110) und das Engagement der Kirchen zur Verwandlung der Welt mit einschließt (111). Die Abschnitte 112–116 gehen auf die Probleme unserer Zeit ein und rufen Christinnen und Christen zum wachsamen Erkennen der Zeichen der Zeit und einer Ethik der Nächstenliebe auf. Ethik und Moral erfordern es aber auch, dass sich die Kirchen *gegenseitig* „im Blick auf ihre ethischen Überlegungen und Entscheidungen Rechenschaft [ablegen]" (117). Hier bietet sich den Kirchen z. B. eine Möglichkeit episkopé konfessionsübergreifend-kollegial (wie NMC 97 f dies vorsieht) in der Welt und für die Welt auszuüben. Die eigene Position stets infrage zu stellen und neu zu begründen, damit der Dialog lebendig bleibt, halten wir für äußerst wichtig. Angesichts einer globalisierten Welt erscheint uns nicht die Pluralität innerhalb der christlichen Verantwortung, sondern die Bildung einer gemeinsamen christlichen Position für unablässig. Naturwissenschaftliche Fortschritte erfordern eine gemeinsame Stellungnahme zu aktuellen Themen. Diese gemeinsame Positionierung ist vor allem gegenüber Politik und Wirtschaft bedeutsam.

Fazit

NMC will letztlich zu einer gemeinsamen Konvergenzerklärung über Wesen und Auftrag der Kirche führen, der alle Kirchen zustimmen können. Inwieweit wird NMC diesem Anspruch und Ziel gerecht?

Wir schätzen die präzise und ehrliche Sprache, mit der die Probleme fokussiert werden, allerdings wirkt der Text dadurch teilweise auch kühl und distanziert. Er geht weitgehend einheitlich vor, indem er das bisher Erreichte darstellt und bei noch offenen Fragen diese klar präzisiert. Für uns wird dadurch jedoch wiederholt der bruchhafte Charakter von NMC deutlich, weil die Begründungsebenen der jeweiligen Positionen teilweise unzureichend, manchmal gar nicht dargestellt werden.

Eine Konvergenzerklärung über Wesen und Auftrag der Kirche, der alle Kirchen zustimmen könnten, sollte unserer Meinung nach weniger kompliziert und theoretisch, sondern eingängiger und persönlicher formuliert sein, wie es auch in *Berufen, die eine Kirche zu sein* der Fall ist. Der ÖRK in seiner Rolle als Sprachrohr zwischen den Kirchen ist auf deren Mitarbeit angewiesen.

Kommentar zum Kommentar

Im Folgenden noch ein Blick auf unseren eigenen Kommentar:

Zunächst fallen die unterschiedlichen Herangehensweisen auf: Die evangelischen und katholischen Kommentatorinnen und Kommentatoren sind sich darüber einig, dass in NMC eine offene Sprache gewählt wurde, die unterschiedliche Lesarten zulässt.

Die Sprache von NMC war der katholischen Seite weitgehend vertraut, da sie stark an die Dokumente des II. Vatikanums, vor allem an *Lumen Gentium* erinnert. Aufgrund dieser Vertrautheit fand die katholische Seite einen positiven Anschluss. Sie sieht die Offenheit von NMC als Stärke an, da sie eine Rezeption aus ihrer Sicht erlaubt.

Die fehlende Vertrautheit ließ die evangelische Seite erst über die bewusst offen gehaltenen Formulierungen und Lesarten nachdenken.

Abschließend stellt sich für uns gemeinsam die Frage, ob diese unterschiedlichen Sichtweisen auf NMC mit den unterschiedlichen Einheitsverständnissen unserer Konfessionen verbunden sind. Für die evangelische Seite ist es aufgrund ihres Einheitsverständnisses weniger schwierig, einen Dissens zu formulieren. Das Problem hierbei liegt jedoch darin, dass evangelische und katholische Kirchenverständnisse dem bleibenden Dissens einen unterschiedlichen Stellenwert zuschreiben. So hat sich in unserer gemeinsamen Arbeit gezeigt, dass auch die Rezeption eines multilateralen ökumenischen Textes stark von den jeweiligen Positionen in den ökumenischen Grundfragen abhängt.

Studierende der Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

Die Kommentierenden

Von evangelischer Seite:
Julia Früh, Björn Görder, Eveline Günther, Maria Lissek

Von katholischer Seite:
Brigitta Brenner, Jens Brückner, Mirjam Decker, Florian Gebele, Ramona Kordesch MA, Dr. Annemarie Mayer, Horst Walter, Zita Waschhausz, Jan Eike Welchering

Ökumenische Weggemeinschaft 2011–2017

auch in Erinnerung an ihren Anfang in der Ökumene der Märtyrer

Aufruf an die Kirchen in Deutschland

1. Die *Einladung* des Bundespräsidenten an den Papst und deren Annahme, sowie die Ankündigung des Besuches in Deutschland für den September 2011 fordern auf, sich erneut um Intensivierung der ökumenischen Beziehungen im Lande der Reformation zu bemühen. Zumal der Eingeladene selbst hierbei der ökumenischen Begegnung ausdrücklich einen erhöhten Stellenwert zumaß. Daraus mag entnommen werden, dass er mit seinem dritten Besuch im Heimatland der Reformation, das sein eigenes ist, Wege eröffnen möchte, die zu aktuell greifbaren und langfristig relevanten Ergebnissen führen können, unterwegs in die allseits als unabdingbar erkannte und stets neu beschworene ökumenische Zukunft der Christenheit. Dem sollte in sorgfältiger Vorbereitung frühzeitig Rechnung getragen werden.

2. Dies träfe die *Erwartungen* der Gemeinden beider Konfessionen ebenso wie der in Werken, Initiativen und Kommunitäten Engagierten. Nach den beiden Ökumenischen Kirchentagen in Berlin und München ist dieses ebenso offenkundig wie nach der Aufbruchsbewegung des Großteils der zur Wahrnehmung der theologischen Lehre und Fortbildung Berufenen, die sich für eine Erneuerung der kirchlichen Praxis einsetzen.

3. Hierbei wird in unterschiedlicher Weise von einer Gotteskrise, einer Glaubenskrise und von einer *Glaubwürdigkeitskrise* gesprochen, an der dringlich zu arbeiten sei. Zwar mögen diese Krisen, sofern sie denn berechtigterweise diagnostiziert werden, die einzelnen Kirchen in unterschiedlicher Weise betreffen, wo sie Folgen spezifischer Schwächen oder Fehlentwicklungen sind. Doch ist es unübersehbar, dass die zersplitterte Christenheit insgesamt im 21. Jahrhundert der Herausforderung einer Glaubwürdigkeitskrise ausgesetzt ist.

4. Zu ihr trägt nicht zum geringsten Teil mangelnde *ökumenische Glaubwürdigkeit* bei. Dies ebenso unter den Gläubigen selbst, wie gegenüber der nichtchristlichen Welt. Wo seit Jahrzehnten erarbeitete theologische Erkenntnis in der kirchlichen Praxis ignoriert wird, desavouiert sich diese selbst. Sie erscheint dann selbst als Ausdruck von Glaubenskrise. Zugleich offenbart sie dann eine Hoffnungskrise des Christentums. Und sie manifestiert Unwilligkeit oder Unfähigkeit zu christlicher Liebe selbst im binnenchristlichen Handlungsraum. Damit schwächt sie die Frohe Botschaft von

Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe, die wir in Wort und Tat, doch schon zuvor in unserem Sein zu bezeugen haben.

5. Jede Kirche hat an Problemen im eigenen Bereich zu arbeiten. Dennoch scheint uns ein Augenblick gegeben, die ökumenische Initiative von neuem anzufachen. Dabei leitet uns, „zur Hoffnung berufen" der Blick auf das Ganze und die *Zukunft der Christenheit.* Er möge den Mut fördern, die Lösung eigener Probleme in universeller Perspektive zu suchen.

6. Solches in Gang zu setzen, liegen, so meinen wir, theologische *Vorarbeiten* bereit, die nur aufzugreifen sind. Zugleich bietet der Zeitraum des begonnenen Jahrzehnts in beiden Kirchen *Rahmenplanungen* an, die geeignet erscheinen, das ökumenische Anliegen durch gegenseitiges und gemeinsames Lernen einzubeziehen und in einem methodisch bedachten Beratungsprozess zu Ergebnissen zu führen. Sie sollten der theologischen Erkenntnis ebenso wie den pastoralen Bedürfnissen der Zeit in unserem Lande und darüber hinaus entsprechen.

7. Bei den Vorarbeiten denken wir an die *Ergebnisse amtlicher evangelisch-katholischer Kommissionsarbeit*, deren Umsetzung aussteht, für die sie bereitstehen:
   a) in *Deutschland,* um nur diese zu nennen, an die
      - Ergebnisse der Arbeit an der Frage, ob die gegenseitigen Lehrverurteilungen der Zeit von Reformation und Tridentinum noch heute kirchentrennend seien/sein müssen?
      - an die gemeinsamen Erklärungen zu den Gedenkjahren 450 Jahre Augsburgisches Bekenntnis und 500 Jahre Martin Luther sowie an die noch frisch zurückliegenden der gemeinsamen Kommission zu „Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge";
   b) auf *Weltebene*, nach all den früheren gemeinsamen Lehrdokumenten, zumal an
      - die Erklärung zur Übereinkunft in Hauptaspekten der Rechtfertigungslehre, somit auch in Grundfragen der Evangeliumsverkündigung, sowie sodann insbesondere an die Ergebnisse der in ihrem Anschluss zu Fragen der Ekklesiologie eingerichteten Gemeinsamen Römisch-katholisch/Evangelisch-Lutherischen Kommission zur Apostolizität von Kirche und Amt mit ihrem Ersuchen an die Kirchenleitungen, nunmehr die erforderliche „geistliche Entscheidung" zu treffen.
   c) Hinzu kommen gemeinsame Ausarbeitungen mehrerer *Ökumenischer Institute* und, aus gleicher Sorge, hervorragender Einzelpersönlichkeiten, welche ökumenische Praxis theologisch zu fundieren geeignet sind – möglicherweise in zunächst regionalen Schritten.

8. Was bestehende *kirchliche Rahmenplanungen* betrifft, so denken wir
   - an die regelmäßigen Kirchen- und Katholikentage, die längst ökumenisch geöffnet sind;

- an den von der Deutschen Bischofskonferenz in Aussicht genommenen Dialogprozess mit der eigenen kirchlichen Basis und die vorgesehene Reihe von jährlichen Glaubenskongressen bis 2015, dem 50-Jahresgedenken des II. Vatikanischen Konzils, und
- an die jährlichen Schwerpunkte der von der EKD ausgerufenen Reformationsdekade bis 2017, für die bereits eine ökumenische Öffnung gilt, die zusätzlich verstärkt werden soll.

9. Der Besuch des Papstes findet in dem Lande und an solchen Orten statt, wo die Ökumene ihren Anfang in den Konzentrations- und Kriegsgefangenenlagern in gemeinsamen Gebeten, Gottesdiensten und Abendmahlsfeiern genommen hat. Die gemeinsame Bezeugung des Christusglaubens gegen menschenverachtende Gewalt bleibt der *Auftrag der Ökumene der Märtyrer* im neuen Jahrtausend. Unsere Bitte ist, die Gelegenheit dieser Erinnerung nicht kleinmütig verstreichen zu lassen, sondern hochgemut zu ergreifen. Gesten wie ein ökumenischer Wortgottesdienst und, wenn irgend möglich, weiter reichende Erlaubnisse in Fragen der „communicatio in sacris" gäben starke Impulse. Sofern für weitere Schritte die Einrichtung einer sog. „Papstkommission" (wie 1980 beim ersten Deutschland-Besuch Johannes Pauls II.) hilfreich erschiene, möge sie mit Auftrag und Vollmacht ausgestattet werden, die ökumenischen Prozesse zu fördern. Sie sollten geschehen im Sinne einer methodisch geleiteten „Consultatio Catholica" des Gottesvolks (Johannes Amos Comenius).

10. Starke Erinnerungsmomente vermögen den *Mut zum Aggiornamento* ins Heute und Morgen zu fördern: von 1417 (Konzil von Konstanz – Johannes Hus – Reform-Dekret „Haec sancta synodus") über 1517 (Anschlag der 95 Bußthesen durch Martin Luther in der ungeteilten abendländischen Kirche) und die im vergangenen Jahrhundert weltweit erwachsene ökumenische Bewegung mit dem Blutzeugnis der Märtyrer – hin zum 50-Jahrgedenken an die konziliaren Aufbrüche seit 1962–1965 und hin auf 2017: verstanden als *ökumenische Weggemeinschaft* in der Christenheit, im Gewissensgehorsam zum Ruf zur Erneuerung.

Ökumenischer Gesprächskreis Berlin-Tübingen: Prof. Dr. Josef Nolte – Pfarrer Manfred Richter (Kontakt: richter_kunstdienst@web.de). Mit: Propst i. R. Dr. Karl-Heinrich Lütcke, Berlin; Prof. Dr. Konrad Raiser, ehem. Generalsekretär des ÖRK, Genf, Berlin; OKR Branko Nikolitsch, ehem. EKD Hannover, Potsdam; Sr. Dr. Cristy Orzechowski, Peru/Aschendorf; Prof. Dr. Thomas Sternberg, Münster; Ministerpräsident i. R. Manfred Stolpe, Potsdam; „Wir sind Kirche"; „Netzwerk Ökumene"; Prof. Dr. Dietmar Mieth, Neustetten-Remmingsheim; Pfarrer Hans-Holger Deuerling, Erfurt; Pfarrer Dr. Aribert Rothe, Erfurt, Ev. Konferenz für konfessionskundliche Arbeit in Sachsen-Anhalt/Thüringen; Studierendenpfarrkonferenz der EKM; Deutsche Comeniusgesellschaft – Vorstand, Berlin; Pfarrer Christhard-Georg Neubert, Kulturstiftung St. Matthäus der Ev. Landeskirche, Berlin; Dr. Hans-Georg Link, Köln.

Christliche Mission – Ökumenisches Zeugnis in einer globalisierten Welt

Bericht von der 22. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung – Ecumenical Research Forum (AÖF – ERF) vom 26.–28. November 2010 in der Missionsakademie Hamburg

Im Austausch mit Vertreterinnen und Vertretern aus den Bereichen der Mission, der Ökumene und der theologischen Wissenschaft haben sich über 20 junge protestantische, anglikanische, orthodoxe und römisch-katholische Nachwuchsforscherinnen und -forscher auf der 22. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung mit dem gegenwärtigen Verständnis von Mission beschäftigt. Anlässlich des 100-jährigen Jubiläums der ersten Weltmissionskonferenz von Edinburgh war die Tagung von der Erkenntnis geleitet, dass sich das Verständnis von Mission innerhalb der vergangenen hundert Jahre in fundamentaler Weise verändert hat. Der Transfer theologischer Wahrheiten aus Europa und Nordamerika in die Kolonien des Südens wandelte sich im Laufe der Zeit zu einem globalisierten, polyzentrischen und gegenseitig befruchtenden Christentum. Somit stellte sich für die Teilnehmenden der Tagung die Frage nach dem christlichen Zeugnis in einer globalisierten Welt. Dabei galt ein besonderes Augenmerk dem spannungsvollen Wechselverhältnis zwischen Mission und Ökumene.

Die Tagung begann am Freitagabend mit Impulsreferaten von Dietrich Werner, Fidon Mwombeki und Arnd Bünker.

Dietrich Werner ist ÖRK-Programmreferent für ökumenische theologische Ausbildung, lehrt am Ökumenischen Institut in Bossey und leitete die Studiengruppe zu theologischer Bildung im Rahmen von „Edinburgh 2010". Unter der Überschrift „Mission und Ökumene nach Edinburgh 2010" führte Werner zunächst aus, dass die zunehmend polyzentrische Organisation des Christentums dazu führe, dass Mission nicht mehr als Expansion des christlichen Westens verstanden werden kann, sondern als „Mission von überall nach überall". Mission im 21. Jahrhundert geschehe nicht mehr vor dem Hintergrund des Kolonialismus, sondern der globalen Migrationsbewegungen. Mission dürfe somit auch nicht auf der Basis eines einseitigen finanziellen Abhängigkeitsverhältnisses geschehen, sondern müsse sich in einer echten Partnerschaft äußern, in der sich die Christen im Norden bewusst machen, was sie von den Kirchen des Südens empfangen können. Anlässlich der Weltmissionskonferenz von Edinburgh erkannte Werner eine Annäherung von Vertretern des evangelikalen und des konziliaren Missionsverständnisses, die sich auf eine gemeinsame Basis („Witnessing to Christ Today") einigen konnten, die biblischer, bescheidener und offener für den multireligiösen Kontext war als der Leit-

spruch von 1910 „Evangelization of this World in this Generation". Schließlich präsentierte Werner einen Ausblick auf das Thema der theologischen Ausbildung, die noch immer zu stark auf die westliche Theologie ausgerichtet sei. Die theologische Ausbildung müsse zum einen eine Herausforderung für die existierenden Realitäten in Kirche und Welt darstellen, zum anderen aber auch dem christlichen Fundamentalismus entgegenwirken.

Der tansanische Lutheraner *Fidon Mwombeki,* Generalsekretär der Vereinten Evangelischen Mission (VEM), erläuterte das Missionsverständnis der VEM, einer Organisation, die sich als Gemeinschaft von Kirchen in drei Kontinenten versteht. Zunächst, so Mwombeki, bedeute Mission für die VEM schlicht „Kirche in Aktion". Evangelisation, also die Verkündigung des Evangeliums, sei keineswegs mit „Mission" gleichzusetzen, sondern – neben Diakonie, Advocacy, Partnerschaft und Entwicklung – als einer von fünf gleichwertigen Aspekten von Mission zu verstehen. Hinsichtlich der Richtung, den der Weg der Mission heute geht, habe sich die VEM vom traditionellen Verständnis, wonach Christen aus dem Norden Nichtchristen aus dem Süden missionieren, lange verabschiedet. Für Mwombeki bewegt sich Mission nun mit dem Schlagwort von Edinburgh 2010 „von überall nach überall". Deshalb besteht für ihn die Aufgabe einer Missionsgesellschaft auch nicht mehr darin, Menschen in Missionsgebiete zu senden, sondern Schwesterkirchen auf drei Kontinenten zur gegenseitigen Bereicherung zusammenzubringen. Mwombeki schloss seinen Beitrag mit der Feststellung, dass die konfessionellen Unterschiede an der Basis der christlichen Kirchen zunehmend verschwinden und theologisch-dogmatische Auseinandersetzungen der Theologen dort auf wenig Verständnis stoßen. Diese Beobachtung veranlasste Mwombeki zu der abschließenden und kontrovers diskutierten Behauptung, Theologen seien ein Hindernis für die praktische Ökumene.

Arnd Bünker, Leiter des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts in St. Gallen und Dozent für Pastoraltheologie an der Universität Fribourg, charakterisierte Mission anhand eines historischen Vergleichs zwischen der frühen Neuzeit und der Gegenwart als Reaktion auf Krisenerfahrungen. In seinem Beitrag „Identität der Kirche und die Erfahrung von Krise – Modelle des pastoralen Selbstverständnisses der Kirche" beschrieb er zunächst das klassische katholische Missionsparadigma, wonach Mission als eine Reaktion auf die Krise der Kirche im 16. und 17. Jahrhundert zu verstehen sei: Die protestantische Reformation, die moralische Krise des katholischen Klerus, die zunehmende Individualisierung und die kosmologische Krise, die durch das Gewahrwerden neuer Kontinente entstand, stellten das Selbstverständnis der katholischen Kirche in Frage. Mission, so Bünker, war dann der Versuch der Kirche, den Status quo zu erhalten. Demgegenüber entwarf Bünker das Konzept einer „Alternativen Mission", die nicht mehr als Reaktion auf eine Krise der Kirche, sondern auf eine Krise der Menschheit wahrgenommen wird. So verstanden sei Mission nicht die spezifische Praxis einzelner Christen, sondern Ausdruck von deren fundamentaler Beziehung zu allen Menschen in existentieller Solidarität, insbesondere mit den Armen. Im Zentrum dieses Missionsverständnis stehe nicht ein Verhältnis von Mitgliedern zu Nicht-Mitgliedern. Das Evangelium werde nicht *ausgebreitet*, sondern zuallererst *entdeckt.* Mission sei „Selbst-Evangelisation" (Papst Paul VI.). Bünkers Beitrag schloss mit einem Ausblick auf die Bedeutung der Migrationskirchen. Migranten sind laut Bünker auf-

grund ihrer transkulturellen Erfahrungen heute die wichtigsten Menschen, um die Bedeutung des Evangeliums in einer globalen Perspektive zu erfassen.

Am darauffolgenden Tag (Samstag) wurden die Anfragen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer in verschiedenen Arbeitsgruppen zu den Themen „Mission und interreligiöser Dialog", „Missionswissenschaft und Ökumene" sowie „Die Zukunft des ökumenischen Dialogs" vertiefend diskutiert. Am Abschluss des Tages stand die Teilnahme an einem sehr lebhaften Gottesdienst der Hamburger westafrikanischen Missionskirche „United Church of God".

Ebenfalls am Samstag eröffnete sich den Teilnehmenden die Möglichkeit, aktuelle Forschungsansätze und Promotionsprojekte vorzustellen und zu diskutieren. Insgesamt gab es sechs Präsentationen aus dem gesamten Bereich der ökumenischen Forschung.

Anknüpfend an das Thema der Tagung konstatierte der anglikanische Theologe *Phillip Tolliday* aus Australien in seinem Beitrag „Global Witness: But of What Sort?", dass die gegenwärtige Lage der anglikanischen Gemeinschaft auf einige der Komplexitäten des globalen christlichen Zeugnisses, insbesondere aber auf die Verlagerung des Gravitationszentrums vom globalen Norden zum globalen Süden verweise. Was in der Ökumene im Allgemeinen zu beobachten sei, könne exemplarisch auch in der anglikanischen Kirche wahrgenommen werden. Insofern sei es zu empfehlen, die anglikanische Gemeinschaft als Indikator christlichen Zeugnisses in einer globalisierten Welt sorgfältig zu beobachten.

Die Auswirkungen der Globalisierung auf das Individuum wurden vom rumänisch-orthodoxen Theologen *Mihai Iordache* analysiert. In seinem Beitrag „Die gegenwärtige christliche Identität in Europa und in der globalisierten Welt" beschäftigte er sich mit der seiner Ansicht nach „übertriebenen multikulturellen Idee und der Tendenz der Betonung des religiösen Pluralismus". Diese sei, so Iordache, einer „der größten Mängel der modernen Welt", da sie zu einer erheblichen Schwächung der christlichen Identität beitrage.

Das Dissertationsprojekt des finnischen lutherischen Theologen *Ville Hassinen* hat die theologischen Gespräche zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und der Russischen Orthodoxen Kirche zum Inhalt. In seinem Vortrag „Faith, Love and Good Works. The Finnish-Russian Negotiations in Turku in 1980" erklärte Hassinen, dass lutherische und orthodoxe Theologinnen und Theologen in Turku darin übereinstimmten, dass Gott sein Wesen als Liebe in Christi Werk offenbarte.

Ebenfalls zum lutherisch-orthodoxen Dialog forscht Diakon *Cosmin Pricop* aus Bukarest. In seinem Vortrag „Der Dialog orthodoxer Kirchen mit dem Lutherischen Weltbund. Historische Darstellung und theologische Bewertung" erklärte er, dass der Dialog des Lutherischen Weltbundes mit der Orthodoxie auf der Prämisse beruhe, dass der Weg zu Gott nicht zu verstehen sei ohne die Begegnung mit dem Anderen und dem identitätsbewahrenden Gespräch. Christen, so Pricop, müssten zur Kommunikation „erzogen" werden.

Die Münsteraner römisch-katholische Theologin *Maria Wernsmann* stellte ihr Dissertationsprojekt vor, das anhand einer kritischen Relecture der sogenannten „Kollusionstheorie" von Peter Lengsfeld einen Beitrag zur Entwicklung einer Theorie ökumenischer Prozesse liefern soll. Wernsmann präsentierte mögliche Ansätze für eine kritische Aufnahme dieses Konzepts, das bei der Suche nach Antworten auf

die damals wie heute drängende Frage hilfreich sein kann, warum die von Kirchen und Theologen erarbeiteten Einigungen über Lehrfragen regelmäßig ohne praktische Konsequenzen bleiben.

Die australische Theologin *Jane Lee* präsentierte ihr Promotionsprojekt über die Vorsehung im Werk des italienisch-deutschen Theologen und Religionsphilosophen Romano Guardini (1885–1968). In ihrem Vortrag „God's World. Romano Guardini's Theology of Providence" zeichnete Lee Guardinis Argumentation nach, wonach die göttliche „Führung" des Individuums mit der „Führung" der Geschichte übereinstimme und auf das „Heilige Reich Gottes" ausgerichtet sei.

Als ein offenes Forum zum Austausch über Themen der ökumenischen Forschung und der Missionswissenschaft will die AÖF auch künftig ökumenisches Lernen fördern und Räume der Begegnung schaffen. In diesem Jahr tagt die Arbeitsgemeinschaft vom 11.–13. November im Konfessionskundlichen Institut Bensheim. Doktorandinnen und Doktoranden sind herzlich eingeladen, dort ihre eigenen Forschungsprojekte vorzustellen und in angenehmer und konstruktiver Atmosphäre zu diskutieren.

Christian Albers, Christoph Mühl, Kurt Poland

(Christian Albers ist evangelischer Pfarrer in Hachenburg, Christoph Mühl ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Kurt Poland ist Student der Ev. Theologie an der Georg August-Universität Göttingen.)

Der Beitrag der ökumenischen Bewegung zum Umbruch 1989[1]

Verehrte Festversammlung,

Lassen Sie mich beginnen mit einem Wort des aufrichtigen Dankes für die Auszeichnung, die Sie mir heute durch die Verleihung der Würde eines theologischen Ehrendoktors zuteil werden lassen. Ich sehe darin eine Anerkennung der Bemühungen um die Förderung der ökumenischen Bewegung, die in den letzten 40 Jahren im Zentrum meiner kirchlichen und theologischen Arbeit standen. Mein besonderer Dank gilt den Überbringern der Grußworte des Präsidiums und des Fachbereichs, den Professoren Stiehl und Gutmann, und natürlich dem langjährigen ökumenischen Weggefährten, Dr. Heino Falcke, für seine so verständnisvolle Laudatio.

Diese Ehrung hier in Hamburg zu empfangen erfüllt mich aus einem mehrfachen Grund mit besonderer Freude. Sie steht für mich in Kontinuität zur Verleihung der gleichen Würde 1971 an meinen Vorvorgänger im Amt des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates, Dr. Philip Potter, mit dem ich weiterhin freundschaftlich verbunden bin. Durch den damaligen Ordinarius für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften, Hans Jochen Margull und seine Vorgänger wie Nachfolger, wie auch durch die mit der Universität verbundene Missionsakademie, wurde Hamburg zu einem Ort, von dem immer wieder wichtige missionsthelogische und ökumenische Impulse ausgegangen sind. Diese Tradition wurde inzwischen verstärkt durch die Gründung des Instituts für die Theologie der Friedenskirchen, mit dessen Leiter, Dr. Fernando Enns, mich ebenfalls eine langjährige ökumenische Freundschaft verbindet. Daher freue ich mich, dass mich die Ehrendoktorwürde nun in besonderer Weise mit dieser Hamburger Tradition verbindet.

Das Thema für diese kurze Dankesrede geht auf Anregungen aus dem Umfeld des Fachbereichs zurück. Die Frage, welchen Beitrag die ökumenische Bewegung zum Umbruch 1989 geleistet hat, ist in den letzten Jahren Gegenstand vielfältiger und zum Teil kontroverser Diskussionen gewesen. In diesem Rahmen muss ich mich auf wenige Beobachtungen beschränken. Auf die Auseinandersetzung mit den zahlreichen, inzwischen vorliegenden Studien und Veröffentlichungen werde ich verzichten.

I.

Im deutschen öffentlichen Sprachgebrauch hat sich für die Ereignisse am Ende des Jahres 1989 das Stichwort der „Wende" eingebürgert. M. W. stammt diese Bezeichnung vom letzten Generalsekretär der SED, Egon Krenz, und sie ist geeignet,

[1] Vortrag in Hamburg am18. Januar 2010 aus Anlass der Verleihung der Ehrenpromotion.

den wahren Charakter der „friedlichen Revolution", jedenfalls in der ehemaligen DDR, zu neutralisieren. Vergegenwärtigt man sich die radikalen Veränderungen, die von den Ereignissen in der zweiten Jahreshälfte des Jahres 1989 und im weiteren Verlauf der Jahre 1990/1 ausgegangen sind, dann ist es angemessener, von „Umbruch" statt von „Wende" zu sprechen. Die Gedenkveranstaltungen aus Anlass des 20. Jahrestages des Mauerfalls am 9. November 1989 haben unseren Blick vor allem auf die Ereignisse in Deutschland gelenkt. Aber der Fall der Berliner Mauer ist mittlerweile weit über Deutschland hinaus zum Symbol für den historisch einzigartigen Prozess geworden, in dessen Verlauf nicht nur die Blockkonfrontation des Kalten Krieges und damit auch die Spaltung Europas und Deutschlands an ihr Ende kam, sondern sich das sowjetische Imperium auflöste mit Folgen für weit entfernte Weltregionen.

Der Umbruch kam unerwartet, auch für die meisten unmittelbar Betroffenen, und er vollzog sich weitgehend ohne gewaltsame Konflikte. Im Rückblick werden freilich die Vorzeichen der kommenden Veränderungen deutlicher erkennbar. Schon seit Mitte der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts war eine lange Phase der Entspannung an die Stelle des „Kalten Krieges" im eigentlichen Sinn getreten. Sie fand ihren Ausdruck in einer Vielzahl von Verträgen zur Rüstungskontrolle, in der Ostpolitik der Bundesregierung seit 1969 mit den Verträgen von Moskau, Warschau und über den Status von Berlin, sowie schließlich in den Verhandlungen über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, die in der KSZE-Schlussakte von Helsinki 1975 ihren Niederschlag fanden. Mit dem russischen Einfall in Afghanistan 1979, dem gleichzeitigen NATO-Doppelbeschluss sowie der Wahl von Ronald Reagan begann eine kurze Phase erneuter Spannungen und Konfrontationen, die freilich in Mitteleuropa zugleich durch die Initiativen von oppositionellen Gruppierungen wie Solidarnosc und Charta 77 geprägt war. Die Wahl von Michail Gorbatschow zum Generalsekretär der KPDSU 1985 und seine Politik von „Perestroika" und „Glasnost" setzten eine neue Dynamik in Gang, die mit dem Vertrag über Mittelstreckenraketen 1987 den traditionellen Ost-West-Konflikt qualitativ veränderte. Die Helsinki-Folgekonferenzen von Madrid (1983–1985) und Wien (1987–1989) präzisierten den Rahmen für umfassende Zusammenarbeit in Europa, ein Prozess, der auch durch die brutale Niederschlagung der Demokratiebewegung in China nicht aufgehalten werden konnte. Die Auflösung der Macht der kommunistischen Regierungen begann in Ungarn schon 1988 und setzte sich in Polen mit dem Runden Tisch und der ersten freien Parlamentswahl im April 1989 fort. Der Satz von Gorbatschow bei den Feierlichkeiten zum 40. Jahrestag der Gründung der DDR am 4. Oktober 1989: „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben" bringt die realistische Einschätzung zum Ausdruck, dass die Dynamik der Veränderung nicht aufzuhalten war. Er hatte gehofft, sie mit seiner Vision vom „gemeinsamen Haus Europa" steuern zu können und musste schließlich zusehen, wie seine eigene Machtbasis sich auflöste.

Was im Rückblick als ein zwar sehr komplexer, aber folgerichtiger Prozess erscheint, als Sieg der Freiheit über die Unterdrückung, war freilich für die Beteiligten und Betroffenen alles andere als eindeutig. Das „neue Denken", das sich in den zehn Grundprinzipien der Helsinki-Schlussakte und in dem von der Palme-Kommission 1982 vorgestellten Konzept der „gemeinsamen Sicherheit" bereits andeutete, blieb, ebenso wie die Ausrichtung der neuen Ostpolitik der Bundesregierung auf

den „Wandel durch Annäherung", gefangen in der Vorstellung von zwei, einander gegenüberstehenden Machtblöcken. Die Gefahr eines Rückfalls in die ideologische und militärische Konfrontation blieb immer präsent und die Bewahrung des Friedens in Europa und darüber hinaus erschien als oberste Aufgabe verantwortlicher Politik. Die inneren Widersprüche und Zerfallserscheinungen des kommunistischen Systems blieben lange verdeckt und die Vorstellung, dass dieses hochgerüstete und mit einem die ganze Gesellschaft erfassenden Sicherheitsapparat ausgestattete System sich weitgehend kampflos auflösen könnte, erschien als völlig illusorisch. Auch für die Dissidenten und die oppositionellen Gruppierungen in Polen, Ungarn, der Tschechoslowakei und der DDR ging es zunächst und vorrangig um die innere Transformation ihrer Gesellschaften, d.h. um die Verwirklichung der Menschenrechte und die Durchsetzung von demokratischer Partizipation. Sie wollten der „Entspannung von oben" die „Entspannung von unten" entgegensetzen. Aber auch sie waren nicht wirklich darauf vorbereitet, dass ihr mutiger und gewaltfreier Einsatz schließlich das ganze System zum Einsturz bringen würde.

II.

Die Frage, welchen Beitrag die ökumenische Bewegung zu diesem Umbruch geleistet hat, erfordert einige Vorklärungen. Die ökumenische Bewegung, wie sie sich im 20. Jahrhundert, und vor allem in den letzten 60 Jahren herausgebildet hat, ist eine höchst komplexe Erscheinung, in der unterschiedliche Ziele, Arbeitsmethoden und Akteure oder Trägerstrukturen zusammenwirken. Im ÖRK laufen alle diese Fäden zusammen; er hat zwar die Aufgabe, „auf den Zusammenhalt der einen ökumenischen Bewegung in ihren vielfältigen Ausdrucksformen hinzuarbeiten", aber seine Möglichkeiten einer kohärenten Steuerung sind sehr begrenzt, nicht zuletzt angesichts der eigenständigen Rolle der römisch-katholischen Kirche.

Um dem Beitrag der ökumenischen Bewegung zu den Prozessen auf die Spur zu kommen, die schließlich zum Umbruch 1989 führten, muss daher zwischen verschiedenen Ebenen und Ansätzen unterschieden werden. Was sie alle miteinander verband war die Überzeugung, dass Christinnen und Christen in ihren Gemeinden und Kirchen in einer Gemeinschaft des Glaubens, des Zeugnisses und der Solidarität verbunden sind, die über die konfessionellen, politischen und ideologischen Grenzziehungen hinausreicht. Wegen des beständigen Versuchs eines Brückenbaus über den „Eisernen Vorhang" hinweg, stand die ökumenische Bewegung in der Zeit des Kalten Krieges bei den Vorkämpfern ideologischer Abgrenzung auf beiden Seiten im Verdacht, sie ließe sich für politische Zwecke missbrauchen. Die immer neue Bemühung, eine eigenständige Orientierung für christliches Zeugnis in Distanz zu beiden Systemen durchzuhalten, war auch in den Kirchen und ökumenischen Einrichtungen umstritten und blieb ambivalent. Die gemeinsame Aufgabe der Kirchen in der ökumenischen Bewegung, ihrem unverwechselbaren, im Evangelium begründeten Auftrag treu zu bleiben, sah sich angesichts der politischen Gegebenheiten im Osten wie im Westen immer neu mit der Herausforderung konfrontiert, jeweils konkret zu unterscheiden zwischen „prinzipieller Antistellung und unkritischem Sich-vereinnahmen-lassen" (H. Falcke).

Die ökumenische Bewegung war im Osten und im Westen Europas unterschiedlich verwurzelt. Ihre Träger und Akteure im Westen hatten im Prinzip die Freiheit, sich an der öffentlichen Auseinandersetzung zu beteiligen und ihr eigenständiges Zeugnis einzubringen. Sie waren anerkannte Partner in einer demokratischen Kultur, die auch die Prozesse der kirchlichen und ökumenischen Meinungsbildung prägte. Die Pflege ökumenischer Gemeinschaft und die Bewährung ökumenischer Solidarität mit den Partnern jenseits des „Eisernen Vorhangs" blieb jedoch meist eine Sache engagierter Einzelner oder von spezialisierten Gruppen und Einrichtungen. Diese freilich gab es in allen Ländern Westeuropas und darüber hinaus. In Mittel- und Osteuropa blieb die ökumenische Bewegung oft beschränkt auf die Ebene der kirchlichen Leitungsorgane und ihrer Vertreter und berührte kaum das Leben der Gemeinden. Sie unterlag, wie das Leben der Kirchen insgesamt, weitgehender staatlicher Kontrolle und sah sich mit Versuchen konfrontiert, die ökumenischen Beziehungen im Inneren wie nach außen für politische Ziele einzusetzen. Die in den späten 70er und den 80er Jahren sich bildenden Gruppierungen, die sich unter Berufung auf die Helsinki-Schlussakte für eine „Entspannung von unten" einsetzten und an denen auch viele engagierte Christinnen und Christen beteiligt waren, blieben für die offizielle ökumenische Bewegung eher Außenseiter. Die Kirchen und die ökumenische Bewegung in der DDR bildeten eine Ausnahme, auf die ich noch zurückkommen werde.

Das Interesse hinter der Frage nach dem Beitrag der ökumenischen Bewegung zum Umbruch 1989 richtet sich natürlich vor allem auf die großen, in ganz Europa operierenden ökumenischen Organisationen, d. h. den Ökumenischen Rat der Kirchen, die Konferenz Europäischer Kirchen und den Lutherischen Weltbund. Als Zusammenschlüsse von Kirchen boten sie in einer Zeit der politischen Abgrenzung und Konfrontation Raum für die Begegnung und Beratung zwischen Christinnen und Christen aus Ost und West mit einem offiziellen kirchlichen Mandat. Sie waren zugleich Anwälte und Vermittler praktischer Solidarität zwischen den Kirchen. Ihr Beitrag zu den Prozessen, die den Umbruch vorbereiteten, war – vor allem auf Grund des eingeschränkten Bewegungsraums ihrer östlichen Mitgliedskirchen – begrenzt und eher indirekt, wie ich gleich an einigen Beispielen zeigen möchte. Aber es wäre unangemessen, den Blick nur auf die großen ökumenischen Organisationen zu richten. Eine gewisse, wenn auch kontroverse Rolle spielte – vor allem in den ersten 10 Jahren nach der Gründung 1958 – die Christliche Friedenskonferenz unter ihrem Präsidenten Josef Hromádka in Prag. Sie hatte ein breites Netz von Mitgliedern und Partnern im Westen unter denen, die sich für Gerechtigkeit und Frieden engagierten. Dazu gehörte u. a. auch die Gruppierung „Christians Associated for Relations with Eastern Europe" in den USA. Den direktesten Beitrag haben wahrscheinlich, vor allem in den 80er Jahren, die vom Interkirchlichen Friedensrat in den Niederlanden und vom Britischen Kirchenrat aufgebauten Partnerschaftsbeziehungen zu Gemeinden und auch zu den sich bildenden kritischen Gruppen in Polen, Ungarn, der Tschechoslowakei und der DDR geleistet.

III.

Ich will diese bisher sehr allgemeinen Beobachtungen nun an einigen Beispielen verdeutlichen.

1. Im Rückblick ist erkennbar, dass die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) und die Schlussakte von Helsinki (1975), zusammen mit den Folgekonferenzen in Madrid und Wien eine ganz entscheidende Vorbereitung für den Umbruch darstellen. Die Anregung zu diesem Prozess war von der Sowjetunion ausgegangen und von der Konferenz Europäischer Kirchen früh aufgegriffen worden. Auch der ÖRK hatte den Plan begrüßt, während die meisten der Mitgliedskirchen beider Organisationen in Westeuropa lange misstrauisch und skeptisch blieben. Die Beratung über eine Stellungnahme zum Helsinki-Abkommen führte bei der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi (1975) zu einer engagierten und kontroversen Diskussion, besonders im Blick auf die Frage der Religionsfreiheit vor allem in der UdSSR. Hier bewährte sich das Forum des ÖRK als ein Raum, in dem konstruktive Bearbeitung von Konflikten und wechselseitiges Lernen möglich sind. Eine Folge dieser Beratung war der vor allem von der KEK koordinierte und begleitete Studien- und Konsultationsprozess zu Menschenrechtsfragen zwischen den Kirchen in den Signatarstaaten des Helsinki-Abkommens. Dieser Prozess hat eine Sensibilisierung für die zentrale Bedeutung der Menschenrechte gefördert und stellt einen, wenigstens indirekten Beitrag zum Umbruch dar.
2. Die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi gab auch den entscheidenden Anstoß für die nachfolgenden ökumenischen Initiativen in der Friedensfrage, die angesichts des atomaren Rüstungswettlaufes in Ost und West ihr besonderes Profil und ihre Dringlichkeit bekamen. Eine von den Delegierten aus den Niederlanden angeregte Erklärung der Vollversammlung zur Weltrüstungssituation endete mit einem Appell an die Kirchen, in dem es hieß, dass die Kirchen ihre Bereitschaft betonen sollten, „ohne den Schutz von Waffen zu leben" und der ÖRK aufgefordert wurde, ein intensives Programm zu Abrüstung und gegen Militarismus zu organisieren. Eine Folge dieser Empfehlung war die öffentliche Anhörung zu Atomwaffen und Abrüstung in Amsterdam 1981. Eine zentrale Aussage des Hearings wurde von der nachfolgenden Vollversammlung in Vancouver (1983) in ihrer Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit bestätigend aufgenommen. Dort heißt es: „Wir glauben, dass für die Kirchen die Zeit gekommen ist, klar und eindeutig zu erklären, dass sowohl die Herstellung und Stationierung, als auch der Einsatz von Atomwaffen ein Verbrechen gegen die Menschheit darstellen und dass ein solches Vorgehen aus ethischer und theologischer Sicht verurteilt werden muss." Und die Vollversammlung fügte die Überzeugung hinzu, „Christen sollten Zeugnis dafür ablegen, dass sie es ablehnen, sich an einem Konflikt zu beteiligen, bei dem Massenvernichtungswaffen oder andere Waffen, die wahllos alles zerstören, eingesetzt werden". In Verbindung mit dem Impuls der Palmkommission (1982), die das Konzept der „gemeinsamen Sicherheit" vor-

stellte, und der von der Vollversammlung geforderten grundsätzlichen Verwerfung der Doktrin nuklearer Abschreckung wurden diese ökumenischen Erklärungen zum Kristallisationspunkt für eine ökumenische Friedensbewegung in Ost und West, die zu den Wegbereitern des Umbruchs gehört.

3. Der wohl folgenreichste ökumenische Beitrag zum Umbruch 1989 war die Entscheidung der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver (1983), die Mitgliedskirchen aufzurufen und einzubinden „in einen konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung". Dieser Beschluss ging zurück auf einen Antrag der Delegierten aus der DDR, der sich ausdrücklich auf die zuvor erwähnten Erklärungen zu Frieden und Abrüstung berief und schloss mit der Aufforderung: „Um der Erfüllung all dieser Aufgaben näher zu kommen, sollte geprüft werden, ob die Zeit reif ist für ein allgemeines christliches Friedenskonzil, wie es Dietrich Bonhoeffer angesichts des drohenden 2. Weltkrieges vor 50 Jahren für geboten hielt." Der konziliare Prozess wurde vor allem für Christinnen und Christen in den Kirchen in beiden Teilen Deutschlands zu einem Symbol des ökumenischen Aufbruchs über die Grenzen hinweg. Die von der KEK und dem Rat der Europäischen Katholischen Bischofskonferenzen getragene Europäische Ökumenische Versammlung in Basel im Mai 1989 nahm den Impuls unter dem Thema „Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung" auf. Ihr Abschlussdokument ist ein Manifest des Willens zur Umkehr und der Entschlossenheit, die Teilung Europas zu überwinden. Zum ersten Mal konnten auch Vertreter oppositioneller Gruppen, vor allem aus Polen, an einer solchen Begegnung teilnehmen.
4. Aber auch nach dieser inspirierenden Versammlung blieb bei vielen die Sorge groß, dass der beginnende dramatische Wandel in Mitteleuropa umschlagen könnte in eine Katastrophe (wie in China im Juni 1989), jedenfalls größer, als die Hoffnung auf grundlegende Veränderungen und die Bereitschaft, die Prozesse aktiv zu unterstützen. Das zeigte sich bei der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK im Juli 1989 in Moskau. Hier kam es zu einer erregten Debatte darüber, wie der ÖRK auf die massiven Menschenrechtsverletzungen in Rumänien im Rahmen eines Dorfumsiedlungsprogramms reagieren sollte. Der Generalsekretär hatte dem Zentralausschuss einen eher zurückhaltenden Bericht über die Situation vorgelegt, in dem die Probleme ohne ausdrückliche Kritik der rumänischen Regierung erwähnt wurden und der ÖRK seine Verbundenheit mit den Kirchen in Rumänien bekräftigte. Die rumänischen Vertreter im Zentralausschuss erklärten, dass es keine Einschränkungen für die Kirchen gebe und daher auch keinen Grund für den ÖRK zu reagieren. Delegierte aus den westlichen Kirchen verlangten eine öffentliche Stellungnahme des Rates. Schließlich wurde der Bericht des Generalsekretärs entgegengenommen, aber es blieb das Gefühl, der Herausforderung nicht wirklich gerecht geworden zu sein – was die bald danach folgenden dramatischen Umwälzungen in Rumänien bestätigten. Im Jahr darauf wurde die selbstkritische Debatte neu eröffnet und der Zentralausschuss nahm schließlich

eine Erklärung an, in der es heißt: Der Zentralausschuss „bedauert seine irrtümliche Urteilsbildung, derzufolge er es unterlassen hat, auf seiner Sitzung in Moskau im Juli 1989 angemessen zu der Situation (in Rumänien) zu sprechen". So bleibt der ökumenische Beitrag zum Umbruch 1989 auch an dieser kritisch-exponierten Stelle allenfalls indirekt.

Alle vier Beispiele freilich zeigen, dass die ökumenischen Organisationen den Raum boten für eine konstruktive Bearbeitung der Konflikte, die den sich abzeichnenden Umbruch begleiteten, und so den Rückfall in die Konfrontation zu verhindern vermochten.

IV.

Am deutlichsten lässt sich der Beitrag der ökumenischen Bewegung zum Umbruch 1989 im Blick auf die Entwicklungen in der DDR nachzeichnen. Ich habe diese Beobachtungen an den Schluss gestellt, da die DDR unter den Mittel- und Osteuropäischen Ländern in vieler Hinsicht ein Sonderfall war. Vor allem nach der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1969 haben sich die Kirchen zunehmend als ein staatsfreier Raum behaupten können. Die ökumenischen Beziehungen, nicht nur zu den ökumenischen Organisationen, sondern vor allem auch zu den Kirchen in den Niederlanden, in England, in den skandinavischen Ländern, aber auch zu den Nachbarn in Polen, der CSSR und Ungarn waren von zentraler Bedeutung für die Arbeit des Bundes, dessen Sekretariat ähnlich wie das des ÖRK in Genf strukturiert war.

Durch Gemeindeseminare zu den Impulsen der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1971 begann ein Prozess der ökumenischen Bewusstseinsbildung und des ökumenischen Lernens, der durch einen ökumenischen Teambesuch in der DDR 1976 und Begegnungen im Rahmen des Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Dresden (1981) verstärkt wurde. In den 70er Jahren bildete sich ein wachsendes Netz von Gemeindepartnerschaften zwischen der DDR und den Niederlanden heraus. Aus den Niederlanden kam die Idee der Friedensdekade, die seit 1981 jährlich begangen wurde (auch zusammen mit den Partnern in der Bundesrepublik) und zum Anstoß für die später so wichtigen Friedensgebete, z. B. in Leipzig, wurde. Von den niederländischen Kirchen war auch die Initiative zur Profilierung des ökumenischen Friedenszeugnisses bei der ÖRK-Vollversammlung in Nairobi ausgegangen. In der ökumenischen Zusammenarbeit im „Programm für Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten" des ÖRK gewann die Friedenarbeit des Bundes ihr klares Profil, das sich 1982 in der von der Bundessynode formulierten „Absage an Geist und Logik der Abschreckung" niederschlug und in den Folgejahren weiterentwickelt wurde bis hin zu dem Synodenbeschluss „Bekennen in der Friedensfrage" von 1987.

Auch die Menschenrechtsdebatte im ÖRK vor und nach der Vollversammlung in Nairobi und die Diskussion über das Antirassismusprogramm des ÖRK wurden im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR intensiv begleitet. So gelang es, einen begrenzten öffentlichen Raum für das Nachdenken über die Menschenrechte zu eröffnen, der von den sich bildenden gesellschaftskritischen Gruppen und Initia-

tiven genutzt werden konnte. Auch die nach der Vollversammlung in Nairobi beginnende ökumenische Diskussion über nachhaltigen Umgang mit der natürlichen Mitwelt und die Rolle von Technik und Wissenschaft fiel in den Kirchen der DDR auf fruchtbaren Boden und regte neben Studien kirchlicher Kommissionen besondere Initiativen wie die Umweltbibliothek an der Berliner Zionskirche an.

Dieser sehr knappe Überblick zeigt, dass die zuvor in Erinnerung gerufenen ökumenischen Diskussionen, Stellungnahmen und Arbeitsprozesse in der DDR nicht nur aufgenommen, sondern eigenständig weitergeführt wurden und zu einer ökumenischen Bewusstseinsbildung bis in die Gemeinden und kirchennahen kritischen Gruppen hinein führten. Der bereits erwähnte Antrag der DDR-Delegierten an die Vollversammlung in Vancouver (1983), der den Anstoß gab für den konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, bringt dies deutlich zum Ausdruck. So war es auch nicht verwunderlich, dass der Aufruf zur Vorbereitung einer Ökumenischen Versammlung in der DDR, der 1987 unter dem Titel „Eine Hoffnung lernt gehen – Gerechtigkeit den Menschen, Friede den Völkern, Befreiung der Schöpfung" verbreitet wurde, mehr als 10.000 Rückmeldungen aus Gemeinden, Hauskreisen, Gruppen und von Einzelpersonen auslöste, die zur Grundlage für die Erarbeitung der Texte der drei ökumenischen Versammlungen in Magdeburg und Dresden 1988/89 wurden. Eine Vorstellung der Ergebnistexte ist an dieser Stelle weder möglich noch nötig. Im Rückblick ist deutlich, dass die Diskussionen im Umfeld der Ökumenischen Versammlung, besonders zum Thema „Mehr Gerechtigkeit in der DDR" (in den Worten von Heino Falcke), dazu beitrugen, das „kritische politische Bewusstsein – nicht nur in den Gemeinden – [zu wecken]. So gehörte die Ökumenische Versammlung zu den wichtigsten vorbereitenden Faktoren der Herbstrevolution".

Die hier zusammengetragenen Beobachtungen zu dem mir gestellten Thema haben eine eher nüchterne Bestandsaufnahme erbracht. Die ökumenische Bewegung und ihre Trägerorganisationen wurden durch den Umbruch ebenso überrascht, wie die meisten der Betroffenen auch unter den politisch Verantwortlichen. Dennoch kann man im Rückblick sagen, dass die ökumenische Bewegung dazu beigetragen hat, unter Christinnen und Christen kritische Einsicht und eine konkrete Hoffnung auf Veränderung zu befördern, die sie zu aktiven Mitgestaltern des Umbruchs machte.

Konrad Raiser

(Prof. Dr. Konrad Raiser war von 1993 bis 2003 Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.)

Gestern – heute – morgen

Vom 17. bis 25. Mai fand in Kingston, Jamaika, die *Internationale ökumenische Friedenskonvokation* (IöFK) statt, die, ausgerichtet vom ÖRK, der Karibischen Konferenz der Kirchen und dem Kirchenrat von Jamaika, den feierlichen Abschluss der 2001 in Berlin vom ÖRK ins Leben gerufenen Dekade zur Überwindung von Gewalt bildete. Die Teilnehmenden haben zum Abschluss eine Botschaft veröffentlicht, in der sie zu Frieden und Gerechtigkeit aufrufen und den künftigen Weg skizzieren. (S. Botschaft und Berichte i. d. H. S. 347 ff) „Wir verstehen Frieden und Friedenstiften als unverzichtbaren Bestandteil unseres gemeinsamen Glaubens", heißt es in der Abschlussbotschaft.

Der *33. Deutsche Evangelische Kirchentag* („... da wird auch dein Herz sein", Mt 6,21), der vom 1. bis 5. Juni in Dresden stattfand, ist mit einem großen würdigen Schlussgottesdienst unter dem Motto „Dein Reich komme" zu Ende gegangen. Die Predigt hielt Pfarrerin Ulrike Trautwein aus Frankfurt am Main. Nach Abschluss des Kirchentages wurde Bischof Gerhard Ulrich (Schleswig und Holstein) ein Licht aus Dresden mit den besten Segenswünschen für den Kirchentag 2013 in Hamburg überreicht. Der Evangelische Kirchentag diskutierte in einem Forum über *Ökumene und die Mühen der Ebene.* Das Ergebnis der Diskussion stand bereits zu Beginn fest: *„Alternativlos: Ökumene!"* Es war die (einzige) Veranstaltung des Evangelischen Kirchentags in Dresden, die sich thematisch mit der Einheit der Christen beschäftigte.

Am Rande des 33. Deutschen Evangelischen Kirchentages trafen Metropolit Hilarion von Volokolamsk, Vorsitzender des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, und Bischof Martin Schindehütte, Leiter der Ökumene- und Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), in Dresden zusammen. Dabei wurden sowohl der Stand der bilateralen Beziehungen und die in den vergangenen Jahren aufgetretenen Schwierigkeiten angesprochen. Detailliert besprachen Metropolit Hilarion und Bischof Schindehütte *unterschiedliche Perspektiven des Dialogs zwischen beiden Kirchen und brachten beiderseits ihr großes Interesse an dessen Fortsetzung zum Ausdruck.* Im Anschluss hieß der Ratsvorsitzende, Präses Nikolaus Schneider, im Namen des Rates der EKD den Gast aus Moskau beim Deutschen Evangelischen Kirchentag willkommen. Präses Schneider begrüßte die *Bildung einer gemeinsamen Arbeitsgruppe,* welche die gegenseitigen Besorgnisse, Themen und Zielsetzungen des Dialogs in die Beratungen einbringen und die gegenseitigen Schwierigkeiten und Fragen dabei offen berücksichtigen soll.

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Pastor Dr. Olav Fykse Tveit, hat es begrüßt, dass 2011 sowohl die östliche als auch die westliche christliche Tradition Pfingsten am gleichen Tag feiern und dringend darum gebeten, sich verstärkt darum zu bemühen, auch in Zukunft ein gemeinsames Datum zu erreichen. Da das Osterfest

entweder nach dem julianischen Kalender, der von den meisten orthodoxen Kirchen benutzt wird, oder dem gregorianischen Kalender berechnet wird, feiern die Christen der östlichen und der westlichen Tradition häufig das Pfingstfest an verschiedenen Sonntagen. In den letzten 10 Jahren war es fünfmal der Fall, dass das Pfingstfest für alle Christen auf den gleichen Tag gefallen ist. In den nächsten Jahren werden die Daten weniger oft zusammenfallen, nämlich erst wieder 2017 und 2025. Tveit wiederholte den Aufruf an alle Christen, sich auf ein *gemeinsames Datum für Ostern* zu einigen. Er äußerte seine Hoffnung, dass dieses Thema bei den regionalen und konfessionellen Vorbereitungen für die nächste ÖRK-Vollversammlung besprochen werden könne, die 2013 in Busan, Südkorea, stattfinden wird.

In Köln feierten am Samstag vor Pfingsten Kardinal Joachim Meisner und der rheinische Präses Nikolaus Schneider einen *ökumenischen Taufgedächtnisgottesdienst* in der Kölner Kirche Groß Sankt Martin. Der Gottesdienst knüpfte nach Angaben der rheinischen Landeskirche an das von der Evangelischen Kirche für 2011 initiierte „Jahr der Taufe" an, das auch an die wechselseitige Anerkennung des Sakramentes durch die verschiedenen Konfessionen erinnert. Die Liturgie lehnte sich an einen Entwurf an, der den Gemeinden für das „Jahr der Taufe" empfohlen wurde. Katholische und Evangelische Kirche in Deutschland und neun andere Kirchen hatten 2007 in Magdeburg zum ersten Mal formell gegenseitig ihre Taufen anerkannt. Bereits 1996 hatten die Evangelische Kirche im Rheinland und die katholischen Bistümer Köln, Aachen, Essen, Köln, Münster und Trier einen solchen Schritt vollzogen. An dem Taufgedächtnisgottesdienst waren auch die Anglikanische Kirche, die Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche, die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche, die Evangelisch-methodistische Kirche, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, die Alt- Katholiken, die Mennonitengemeinde, die Orthodoxe Kirche in Deutschland und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen beteiligt.

Als *„Sakrament der Einheit"* haben Münsters katholischer Bischof Felix Genn und der Präses der evangelischen Kirche von Westfalen, Alfred Buß, die Taufe gewürdigt. „Die Taufe bietet die Gelegenheit, neu anzufangen und neu geboren zu werden mit Gott", sagte Buß am Pfingstmontag in einem ökumenischen Festgottesdienst auf dem Domplatz von Münster. Der Gottesdienst wurde unter dem Motto *„Im Licht der Taufe"* als *Taufgedächtnisfeier* begangen.

Vom 14.–16. Juni fand die erste *Land-Kirchen-Konferenz* der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Gotha statt. Rund 70 Teilnehmende aus allen 22 Landeskirchen arbeiteten an der Herausforderung, wie kirchliche Präsenz in sich zunehmend ausdünnenden ländlichen Räumen zukünftig aussehen kann. An diesen Fragen rings um die „Kirche in der Fläche" solle als zentrales Zukunftsthema im Reformprozess der EKD und in den Landeskirchen weiter gearbeitet werden.

In Rethymno auf der griechischen Insel Kreta hat vom 14.–17. Juni der *katholisch-orthodoxe Dialog* nach den letzten Schwierigkeiten in

Paphos (2009) und Wien (September 2010) einen neuen, vielversprechenden Anlauf genommen. Gemeinsam wurden die Grundzüge eines Dokumentes zu Primat und Synodalität erarbeitet. Darin wird versucht, die katholische Lehrmeinung von der Einzigartigkeit des päpstlichen Amtes mit der orthodoxen Grundhaltung einer Kollegialität aller christlichen Bischöfe in Einklang zu bringen. Einzelheiten wurden offiziell nicht verlautbart. Das stünde auch im Widerspruch zum Prinzip der Vertraulichkeit der Dialogdiskussionen. In Wien war dieser Grundsatz durch grobe Indiskretionen verletzt worden. Wie Kardinal Koch aber bei der abschließenden Pressekonferenz ausführte, geht es darum, „zum wahren Kirchenverständnis zurückzukehren, wie es in den ersten christlichen Jahrhunderten zum Ausdruck kam. Seine späteren unterschiedlichen Ausprägungen können bestehen bleiben, müssen aber miteinander in Einklang gebracht werden".

Die 12. Kirchensynode der SELK votierte bei ihrer Sitzung in Berlin vom 14. bis 19. Juni für die Einrichtung einer Kommission, die das *Thema der Frauenordination* in den nächsten vier Jahren weiter beraten soll. Das Gremium soll den Auftrag erhalten, „über die Frage der theologischen Zulässigkeit der Frauenordination zu arbeiten, den weiteren Beratungsprozess in der Kirche zu begleiten und zu fördern und der nächsten Kirchensynode einen Bericht zu geben". Die Synode beschloss außerdem den Auftrag an die Kirchenleitung, im Blick auf die Beziehungen zu Partnerkirchen im Internationalen Lutherischen Rat (ILC) „einen Prozess anzustoßen, um das zwischenkirchliche Verhältnis hinsichtlich der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zu klären".

Die Abgeordnetenversammlung (AV) des *Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes* (SEK) beschloss bei ihrer Tagung in Lausanne (19.–21. Juni) unter dem Motto *„Für einen Kirchenbund in guter Verfassung"* einen umfassenden Revisionsprozess seiner Aufgaben und Strukturen. Der Prozess soll zeigen, welche Aufgaben durch welche Organe des SEK geleistet werden sollen. Die AV wählte Angelika Hilbeck und Maja Ingold als Mitglieder in den Stiftungsrat „Brot für alle" für den Rest der Amtsdauer 2010–2013.

Erstmalig versammelten sich vom 22.–24. Juni *Kirchen und Organisationen afrikanisch-stämmiger Minderheiten aus ganz Lateinamerika* zu einer Tagung in Managua (Nicaragua), um die vom Rassismus ausgehende Gewalt sowie die Herausforderungen, vor die er Kirchen und ökumenische Organisationen stellt, zu diskutieren und gemeinsames Handeln zu planen. Sie baut auf den Ergebnissen der Konferenz „Rassismus heute" in Cleveland (Ohio, USA) auf, die sich im August 2010 mit Konzepten für das fortgesetzte Engagement der Kirchen in diesem Bereich auseinandersetzte.

Im Zentrum des 26. *Ökumenischen Studientages des Bistums Hildesheim* am 27. Juni stand die „Wechselseitige Taufanerkennung", die elf Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) im April 2007 in Magdeburg feierlich unterzeichnet hatten. Der Tag stand unter dem Motto „Die Taufe – Ruf zur Einheit

der Christen". Neben Kardinal Walter Kasper sprach der Bischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, Friedrich Weber. Ein ökumenischer Gottesdienst mit Tauferinnerung unter Mitwirkung der „Schola gregoriana" wurde im Hildesheimer Dom gefeiert.

Zwischen der *Mennonitischen Weltkonferenz* (MWK) und der *Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten* fand vom 27. Juni bis 2. Juli der erste bilaterale Dialog auf Weltebene in Silver Spring, Maryland/USA, statt. Bereits im Frühjahr 2009 habe es dazu ein Vorgespräch gegeben. Beide weltweiten Konfessionsfamilien hätten viele Gemeinsamkeiten, so John Graz von der Weltkirchenleitung der Adventisten. So wendeten sie sich gegen den Kriegsdienst und setzten sich für den Frieden sowie die Religionsfreiheit ein. Beide entstammten der täuferischen Tradition. Daher ging es bei den Gesprächen neben einem besseren gegenseitigen Kennenlernen um praktische Fragen des Christentums.

Am 2. Juli fand in Ulm die *„Donau-Friedenswelle"* zum feierlichen Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt ihren letzten Höhepunkt. In seiner Predigt sprach der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Pastor Dr. Olav Fykse Tveit, von der *Bedrohung des Weltfriedens durch Konflikte um Wasser.* Es sei gut vorstellbar, dass die Konflikte der kommenden Jahre sich zunehmend an der Verteilung dieser lebenswichtigen Ressource entzünden werden, so Tveit. Das Projekt „Donau-Friedenswelle" startete im September 2010 in Ulm. Es folgten viele Veranstaltungen entlang der Donau in Österreich, in der Slowakei, in Ungarn und Rumänien, mit denen die Dekade des ÖRK zur Überwindung von Gewalt feierlich begangen wurde.

Das *Kuratorium für das Reformationsjubiläum 2017* hat lange über das Motto des Jubiläums diskutiert. Die Mitglieder des Kuratoriums konnten sich lange nicht einigen, ob es „Am Anfang war das Wort" oder „Im Anfang war das Wort" lauten solle. Nun hat man sich auf das umgangssprachliche „am" verständigt.

Zur bundesweiten *Feier des ökumenischen Schöpfungstags* laden die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland und der Ökumenische Rat Berlin-Brandenburg am 2. September nach Berlin ein. Sie findet unter dem Motto: „Bei dir, Gott, ist die Quelle des Lebens", um 17 Uhr in der Heilig-Kreuz-Kirche in Kreuzberg statt. Die Predigt des Festgottesdienstes hält der mennonitische Theologe Dr. Fernando Enns, Professor für Friedenstheologie und -ethik an der Universität Amsterdam. Im Anschluss daran spricht der ehemalige Bundesumweltminister Prof. Dr. Klaus Töpfer. Weitere Informationen zum Schöpfungstag finden sich unter www.schoepfungstag.info.

Vom 1. September, an dem das orthodoxe Kirchenjahr beginnt, bis zum 4. Oktober, Gedenktag des Franz von Assisi, des Schutzheiligen von Tieren und Natur in der katholischen Tradition, sind die Kirchen weltweit aufgerufen, eine *Zeit der Schöpfung* abzuhalten.

Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholkien, Alois Glück, hofft auf einen neuen Schub für die Ökumene durch das *Gespräch von Papst Benedikt XVI. mit protestantischen Vertretern* bei seiner

Deutschlandvisite. Das Gespräch mit Vertretern der EKD soll am 23. September im Erfurter Augustinerkloster stattfinden.

Die *Ökumenische FriedensDekade* findet vom 6.–16. November unter dem Motto *Gier Macht Krieg* statt. Die Materialien können bei Knotenpunkt e. V., Beller Weg 6, 56290 Buch/Hunsrück, Tel. 06762-2261, e-mail: material@friedensdekade.de bestellt werden Weitere Informationen finden Sie unter www.friedensdekade.de.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) bündelt ihre Kräfte in der entwicklungspolitischen Arbeit. Dazu verschmelzen der Evangelische Entwicklungsdienst (EED) und die beim Diakonischen Werk der EKD angesiedelten Hilfswerke „Brot für die Welt" und „Diakonie Katastrophenhilfe" zu einer *gemeinsamen Organisation.* Die Parlamente der beiden großen Werke der EKD beschlossen mit großer Mehrheit außerdem, dass sich der EED und der Bundesverband der Diakonie zum *„Evangelischen Werk für Diakonie und Entwicklung"* zusammenschließen.

Am 5. September veranstalten die ACK Hamburg und die ACK Schleswig-Holstein einen gemeinsamen *Studientag über das Kreuz,* Heil und Gewalt. Das Thema lautet „Gottes Heil und Jesu Kreuz" (*„... bis heute leidet das Himmelreich Gewalt ...",* Mt 11,12). Fernando Enns hält das Einführungsreferat „Das Kreuz mit dem Kreuz".

Vom 11.–13. September werden zum 25. *Internationalen Friedenstreffen* in München Vertreter aus den unterschiedlichsten Religionen, aus Kultur und Politik im Geiste des Dialogs und der Verständigung zusammenkommen. Auf Einladung der Gemeinschaft Sant' Egidio und des Erzbistums München und Freising werden sie unter dem Motto *„Bound to live together/Zusammen leben – unsere Bestimmung"* aktuelle gesellschaftliche und weltpolitische Themen diskutieren und am Ende in ihren jeweiligen Traditionen für den Frieden beten. 25 Jahre nach dem Weltfriedensgebet in Assisi, zu dem Papst Johannes Paul II. die Vertreter aller Weltreligionen eingeladen hatte, steht der Dialog zwischen Vertretern der unterschiedlichen Religionen und Kulturen im Mittelpunkt.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen 2012* steht unter dem Thema *„Wir werden alle verwandelt durch den Glauben an Jesus Christus"* (1. Korinther 15, 51-58). Die Gebetswoche wird traditionell vom 18. bis 25. Januar oder zu Pfingsten begangen und von zahlreichen Gemeinden in der ganzen Welt gefeiert. Während dieser Woche kommen Christen und Christinnen aus verschiedenen Konfessionsfamilien zusammen, um gemeinsam in besonderen ökumenischen Feiern zu beten. Die Erarbeitung des liturgischen und biblischen Materials für die Gebetswoche wird seit 1968 gemeinsam vom Ökumenischen Rat der Kirchen (Kommission für Glauben und Kirchenverfassung) und der römisch-katholischen Kirche (Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen) koordiniert. Für die Gebetswoche 2012 hat eine polnische Vorbereitungsgruppe die Materialien erarbeitet.

Von Personen

Rainer Maria Woelki, Weihbischof in Köln ist zum Erzbischof von Berlin ernannt worden. Er ist Nachfolger von Erzbischof *Georg Kardinal Sterzinsky,* der verstorben ist.

Kirsten Fehrs, bisher Hamburger Hauptpastorin und Pröpstin, ist von der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur neuen Bischöfin für den Sprengel Hamburg gewählt worden. Sie ist Nachfolgerin von *Maria Jepsen*, die 2010 zurückgetreten war. Ihr neues Amt tritt sie am 15. November an.

Ulrike Trautwein, evangelische Pfarrerin in Frankfurt am Main, ist zur neuen Generalsuperintendentin des Sprengels Berlin gewählt worden. Ihr Vorgänger, *Ralf Meister,* hat im März sein Amt als Bischof der hannoverschen Landeskirche angetreten.

Wolfgang Ipolt, Leiter des Erfurter Priesterseminars, wird neuer katholischer Bischof von Görlitz. Er tritt die Nachfolge von *Konrad Zdarsa* an, der im vergangenen Jahr nach dem Rücktritt von Walter Mixa dessen Amt als Oberhirte in der Diözese Augsburg übernahm.

Karl-Hinrich Manzke, Bischof der Landeskirche Schaumburg-Lippe, hat sein Amt als Beauftragter des Rates der EKD für die Evangelische Seelsorge in der Bundespolizei angetreten. Er ist Nachfolger des früheren pommerschen Bischofs *Eduard Berger,* der von 1999 bis 2010 EKD-Beauftragter war.

Janos Szemerei, der im April 2011 gewählte Bischof der Westdiözese der Evangelisch-lutherischen Kirche in Ungarn, wurde am 25. Juni in Györ, dem Zentrum der transdanubischen Diozöse, vom leitenden Bischof Peter Gancs ordiniert. Szemerei folgt *Janos Ittzes,* der im Juni in einem feierlichen Gottesdienst in den Ruhestand verabschiedet wurde.

Karin Wiborn ist die neue Generalsekretärin des Christenrates von Schweden. Sie folgt *Sven-Bernhard Fast* nach, der Bischof der Diözese von Visby wurde.

Margot Käßmann, frühere Ratsvorsitzende, wird ab Frühjahr 2012 im Auftrag des Rates der EKD Botschafterin für das Reformationsjubiläum im Jahr 2017. Derzeit lehrt sie als Honorarprofessorin an der Ruhr-Universität Bochum. Die EKD ordnet nochmals die Zuständigkeiten für das Reformationsjubiläum 2017 neu, bei dem der 500. Jahrestag des Thesenanschlags durch Martin Luther in Wittenberg gefeiert wird. Der bisherige Vertreter der EKD in Wittenberg, Prälat *Stephan Dorgerloh,* war als Kultusminister in die Landesregierung von Sachsen-Anhalt gewechselt.

Es vollendeten das 75. Lebensjahr:

Reinhard Frieling, früherer Leiter des Konfessionskundlichen Instituts und Direktor des Evangelischen Bundes (1981–1999), war einer der maßgeblichen Autoren der im Jahr 2001 verabschiedeten „Charta Oecumenica", am 15. Juni.

Verstorben sind:

Georg Kardinal Sterzinsky, Erzbischof von Berlin bis zu seiner Emeritierung Ende Februar d. J., im Alter von 75 Jahren, am 30. Juni.

I. Aus der Ökumene

Hans-Georg Link, Das Herz der ökumenischen Bewegung. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) ist 100 Jahre alt, MDKonfInst 3/11; 48–52;

Michael Weinrich, Calvin und die andere Ökumene, EvTheol 2/11, 133–152;

Esther Mombo, Reflections on Peace in the Decade to Overcome Violence, EcRev 1/2011, 71-76;

Tobias Winright, Just Policing and the Responsibility to Protect, EcRev 1/11, 84;

Carlos A. Sintado, Social Ecology: A Hermeneutical Framework for Reading Biblical Texts? A Latin American Perspective, EcRev 1/11, 96–110;

Milton Mejía, Armed conflict and Human Rights in Colombia, EcREv 1/11, 62–70;

Munib A. Younan, Do Justice, Love Kindness, Walk Humbly: Just Peace in the Middle East, EcRev 1/11, 25–34.

II. Was bedeutet „Christ sein"?

Themenheft: Christsein mit Beiträgen u. a. von *Hans Küng,* Das Buch „Christ sein" im Rückblick, 112; *Timothy Radcliffe,* Wofür ist das Christentum gut? 118–125; *Frère Alois,* „Habe die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi". Der Weg der Gemeinschaft, wie er in Taizé eingeschlagen wurde, 126–134; *Elisabeth Parmentier,* Christsein ... in einer Gesellschaft ohne Religion, 135–144; *Felix Wilfred,* Interreligiös Christ werden 153–161; *Peter C. Phan,* Christsein unter kommunistischen und sozialistischen Regierungen, 162–174; *Jon Sobrino,* Christsein heute, 175–185; concilium 2/11;

Andreas von Heyl, Christliches Menschenbild und therapeutisches Handeln. Impulse und Chancen, Materialdienst der EZW 6/11, 205–211;

Erzbischof Fouad Twal, Kirche von Golgatha und Brücke zum Frieden. Über die Aufgaben der Christen des Heiligen Landes, KNA-ÖKI 25/11, Dokumentation Nr. 10, 25/11, 1–10.

III. Interreligiöser Dialog

Johannes Kandel, Gehört der Islam (geschichtlich) zu Deutschland? Neuigkeiten vom Islamdiskurs, Materialdienst der EZW 6/11, 212–219;

Christoph Schmidt, Bedingt harmonisch. Der Islam bleibt beim Kirchentag im interreligiösen Kreuzverhör, KNA-ÖKI 23–24/11, 7–8.

IV. Weitere interessante Beiträge

Wolfgang Klausnitzer, „Diese Bedenken sind berechtigt". Die katholische Theologie im Dialog mit Anglikanern und Lutheranern zum Papstamt. KNA-ÖKI 23–24/11, Thema der Woche, 1–12;

Sabine Demel, Warum die Zulassung einer zweiten Ehe glaubwürdiger ist. Zum Problem der wiederverheirateten Geschiedenen, StimdZ 6/11, 363–376;

Medard Kehl SJ, Kirche auf der Suche nach neuer Glaubwürdigkeit, StimdZ 6/11, 377–389;

Magdalena Marsovszky, „Heiliger Turul, steh' uns bei!" Ungarns völkische Wende und die Sakralisierung der Nation, StimdZ 6/11, 390–400;

Georg Cremer, Armut, Befähigung und Gesundheit. Herausforderungen und Grenzen der Armutspolitik, StimdZ 6/11, 401–411;

Rainer Kessler, Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments, EvTheol 2/11, 100–114;

Jakob Wöhrle, Isaak und Ismael. Zum Verhältnis der beiden Abrahamsöhne nach Genesis 17 und Galater 4,21–31, EvTheol 2/11, 115–132;

Diego Irrarazaval, Biblische Perspektiven: Wie nehmen wir Gott in Katastrophen wahr? Interkulturelle Theologie 3-4/10, 252–255;

Richard Quispe Aguirre, Das Leben verteidigen – Der Geist und die Geister in der andinen und christlichen Theologie, Interkulturelle Theologie 3-4/10, 280–304;

Rudolf Hoppe, „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen". „Arbeit" im Neuen Testament; IKZ Communio 2/2011, 92–103;

Tomas Prügl, Ora et labora. Theologie der Arbeit im antiken und mittelalterlichen Mönchtum?, IKZ communio 2/11, 104–114;

Christian Stoll, Die Geburt des modernen Kapitalismus aus dem Geist des Calvinismus. Max Webers „Protestantische Ethik" wiedergelesen, IKZ communio 2/2011, 115–126;

Saskia Wendel, Gott als Inbegriff der Heiligkeit. Eine Annäherung an eine umstrittene Bestimmung Gottes, IKZ communio 2/11, 163-176;

Gesine Traversi, Reformation und die Eine Welt, MDKonfInst 3/11, 53–54.

V. Dokumentationen

Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Ökumenische Visitationen. Impulspapier und Leitfaden für die Praxis, „Texte aus der VELKD" Nr. 158, Download unter www.velkd.de/2568.php.

EKD, „Raus mit der Sprache". Themenheft zum Reformationstag 2011 mit Impulsen, Hintergrundinformationen und Praxisbeispielen. Download unter: www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/16184.html.

Handbuch *„Was jeder vom Islam wissen muss"* der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ist jetzt grundlegend überarbeitet in der 8. Auflage im Gütersloher Verlagshaus erschienen. Es ist unter der ISBN 978-3-579-06559-5 über jede Buchhandlung erhältlich bzw. kann direkt beim Verlag zum Preis von 14,99 Euro bestellt werden.

Nach einem fünfjährigen Konsultationsprozess, an dem der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), der Päpstliche Rat für den Interreligiösem Dialog (PCID) und die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) teilgenommen hatten, wurde das Dokument *„Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt: Empfehlungen für einen Verhaltenskodex"* veröffentlicht. Man kann es abrufen unter: www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-programme/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/das-christliche-zeugnis-in-einer-multireligioesen-welt.html.

ÖKUMENISCHE ERFAHRUNG

Otto Hermann Pesch, Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Band 2. Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2010. 1074 Seiten. Gb. EUR 78,–.

Zum Charakter des Gesamtprojekts und zu den Teilbänden I/1 und I/2 vgl. ÖR 58 (2009), 418–422.

Zu den vielzitierten Stellen dieses Bandes werden diejenigen gehören, auf denen Vf. sich vorsichtig aber deutlich für das geistliche Amt der Frau und gegen den Zwangszölibat ausspricht, seine Schwierigkeiten mit dem Unfehlbarkeitsdogma benennt und Erwägungen in Sachen wechselseitiger eucharistischer Gastfreundschaft mitteilt. Freilich: Wer nur dies oder den Rest des Buches nur darauf hin liest, hat nichts verstanden. Es handelt sich vielmehr um eine Gesamtdarstellung, die entsprechend rezipiert werden will, und es handelt sich um ein Werk, dessen Solidarität mit der, ja: Liebe zur eigenen Konfession ganz unübersehbar ist.

Es sind vor allem zwei Charakterzüge, die diesen zweiten Band der katholischen Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung (als Inhaltsübersicht vgl. den zweiten Untertitel) prägen: Einmal tritt deutlicher noch als in Band 1 die glaubenspraktische, ja seelsorgerliche Abzweckung des Werkes hervor. Vf. hatte als Leitfrage des ganzen Werks benannt: „Was heißt ‚glauben' und wie macht man das?" (I/1, XXVII). In den jetzt zur Verhandlung anstehenden Traktaten ist die Frage auf Schritt und Tritt präsent, es geht ja schließlich um das Leben in und mit der Kirche, um die Sakramente und ihre lebensbegleitende und -gestaltende Qualität und schließlich um diejenige Hoffnung, die den Tod Anderer glaubend ertragen und auf den eigenen hinleben lässt. Nicht selten unterbricht Vf. scheinbar trockene dogmatische oder theologiegeschichtliche Erörterungen, um kirchliche Milieus als Verständnishintergrund aufzurufen und – stets vorsichtig – Rat in praktisch-theologischen Dingen anzubieten. Er nennt das „Theologie zum Anfassen" (3), die dem „einfache[n] Glauben" (1002) auf die Spur zu kommen und ihm aufzuhelfen habe. Entsprechend endet das Werk mit einer zweiseitigen Kurzauslegung des Vaterunsers und einem Zitat aus der Schlussdoxologie von Augustinus' De Trinitate (1004–1007). Dieser Charakterzug ist durchgängig kombiniert mit dem Gestus der Suche nach ökumenischer Verständigung. Diese ist, dem jahrzehntelangen Engagement des Vf.s entsprechend, katholisch-evangelisch angelegt, wobei er v. a. die lutherische, aber auch die reformierte Tradition und Gegenwart im Blick hat. Die Verständigungsbemühung bezieht sich gleichsinnig auf akademische Theologie wie auf gelebtes Kirchentum: Hier sind v. a. die Lutheranalysen zu nennen, für die Vf. u. a. seine mehrfach aufgelegte „Hinführung zu Luther" benutzt und weiterführt. Demgegenüber treten größere Auseinandersetzungen

mit gegenwärtigen Autoren im Vergleich zu den Teilbänden I/1 und I/2 eher zurück. Viel stärker in den Blick gerät dafür die jeweilige Praxis der Kirchen, so etwa beim Gottesdienst (184 ff), in glänzenden Analysen zur Taufe (321 ff. 416 ff. 453 ff), auch bei Ordination/Priesterweihe (677) und Firmung/Konfirmation (728 f). Die Intention ist zu zeigen, dass die kirchlichen Normaltheologien auf absehbare Zeit hinreichend verschieden bleiben werden, dass diese hinreichenden Verschiedenheiten aber ihren kirchentrennenden Charakter verloren haben.

Beide Charakterzüge sind nur miteinander verstehbar: Weil es um den einfachen Glauben geht, kann es gar nicht anders sein, als dass dessen denkerische Verantwortung in ökumenischer Perspektive geschieht. Das führt an keiner einzigen Stelle des Werks zu einer Theologie oberhalb der Konfessionen („Man kann nur einer konkreten Kirche angehören", 602), wohl aber dazu, an sehr vielen Stellen entspannte Nachbarschaft auszumachen, neuralgische Stellen ausdrücklich eingeschlossen.

Nur zwei Kostproben: Die klassischen Abendmahlskontroversen um Realpräsenz vs. Wandlung und um den Opfercharakter der Messe lassen sich nicht einfach auflösen. Jedoch zeigt ein hermeneutisch geklärtes Transsubstantiationsverständnis (478–551. 584–597) große Nähen zum Realpräsenzbegriff und man kann klarstellen, dass der Opfercharakter der Messe mitnichten ein ‚Neu-Opfer' Christi meint, sondern vielmehr dies: „Wir ‚opfern' uns selbst mit Christus. Wir lassen uns in die Gemeinschaft mit Christus (...) gehorsam zu Gott hinziehen (...)" (571, i. O. h.) Heraus kommt dann keine schrankenlose Abendmahlsgemeinschaft, wohl aber das Plädoyer für die offene Kommunion und für Mahlgemeinschaft in bewusst gelebter konfessionsverbindender Ehe und bei weiteren besonderen Gelegenheiten (598–603).

Beim neuralgischen Punkt der römischen Versagung des Begriffs „Kirche" für die reformatorischen Konfessionen wird Vf. recht deutlich. Er zeigt zum einen, dass der Vorwurf des defectus ordinis nicht zu halten ist, weil das römische Verständnis der Sukzession bei Gefahr des Selbstwiderspruchs nicht mechanistisch gedacht werden kann, sondern die Treue zur apostolischen Lehre meint (224 ff. 284). Sodann hält er der Erklärung Dominus Iesus vor, den Begriff „kirchliche Gemeinschaften" entgegen seinem Sinn im Ökumenismusdekret des II. Vatikanums zu verwenden, das die ekklesiale Qualität der Reformationskirchen gerade offen lässt. Ergebnis: „Ich lasse mich nicht von vatikanischen Dokumenten, die zudem ganz untransparent zustande gekommen sind und schon bei ihrer Formulierung umstritten waren, daran hindern, die aus der Reformation entstandenen Kirchen ‚Kirchen' zu nennen (...)" (285).

Der Traktat zur Eschatologie nimmt eine gewisse Sonderstellung ein, da das oben benannte In- und Miteinander von theologischer Reflexion und glaubenspraktischer Erwägung zu Gunsten einer Hermeneutik eschatologischer Aussagen zurück. Leitend ist für Vf. der Gedanke, dass Eschatologie nicht den Glauben an ‚Dinge' oder ‚Zustände' bedeutet, die man nicht sehen kann, sondern dass sie Implikationen des Glaubens an Gott entfaltet. Das zeigt noch einmal den konfessio-

nellen Akzent des Gesamtwerks. Luther: ‚Letzte Dinge' sind nichts anderes als der Abschluss von Gottes rechtfertigendem Handeln in Christus (905). Vf.: „eines kann man nicht denken: dass Gott nicht reines, schrankenloses Leben ist, wenn anders er wirklich Gott ist und nicht ein Gebilde projizierender menschlicher Vernunft" (843, vgl. 978). Mit diesem erkenntlich aus Anselm von Canterburys Proslogion entlehnten Gedanken wird der Bereich der christlichen Hoffnung ausgeschritten. Wir haben es also mit einer ganz von der Gotteslehre her entworfenen Dogmatik zu tun. Zu evangelischen, die eher von der Christologie her denken, steht sie in freundlicher Nachbarschaft.

Die hiermit vollständige *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung* ist, wie bei der Besprechung der beiden ersten Bände vermutet, in der Tat eine Summe der Theologie: umfassend, diziplinübergreifend und verständigungsorientiert. Wie viel sie in der römisch-katholischen Lehrmeinung zu gestalten vermag, muss sich zeigen. Wer aber ökumenisch mitreden möchte und wem die Gestaltung des kirchlichen Alltags in interkonfessioneller Verständigung ein Anliegen ist, nehme sich die Zeit für diese nunmehr 2.700 Seiten. Sie ist bestens investiert.

Martin Hailer

Günter Frank/Albert Käuflein (Hg.), Ökumene heute. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2010. 360 Seiten. Kt. EUR 19,95.

„Ökumene heute" ist der ebenso einfache wie prägnante Titel eines neuen Sammelbandes vom Verlag Herder, der sich zum einen dem 10. Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre am 31. Oktober 2009, zum anderen der Eröffnung des Melanchthon-Gedenkjahres 2010 im Herbst 2009 verdankt. Das Buch beschränkt sich allerdings nicht auf die historische Rückschau. Vielmehr geht es darum, aktuelle ökumenische Fragen auf der Grundlage ihrer historischen Wurzeln besser zu verstehen und sich gleichzeitig bewusst zu werden, dass die Fragestellungen heute nicht mit denen der Reformationszeit identisch sind. Mit der Rückschau verbindet sich deshalb durchgängig die Frage nach den Perspektiven der Ökumene.

Die Beiträge des Bandes sind in vier Kapiteln geordnet, die der Reformation und der ökumenischen Bedeutung der beiden Reformatoren Philipp Melanchthon und Johannes Calvin einerseits, der Zukunft der Ökumene und der Theologie im Zeichen der Ökumene andererseits gewidmet sind. An den Anfang ist das Kapitel „Die Zukunft der Ökumene" gestellt. Es enthält einen Beitrag von Robert Zollitsch, der einen Überblick über das ökumenische Engagement der Deutschen Bischofskonferenz gibt und dabei nicht nur auf die verschiedenen Dimensionen der Ökumene – geistlicher Ökumenismus, theologischer Dialog, gesellschaftspolitisches Engagement, Mission – eingeht, sondern als einziger Beitrag auch die multilaterale Ökumene ausführlich thematisiert. Zwei weitere Beiträge behandeln die Bedeutung der Bibel im ökumenischen Dialog (Klaus Engelhardt) und die Suche nach konfessionellen Differenzmerkmalen in der Ethik (Schockenhoff). Es fällt auf, dass beide Bei-

träge trotz ihrer unterschiedlichen Fragestellung auf das Thema zu sprechen kommen, bei dem der ökumenische Dialog derzeit immer wieder an Grenzen stößt: das Verständnis der Kirche und des geistlichen Amtes. Im Beitrag von Engelhardt wird im Zusammenhang der Frage, wer die Bibel auslegt, das Lehramt angesprochen; im Beitrag von Schockenhoff wird reflektiert, wie sich das Verständnis der Kirche auf die Verhältnisbestimmung von Ekklesiologie und Ethik auswirkt.

Das zweite Kapitel trägt die Überschrift „Das Ereignis der Reformation". In den Beiträgen von Ulrich Kühn und Otto Hermann Pesch geht es um die Bewertung der Reformation: Ist sie als „Katastrophe" zu sehen, wie dies in der katholischen Tradition üblich war (Pesch, 138), oder kann man sie „gemeinsam als geistgewirkte[n], ekklesial legitime[n] Aufbruch bewerten ..., der auch die Legitimität der Ämter begründet" (Kühn, 124)? Pesch macht deutlich, wie verschiedene Themen reformatorischer Theologie aus katholischer Perspektive heute mit Zustimmung, aber auch Kritik („Anfragen") aufgenommen werden können. Die Neubewertung der Reformation aus katholischer Sicht gründet nach Pesch in ihrer wissenschaftlichen Erforschung ebenso wie in den gemeinsamen Erfahrungen evangelischer und katholischer Christen. Von daher könnte sich ein Weg zu einer gemeinsamen Bewertung der Reformation ergeben. Eine differenzierte Sicht der Reformation auf beiden Seiten könnte dann auch ermöglichen, wofür Volker Leppin in seinem Beitrag plädiert: das Reformationsjubiläum (katholischerseits lieber Reformationsgedenken genannt) ökumenisch zu begehen.

Das dritte Kapitel des Buches stellt Philipp Melanchthon und Johannes Calvin als „Wegbereiter der Ökumene" vor. Für Klaus Engelhardt ist Melanchthons Denken auch heute noch hilfreich, wenn es darum geht, das Verhältnis von Glaube und Kultur zu verstehen. Ulrich Fischer weist auf die Aspekte in Melanchthons Theologie und Praxis hin, die bleibende Bedeutung für die Ökumene besitzen: Er sucht das Gespräch; sein Verständnis der Einheit der Kirche, zusammengefasst in Artikel 7 der Confessio Augustana, ermöglicht es, Einheit in Verschiedenheit zu denken; er ist sich seiner Verantwortung vor Christus und der Kirche bewusst; und er nimmt den Willen Christi, wie er im hohepriesterlichen Gebet zum Ausdruck kommt, ernst. Der Beitrag von Herman J. Selderhuis stellt Johannes Calvins Bemühungen sowohl um eine innerreformatorische Verständigung als auch um eine Verständigung mit Rom vor.

Das vierte und letzte Kapitel, „Theologie im Zeichen der Ökumene", ist das umfangreichste dieses Buches. Zwei Beiträge sind nochmals Philipp Melanchthon gewidmet, näherhin seinen Bemühungen um eine Verständigung in der Abendmahlsfrage (Gunther Wenz) und seine ökumenische Hermeneutik (Johanna Rahner). Wegweisend für die Ökumene könnte gemäß dem Beitrag Klaus Bergers auch die Theologie des Apostels Paulus sein, die sich nach seinem Urteil nicht für konfessionelle Vereinnahmungsversuche eignet, sondern als gemeinsames Erbe betrachtet werden sollte, aus dem sich Impulse für eine weiterführende Diskussion von ökumenisch bedeutsamen Themen wie Rechtferti-

gungslehre, Amts- und Sakramentsverständnis gewinnen lassen. Zehn Jahre nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre stehen in diesem Kapitel nochmals die Inhalte dieser Erklärung und die Frage nach ihren Folgen zur Diskussion. Grundsätzlich wird zunächst gefragt, welchen Sinn die Aufarbeitung von Streitfragen, die mehrere Jahrhunderte alt sind, haben kann. Dieser Frage geht Peter Neuner in seinem Beitrag zur Dogmenentwicklung nach. Er blickt zunächst auf die Entwicklung eines historisch-kritischen Zugangs zur Schrift und zur Dogmengeschichte zurück und zeigt dann am Beispiel der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" und der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre den Nutzen historischer Aufarbeitung von Lehrdifferenzen. Für Neuner leiteten beide Dokumente ein „neues Kapitel in einer gemeinsamen Dogmengeschichte" ein. So unverzichtbar historische Arbeit demnach ist, sie allein kann nach Neuner die Kircheneinheit nicht schaffen. Allerdings nimmt sie die Kirchen in die Pflicht, „die nötigen Konsequenzen zu ziehen" (234).

Ob und wie letzteres geschehen kann, wird in den Beiträgen von Theodor Dieter und Birgitta Kleinschwärzer-Meister reflektiert. Beide Beiträge gehen über die bloße Erklärung der Kontroversthemen des 16. Jahrhunderts und ihrer Bearbeitung in der Gemeinsamen Erklärung hinaus und setzen diese Themen in Beziehung zu den Fragen, die Menschen heute bewegen. Dabei wird in Rechnung gestellt, dass die Rechtfertigungslehre der „Übersetzung" in Sprache und Denkmuster heutiger Zeit bedarf. Solche Übersetzung wäre zugleich ein Beitrag zur Rezeption der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemäß Kleinschwärzer-Meister ist die Gemeinsame Erklärung zwar selbst Ausdruck der Rezeption der vorangegangenen ökumenischen Dialoge über die Rechtfertigungslehre, und sie wurde ihrerseits durch die offizielle Unterzeichnung rezipiert. Dennoch steht ihre Rezeption im Sinne ihrer „Integration ... in das liturgische, seelsorgliche, spirituelle Leben der Kirchen, in die theologische Ausbildung, schließlich auch in das Kirchenrecht und die offizielle Lehre der Kirche (womit die Frage nach lehramtlicher Verbindlichkeit gestellt ist) sowie in die künftigen zwischenkirchlichen Beziehungen" (287 f) noch aus. Insofern muss es mit den Worten Dieters 10 Jahre nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre darum gehen, die Erklärung als „eine sehr gute theologische und geistliche Ressource [wahrzunehmen], die evangelische und katholische Christen herausfordert und ihnen dazu hilft, miteinander nach neuen Zugängen zum Glauben an den rechtfertigenden Gott heute zu suchen und dabei die alten Einsichten der Kirche ernst zu nehmen" (276).

Das Kapitel schließt mit einem Beitrag von Eilert Herms, der die hermeneutischen Grundsätze und Inhalte des Forschungsprojekts „Grund und Gegenstand des Glaubens" vorstellt.

In der Vielfalt der Beiträge bietet das Buch einen guten Überblick über einige der Themen, die derzeit auf der ökumenischen Tagesordnung stehen. Dazu gehört die grundsätzliche Frage, ob die Ökumene – zumindest so, wie sie im vergangenen Jahrhundert ver-

standen und praktiziert wurde – überhaupt zukunftsfähig ist. Inhalte und Methoden des theologischen ökumenischen Dialogs wurden in den letzten Jahren zunehmend der Kritik unterworfen. Die Aufarbeitung vergangener Streitfragen schien vielen verzichtbar und wenig weiterführend. Die gegenwärtige Diskussion über das Reformationsjubiläum – angefangen bei diesem Begriff selbst – zeigt allerdings immer deutlicher, dass eine gemeinsame Erforschung und Bewertung der Vergangenheit unverzichtbar ist. Die entsprechenden Beiträge in diesem Band enthalten Impulse für die Bewältigung dieser Aufgabe.

Die größte Herausforderung, vor der die Kirchen stehen, wird in verschiedenen Beiträgen dieses Buches angesprochen: die „Frage nach dem gemeinsamen Zeugnis in einer zunehmend nichtchristlichen Welt" (124). Es gibt in unserer Gesellschaft lautstarken Protest gegen den christlichen Glauben, es gibt aber vielfach auch eine stille Abkehr vom Glauben oder schlichtes Nichtverstehen. In dieser Situation eine Sprache zu finden, die verstanden wird, und deutlich zu machen, welche Relevanz der christliche Glaube heute hat, ist eine Aufgabe, vor der alle Kirchen stehen. „Eins sein, damit die Welt glaube", war von Anfang an das Programm der ökumenischen Bewegung, und es ist heute dringlicher denn je. Alle Kirchen sind dadurch in die Pflicht genommen. Bedingt durch den Anlass der Veröffentlichung konzentrieren sich fast alle Beiträge dieses Buches auf die Ökumene zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche. Die anderen Kirchen bzw. die multilaterale Ökumene kommen dadurch kaum in den Blick. Gerade bei der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre wäre ein Artikel aus der Perspektive der evangelisch-methodistischen Kirche, die die Erklärung 2006 unterzeichnet hat, sicher sinnvoll gewesen.

Elisabeth Dieckmann

Julia Knop/Stefanie Schardien, Kirche, Christsein, Konfessionen. Evangelisch – Katholisch. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2011. 299 Seiten. Gb. EUR 16,95.

Die Entdeckung von konfessionellen Profilen „dient letztlich dazu, christliches Profil zu gewinnen, um gemeinsam ein hoffnungsfrohes Zeugnis geben zu können" (16). Diese Überzeugung des evangelisch (Schardien)-katholischen (Knop) Autorinnenteams führt dazu, dass das Buch mehr ist, als eine Konfessionskunde, die ökumenische Kontroversfragen vorstellt. Vielmehr ist ein kleines Basiswissen für Fragen des christlichen Glaubens und der Ethik entstanden. In fünf großen Blöcken mit jeweils drei Unterkapiteln werden folgende Themen behandelt: A. Unser Glaube (Christologie, Schriftverständnis, Gnadenlehre), B. Gebet und Gottesdienst (Gottesdienst, Sakramente, Kirchenjahr), C. Kirche und Ökumene (Ekklesiologie, institutionelle Gestalt, Zielbestimmungen der Ökumene), D. Kirche als gesellschaftliche Akteurin (Verhältnis zu Staat und anderen Religionen, Kirche als eine wichtige Stimme in der Gesellschaft, kirchliche Arbeitsfelder in der Gesellschaft) und E. Christsein im Alltag (Leben in Verantwortung, Ehe und Sexualität, Anthropologie und Eschatologie).

Jedes dieser 15 Kapitel folgt dem gleichen Aufbau: Zunächst werden die

Gemeinsamkeiten entfaltet. Dieses gemeinsame Fundament wird jeweils von einer der beiden Autorinnen bestimmt – eigenständig verantwortet, jedoch im intensiven Gespräch mit der anderen Autorin. Das Ringen darum, beide Seiten mit ihren Eigenarten ernst zu nehmen und dennoch die gemeinsamen Grundlagen vorzustellen, ist dem Text in manchen Passagen durchaus abzuspüren. Es folgen jeweils zwei Abschnitte, in dem die Besonderheiten und Schwerpunktsetzungen der beiden Konfessionen, und damit auch das noch Trennende vorgestellt werden. Es hat zunächst diejenige Autorin das Wort, die nicht den Eingangsteil verfasst hat, bevor dann erstere nochmals reagieren kann. Dogmatische Spezial- und Detailfragen kommen eher dezent zur Sprache; im Vordergrund stehen vielmehr immer jene Fragen, von denen zu erwarten ist, dass sie in den Gemeinden von Relevanz sind. In diesem Sinne werden auch zunächst überraschende Themen wie die Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses (157) oder der „Dritte Weg" des kirchlichen Arbeitsrechtes (217) angesprochen. Wo in den beiden konfessionell ausgerichteten Kapiteln die klassischen kontroverstheologischen Fragen aufgegriffen werden (z. B. Weihe- und Ordinationsverständnis), hätte ich mir manchmal ein weiteres, abschließendes Kapitel gewünscht, in dem die Annäherungslinien ausführlicher dargestellt worden wären, die der ökumenische Dialog in den letzten Jahrzehnten eröffnet hat.

Aus der Themenfülle soll das ekklesiologische Kapitel (C1) exemplarisch genauer vorgestellt werden: In der Darstellung der Gemeinsamkeiten (verfasst von Knop) ist die erfahrbare Ortsgemeinde Ausgangspunkt der Überlegungen bevor weitere Ausdrucksformen von Kirche erörtert werden. Anschließend werden kurz zwei unterscheidbare theologische Kirchentypen beschrieben, die sich tendenziell jeweils einer der beiden Konfessionen zuordnen lassen. Das zu würdigende Anliegen, Unterschiede gut verständlich auf den Punkt zu bringen, birgt jedoch die Gefahr eines gewissen Schematismus. Recht umfangreich dagegen fällt eine lesenswerte Reflexion über die theologische Relevanz von Kirchenräumen aus. Schließlich werden Gemeinsamkeiten und Differenzen im Amtsverständnis nachgezeichnet. Auch hier besteht in der Knappheit die Gefahr der Verkürzung. Es entsteht der Eindruck, als würden evangelische Amtsträger allein durch den Willen der Einzelgemeinde berufen, und der Hinweis auf Prädikatinnen und Gemeindediakone wird der komplexen Diskussion um die Beauftragung dieser Berufsgruppen nicht gerecht (141). Im evangelischen Abschnitt konzentriert sich Schardien auf Confessio Augustana VII und den von der EKD eingeleiteten Reformprozess, während Knop im abschließenden katholischen Abschnitt v. a. die durch Dominus Iesus wieder aufgeworfene ekklesiologische Frage nach dem „subsistit" erörtert.

Um einen weiteren Eindruck von der Breite der Themen zu bekommen, seien noch die einfühlsamen und informativen Ausführungen zur Liturgie (68–79), zum Kirchenjahr (108–126) sowie zur Theodizeefrage (292 ff) besonders erwähnt. Auch aktuelle Debatten wie z. B. über den Kreuzestod Jesu Christi (52 f) oder den sexuellen

Missbrauch (246ff) werden aufgegriffen. In den beiden Blöcken zu ethischen und gesellschaftlichen Fragen fällt auf, dass die evangelischen und katholischen Textteile im Vergleich zu der Darstellung der gemeinsamen Grundlagen kurz ausfallen. Angesichts der in letzter Zeit entstandenen ethischen Irritationen zwischen den beiden Kirchen ist diese Schwerpunktsetzung auf das Gemeinsame ein wichtiges Signal. Allerdings konzentrieren sich die Überlegungen eher auf grundsätzliche Prinzipien als auf konkrete Handlungsvorschläge in ethischen Einzelfragen, in denen die Differenzen liegen könnten.

Als Fazit ist festzuhalten, dass sich für das Buch eine gelungene Autorinnenkombination gefunden hat. Knop arbeitet schwerpunktmäßig auf dem Gebiet der Dogmatik und Liturgiewissenschaft, Schardien in der theologischen Ethik. Diese unterschiedlichen Expertisen schlagen sich nieder in der Entscheidung, wer für jedes Kapitel den Aufschlag macht. Die beiden Autorinnen bieten auf engem Raum eine beeindruckende Fülle von Informationen ohne jedoch den Leser sprachlich oder inhaltlich zu erschlagen. Das Buch ist immer gut verständlich, pointiert und anschaulich geschrieben. So ist es nicht nur für ökumenisch Interessierte, sondern auch für Kirchenferne, die aktuelle und anregende Erstinformationen über die beiden Konfessionen und damit auch über den christlichen Glauben insgesamt suchen, ein guter Ratgeber.

Oliver Schuegraf

LEBENSFÜLLE

Ralf Miggelbrink, Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2009. 264 Seiten. Kt. EUR 26,–.

Ralf Miggelbrink greift mit Leidenschaft ein Thema auf, mit dem die theologische Anthropologie lange Zeit sich gut arrangiert zu haben schien: der Mensch als instinktarmes „Mängelwesen", daher „weltoffen", auf Kultur angewiesen und darin letztlich das „Wesen der Transzendenz" (Karl Rahner) – der Anknüpfungspunkt für den Glauben an Gott. M. destruiert zunächst die theologisch-optimistische Würdigung dieser These. Sie ist eine problematische „Ontologisierung" der soziobiologischen Evolutionstheorie, und sie führt nicht zum „Wesen der Transzendenz", sondern zum *homo oeconomicus,* der durch Konkurrenzkampf den „Mangel" auszugleichen sucht, notfalls, aber zwangsläufig durch Gewalt (13–42). Diese „Ontologisierung" ist schon aus vielfältiger empirischer Forschung nicht durchzuhalten (43–67). Erst recht aber ist ihr eine (traditionelle) platonisierende Anthropologie nicht gewachsen, die ihrerseits einseitig den Menschen als Geistwesen und freiheitliches Subjekt bestimmt und dabei die leiblich-vitale Seite des Menschen, wenn schon nicht als böse, so doch als letztlich unerheblich bewertet. Einer theologischen Würdigung auf der Grundlage des Jesus-Wortes vom „Leben in Fülle" (Joh 10,10) ist eine solche Anthropologie verschlossen (68–105). Näher bei einer theologischen Betrachtung ist die jüngere Diskussion um eine „Theologie der Gabe": Geben, ein-

schließlich der Erwartung einer Gegengabe, ist nie nur Tausch von Sachgütern, sondern Stiftung von Beziehung. Und sofern dies auch noch gilt bei einer geregelten Äquivalenz von Gabe und Gegengabe – Stichwort: Geldwirtschaft! – könnte sogar – Thomas Ruster (13), sei wachsam! – dem *homo oeconomicus* noch humanisierend aufgeholfen, der Kapitalismus sozusagen „christianisiert" werden (105–145).

Von hier aus bahnt M. den Weg in die „eigentliche" theologische Reflexion, und zwar zunächst durch eine Orientierung an Lehre und Praxis Jesu und ihrer – letztlich trinitarischen – Verarbeitung im Neuen Testament (145–164). Und auf dieser Grundlage kommt M. zu der angekündigten „Wiederentdeckung" der theologischen Kategorie des pleroma. Der Weg führt zunächst zu einer Orientierung an der Pneumatologie: Der Glaube an den Heiligen Geist als Prinzip des Lebens, darin als die Selbstentäußerung Gottes in das Andere hinein begründet umfassende Lebensfülle als Liebe (165–198). Entscheidend aber wird das Prinzip der „Inkarnation". Denn – im Anschluss an Joh 1,14 – ist „Inkarnation" zu verstehen als „dem Menschen gemäße Form des göttlichen Handelns" und „als Gott angemessene Form des Handelns" – in dieser Reihenfolge! (198–211). Daraus kann M. dann Perspektiven einer „fleischlichen Erlösung" folgern, also eines Heils für den ganzen Menschen in allen Bezügen seiner Existenz (211–216). Damit sind alle Elemente beisammen, die „Wiederentdeckung" der theologischen Kategorie des pleroma zu vollziehen: ihre Geschichte, ihre theologischen Bezüge, die letztlich in die Trinitätslehre zurückführen (die drei-eine Lebendigkeit Gottes als Grund der Möglichkeit, dass Gott sich in ein „Anderes" außerhalb von ihm schöpferisch auslegt) und die eschatologische Perspektive eines „Lebens in Fülle" begründen (216–252). Und M. zögert nicht, daraus ein Kriterium für den Unterschied zwischen verbindlicher Glaubenslehre und Häresie zu gewinnen – mit noch einmal leidenschaftlicher Absage an alle „Dekonstruktivisten", die von der hermeneutischen Unterscheidung zwischen Sachgehalt und geschichtlich wandelbarer Begriffs- und Sprachform nur die zweite Hälfte, den Wandel gelten lassen und eine für jeweilige geschichtliche Situation unbedingt geltende Lehraussage ausschließen (253–261).

M. hat ein wichtiges Buch geschrieben. Der obige Blick auf den Inhalt möge nicht als – unmögliche – Zusammenfassung gelesen werden, sondern höchstens als paraphrasierte Überschriften. Man wird unter den heutigen Theologen, vor allem der jüngeren Generation, lange nach einem Autor suchen müssen, der die humanwissenschaftliche (soziobiologische) und philosophisch-anthropologische Diskussion so gründlich durchgearbeitet, kritisch hinterfragt und mit der theologischen Diskussion vermittelt hat. Ich habe nur zwei Rückfragen und ein Bedenken.

Rückfrage 1: Ich übergehe die Schwierigkeiten eines Rückgriffs auf die Pneumatologie – nach meinen vielfältigen Erfahrungen wird darauf zu schnell und unvermittelt zurückgegriffen, oft dort, wo das Argument nicht mehr weiterkommt. Bedenken habe ich gegen eine solch fundamentale, geradezu allumfassende Argumentation

mit der „Inkarnation". Bezeichnenderweise nicht im Anschluss an das neutestamentliche Zeugnis, sondern an Irenäus. Aber biblisch gesehen ist „Menschwerdung Gottes" nicht das erste, sondern das – ahnungsvolle – letzte Wort des christlichen Glaubens. Am Anfang des Christentums steht kein Weihnachtsfest, sondern das Kreuz und die Antwort der Osterbotschaft. Und ich bin fast sicher, dass die Entwicklung des altkirchlichen Bekenntnisses nicht so einseitig auf der Basis von Joh 1,14 hätte verlaufen können, wenn die „Bremse" lebendiger judenchristlicher Gemeinden noch funktioniert hätte. So aber konnte es nur darum gehen – gegen den bekannten Vorwurf der „Hellenisierung" des biblischen Glaubens – griechisch-philosophische Einwände gegen das christliche Gottesbild mit griechischen Mitteln zurückzuweisen. Kurzum: Ich habe Bedenken, das „Prinzip Inkarnation" so axiomatisch für eine systematisch-theologische Anthropologie in Anspruch zu nehmen.

Rückfrage 2: M. argumentiert auf der ganzen (theologischen) Linie streng innerdogmatisch – und dort vollkommen schlüssig. Aber ist ihm nie der Gedanke daran gekommen, dass ich in diesen „Innenraum des Glaubens" erst einmal eintreten muss; anders gefragt: dass ich an diesen Gott, der sich im „Anderen" seiner selbst „entäußert", erst einmal *glauben* (können) muss, um all die schönen Gedanken über seine uns mitgeteilte „Lebensfülle" mir zu Eigen machen zu können? Im Fachjargon: Ich vermisse die „fundamentaltheologische" Perspektive, die nach meinem Verständnis heute auch in jede dogmatische Reflexion Eingang finden muss: „Wie kann ich das glauben?" Die Plausibilität dieses Glaubens, die die Freiheitstat solchen Glaubens als verantwortbar erweist, kommt bei M. nur indirekt zur Sprache – als Antwortende auf die Aporien der ontologisierten soziobiologischen Anthropologie (z. B. 229–235). Aber vollends auf der Strecke bleibt jede Andeutung einer Antwort auf die schlichte (?) Frage: Welchen Gewinn hat ein Christenmensch, der morgens sein Tagewerk beginnt, von der „Lebensfülle", wie M. sie als Quintessenz des Glaubens an den Gott Jesu Christi gedanklich so überzeugend, aber eben auch ganz binnentheologisch erschließt?

Und nun das Bedenken: Warum muss dieses so wichtige Buch in solch einer abstrakten, gelegentlich fast verrätselnden Sprache daherkommen? Gewiss, „der Stil ist der Mensch". Und M. wird vermutlich antworten: Das ist der Preis für eine zugleich präzise und kompakte Darstellung des Sachverhalts! Und doch, ich denke (zum Beispiel) an einen Pfarrer oder Religionslehrer, der durch den Stil der Darstellung keinerlei Hilfe bei dem Versuch bekommt, die wichtige Sache in eine kommunikative Sprache der Verkündigung oder des Religionsunterrichts umzuformen. Mir tut dieses Bedenken gerade deshalb so leid, weil ich dieses Buch als so wichtig erachte und auch keines weit und breit sehe, das ihm an Genauigkeit und Reichtum der Perspektiven gleich käme.

Otto Hermann Pesch

Günter Thomas, Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt". Neukirchener Verlagsgesellschaft,

Neukirchen 2009. 562 Seiten. Pb. EUR 49,90.

Die 2004 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät Heidelberg angenommene Habilitationsschrift ist konsequent auf die leitende Frage konzentriert: Wie kann das Abschlussbekenntnis des Nicaeno-Constantinopolitanums zum „Leben der zukünftigen Welt" theologisch gedacht werden? Unsere eschatologischen Deutungsgewohnheiten offenbaren das christliche Unvermögen „Leben" als Zentralbegriff der Eschatologie zu begreifen. Leben impliziert nach unserer alltäglichen Erfahrung Möglichkeit und Wandelbarkeit in Zeit und Raum, körperlich vermittelte Interaktion und Abgrenzung. Theologisch werden diese Themen in der Schöpfungslehre verhandelt. In der Eschatologie spielen sie trotz der antignostischen Betonung der „Auferstehung des Fleisches" keine Rolle mehr. Hierfür macht der Vf. zentrale Entscheidungen der Theologiegeschichte verantwortlich: Seit Augustinus werden Erlösung und Vollendung als Weltlosigkeit und Entzeitlichung gedacht (59). Seit Boethius werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Modi der Wirklichkeit verstanden. Lediglich die Gegenwart erfüllt dabei den Vollbegriff des Wirklichen. Das Vergangene ist nicht mehr wirklich. Das Kommende hingegen muss erst noch wirklich werden. Die Ewigkeit Gottes wird als bewegungs- und wandlungsfreie Gegenwart begriffen. Wenn dieser Begriff der göttlichen Ewigkeit auf das ewige Leben angewendet wird, nimmt die Ewigkeit dem Leben alles, was die Lebendigkeit des Lebens ausmacht. Leben löst sich in die Bewegungslosigkeit zeit- und geschichtslosen Verstehens auf (448–455). Wo in dieser Perspektive das ewige Leben als Verewigung der konkreten Gestalt des Menschenlebens verstanden wird, sei das ewige Leben von der Hölle nicht mehr unterscheidbar (453), weil das Endgültigwerden der faktischen Identität die erlösungsfreie Verhaftung in Sünde und Schuld bedeuten muss. Vermieden wird diese Konsequenz, wo die Erinnerung an das zeitliche Leben zu einem „kalten" Gedächtnis wird, das anders als die „heiße Erinnerung" nicht mehr quält, dessen Erlösung aber, wo es sich um die Erinnerung des erlittenen Bösen handelt, nur als Vergessen gedacht werden kann (474 f), in einer Angleichung also an das, was die Patristik unter göttliche *apátheia* verstand.

Demgegenüber baut Thomas die Deutung der leiblichen Auferstehung auf einer Theologie der dreifach perspektivierten leiblichen Identität auf: (1) Identität stellt sich zunächst dar als zugleich stabile wie flüssige „operationale Einheit" „in der Zeit". (2) Leiblich ist diese Identität als „operative Einheit" der Identitätskonstruktion in übernehmender, abweisender oder variierender Kommunikation mit natürlichen, kulturellen und sozialen Umwelten (3). Die versöhnende Perspektive Gottes auf diese menschliche Identität wird im Rechtfertigungsgeschehen pneumatisch erfahrbar als Möglichkeitsbedingung versöhnender Verwandlung erlittenen Unrechts und lastender Schuld (466 f). Wo diese Theorie der leiblichen Identität als Prinzip des Lebens der kommenden Welt akzeptiert wird, da muss dieses Leben als geschichtliches und also als in seiner Unterschiedenheit von Gott endliches gedacht werden. Um den Gedanken der Erlösung in der sich

heilsam wandelnden Endlichkeit zu untermauern, stellt Thomas exegetisch (101–123) und anhand von Barth, Pannenberg, Jüngel, Moltmann und Bonhoeffer (124–383) ausführlich dar, wie die göttliche Schöpfung von Anfang an die Merkmale von Begrenztheit, Endlichkeit, Möglichkeit und Labilität trägt und gerade so Leben als bewusste Gestaltung im Herkommen und Schaffen erst denkbar wird.

Was aber unterscheidet die so beschriebene Vollendung dann noch von dem Leben in Gnade und Glaube, in dem Menschen inspiriert durch Gottes Geist ihre Identität als versöhnende Wirklichkeit in der vieldimensionalen Bezogenheit des Lebens zu gestalten versuchen? Hier bietet Thomas eine symboltheoretisch erhellte Interpretation von Apk 21 f an: In der Urgeschichte war die Nacht das Symbol einer dauernden Präsenz des Nichtigen in der Schöpfung. Tod und Sünde prägen so die Welt. In der Offenbarung des Johannes dagegen ist die von der *dóxa* erleuchtete eschatologische Stadt das Symbol der eschatologischen Gefährdungsfreiheit. In diese Stadt werden alle „menschlichen Möglichkeiten, Kräfte und kulturellen Errungenschaften" eingebracht „in die Gemeinschaft Gottes" (508). Damit ist erheblich mehr gemeint als die bloße Restitution eines integeren Schöpfungszustandes: Die Menschheit kehrt nicht ins Paradies zurück, sondern zieht ein in die Stadt als den Raum menschlichen Gestaltens und sozialen Gedächtnisses. Und doch sind es von „Not, Raub, Gewalt und Therapiebedürftigkeit" Geprägte, die das neue Jerusalem bevölkern und in ihm die verwandelnde Kraft göttlichen Geistes erleben.

Günter Thomas verfolgt mit bewundernswerter Konsistenz und Klarheit die Grundentscheidung, Menschsein nicht in Absehung von Leib, Endlichkeit und Geschichte denken zu können und kommt so wichtigen Einsichten für die Eschatologie, die auch interkonfessionell sehr reichhaltig Anknüpfungspunkte bieten.

Ralf Miggelbrink

MISSION

Verena Grüter/Benedict Schubert (Hg.), Klangwandel. Über Musik in der Mission. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2010. 376 Seiten (mit einer DVD), Kt. EUR 24,80.

Dieser Sammelband greift ein Thema auf, dessen Bedeutung kaum überschätzt werden kann, das aber in der missionswissenschaftlichen Literatur nicht allzu häufig behandelt wird. Den Grundstock der Veröffentlichung bilden die Vorträge einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, weitere Beiträge kamen hinzu, so dass das Ganze ein umfassendes Panorama der Thematik bietet. Das gilt für die ökumenische Breite: Lutherische, methodistische, reformierte und römisch-katholische Autoren und Autorinnen sind vertreten; das gilt für die geographische Spannweite: europäische, afrikanische, asiatische (einschließlich Neuguineas), latein- und nordamerikanische Perspektiven werden geboten; und das gilt nicht zuletzt für die thematische Behandlung: Es gibt informative Übersichtsbeiträge und detaillierte Spezialstudien und die Entwicklung wird verfolgt von den anfänglichen, oft

misslingenden Versuchen, den Neubekehrten europäisches oder amerikanisches geistliches Liedgut aufzuzwingen, über die Bemühungen dessen Inhalt besser zu inkulturieren bzw. die Entstehung indigener kirchlicher Musik zu fördern bis hin zur eigenständigen Entwicklung solcher Musik in den verschiedenen Kulturkreisen. In Blick kommen aber auch der im Rahmen einer kulturellen Globalisierung in Gang gekommene wechselseitige Austausch musikalischer Stile und die Gefahr einer Hegemonisierung durch eine vor allem angelsächsisch geprägte und durch Massenmedien weltweit verbreitete charismatische Lobpreiskultur.

Besonders hilfreich empfand ich den einführenden Überblicksartikel von *Verena Grüter* und die Darstellung der Entwicklung in Afrika durch *James R. Krabill,* aber auch die Spezialstudien zu einzelnen Ländern oder Personen (einschließlich der Frage der Notation!) sind äußerst instruktiv (*Dave Dargie* über die Xhosa, *Nepomuk Nitschke* zu Kamerun, *Veit Arlt* zu Ghana, *Rolf Hocke* über Indien, *Benjamin Carstens* zu Papua-Neuguinea, *Francisco Feliciano* zu Südastasien, *Luis Szarán* zur Jesuitenmission in Südamerika und *Friedemann Walldorf* zur Musik der Afroamerikaner). Andere Aspekte behandeln *Benedict Schubert* (Wanderung von Melodien durch die Kulturen), *Esther Handschin* (Das klassische Missionslied), *Simei Monteiro* (Liedgut der Oikumene), Erika Eichholzer (Gospel in ghanaischen Gemeinden in Deutschland) und *Hartmut Handt* (kultureller Austausch in der EmK/UMC). Gewünscht hätte ich mir noch einen Beitrag zu Korea, wo nach meiner Beobachtung sowohl europäische Kirchenmusik als auch amerikanische Heilslieder sehr gerne, ja begeistert rezipiert wurden und erst in den letzten Jahren langsam die Bedeutung der einheimischen Musikkultur für die Kirchen entdeckt wurde.

Aber insgesamt bietet das Buch eine ausgezeichnete Einführung in die Thematik, auch hinsichtlich der grundsätzlichen Bedeutung von Musik für Mission. Die Bilder, Texte und Tonbeispiele auf der beigefügten DVD bieten eine hilfreiche Veranschaulichung zu einigen der Artikel.

Walter Klaiber

ÜBERWINDUNG VON GEWALT

Herbert Koch, Der geopferte Jesus und die christliche Gewalt. Patmos Verlag, Düsseldorf 2009. 238 Seiten. Kt. EUR 16,90.

Herbert Koch, ehemals Superintendent des Kirchenkreises Wolfsburg, führt eine scharfe Feder. Hatte er 2007 in seinem Buch „Einheit der Kirche. Besichtigung einer Utopie" den ungebrochenen Herrschaftsanspruch der römischen Papstkirche und die Verblendung protestantischer Ökumeniker angeprangert, die von der Einheit mit dieser häretischen Kirche träumen, so nimmt sein neues Buch die unheilvolle Gewaltgeschichte aller christlichen Kirchen aufs Korn. Das geht von der Ketzerbekämpfung und den Kreuzzügen des Mittelalters, über die Gräuel der Hexenverfolgung und des protestantischen Antisemitismus von Luther bis Gerhard Kittel und Walter Grundmann, über christlich begründete „Schwarze Pädagogik", christliche

Kriegsverherrlichung bis zu George W. Bush und die Kreuzzüge evangelikaler Fundamentalisten in den USA. Was ist die Ursache für diese bestürzende Bilanz der Geschichte des Christentums? Für Koch ist die Antwort klar: Es ist „die Vorstellungswelt des Sühnopfers Christi". Von ihr muss Abschied genommen werden. „Denn das Opferblut dieser Lehre ist zu eng verbunden mit der breiten Blutspur, die sich längs durch die Geschichte des Christentums zieht" (219). Schuld daran sei das Gottesbild, das sie vermittelt, die Vorstellung von einem zornigen Gott, der alle mit dem Tod bestraft, die sich seinem Willen widersetzen. Dagegen stellt Koch die Botschaft Jesu von einem bleibend „gütigen Gott", der nicht erst durch ein blutiges Opfer von einem zornigen zu einem „gnädigen Gott" vermacht werden muss. Die ursprüngliche (historisch kritisch erhobene) Verkündigung Jesu hat den absoluten Vorrang gegenüber der verhängnisvollen, später eingedrungenen Deutung seines Todes als „Lösegeld" oder „Sühnopfer". Eine Frage, die Koch nicht stellt, ist die, ob sein Bild von der neutestamentlichen Kreuzestheologie wirklich dem Zeugnis des Neuen Testaments entspricht. Geht sie wirklich davon aus, dass „die Versöhnung Gottes Gewalt erfordere" (212; Zitat Wartenberg-Potter) und sagt sie nicht vielmehr, dass Gott um unseretwillen Gewalt erleidet? Wer so argumentiert (z. B. W. H. Ritter), dem bescheinigt Koch, seine Argumentation sei „falsch und ignoriere die Ambivalenz des involvierten Gottesbildes" (213). Dass umgekehrt bei ihm selbst auch die theologia crucis des Paulus, die sicher keine Gewalt verherrlicht, außerhalb der „inneren Kanonsgrenze" gestellt wird, reflektiert Koch nicht.

Ich selber bleibe davon überzeugt, dass die ursprüngliche Botschaft von der Bedeutung des Todes Jesu, die viel mehr umfasst als nur den Sühnegedanken, diesen Tod als Zeugnis der Liebe Gottes und seines heilbringenden Mitleidens für alle Menschen verkündigt und dass dies den Protest Gottes gegen alle Gewalt in seinem Namen einschließt. Es macht mich aber auch betroffen und nachdenklich, dass so oft in der Geschichte der Christenheit gerade im Zeichen des Kreuzes Gewalt gegen Andersdenkende und -gläubige angewandt wurde. Steckt in ihm doch eine Art Doppelbotschaft, eine Ambivalenz, die sich erst in der Wirkungsgeschichte zeigt? Um das zu ergründen und Folgerungen daraus zu ziehen, muss man aber sehr viel ernsthafter auch nach dem ursprünglichen Sinn dieser Botschaft fragen, als Koch das tut.

Walter Klaiber

Pfarrer Christian Albers, Evangelische Kirchengemeinde Altstadt, Obere Kirchgasse 2a, 57627 Hachenburg; Hubert van Beek, Global Christian Forum, P.O. Box 306, CH-1290 Versoix; Dr. Elisabeth Dieckmann, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main; Prof. Dr. Fernando Enns, FB Evangelische Theologie, Universität Hamburg, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg; PD Dr. Martin Hailer, Universität Erlangen, FB Theologie, Kochstr. 6, 91054 Erlangen; Dipl.theol. Marina Kiroudi, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main; Bischof em. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Prof. Dr. Cornelis van der Laan, Vrije Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam; Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Systematische katholische Theologie an der Universität Duisburg Essen, Universitätsstraße 12, 45117 Essen; Dipl.-Theol. Christoph Mühl, Katholisch-Theologische Fakultät, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstraße 27, 48149 Münster; Prof. Dr. Josef Nolte, Im Kelterngarten 5, 72070 Tübingen; Pastor Bernhard Olpen, Freie Christengemeinde Bayreuth, Wittelsbacherring 6, 95444 Bayreuth; Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Straße 69, 81927 München; Kurt Poland, Theologisches Stift, Geiststraße 9, 37073 Göttingen; Dr. Anna D. Quaas, Schwerinstraße 19, 40477 Düsseldorf; Prof. Dr. Konrad Raiser, Zikadenweg 14, 14055 Berlin; Pfarrer Manfred Richter, Milinowskistr. 24, 14169 Berlin; OKR Dr. Oliver Schuegraf, VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Studierende der Theologie an der Eberhards-Karl-Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 18; 72076 Tübingen; Pfarrerin Dr. Claudia Währisch-Oblau, Vereinte Evangelische Mission, Rudolfstraße 137, 42285 Wuppertal; Pastor Dr. Matthias Wenk, BewegungPlus, Bernstraße 36G, CH-3324 Hindelbank.

Titelbild: adpic Bildagentur, Bild-Nr. 215878, Urheber J. Mikhaylov

Thema des nächsten Heftes 4/2011:
Konfessionelle Identitäten und Mentalitäten im ökumenischen Dialog
mit Beiträgen von Jean Gibaut, John Jillions, Werner Klän, Kurt Kardinal Koch, Peter de Mey, Bernd Oberdorfer, Andrew Pierce

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, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Genf; Fredy Henning, Frankfurt am Main (Redaktion); Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Rolf Koppe, Göttingen; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Kassel (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

ISSN 0029-8654
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Fredy Henning, Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich)
Redaktionssekretärin: Gisela Sahm
Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main
Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30
e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · www.eva-leipzig.de
Geschäftsführung: Arnd Brummer, Sebastian Knöfel

Satz und Druck: Druckerei Böhlau · Ranftsche Gasse 14 · 04103 Leipzig

Abo-Service, Vertrieb, Anzeigen: Christine Herrmann
Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig
Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50
E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Abonnement ist jeweils zum Ende des Kalenderjahres mit einer Frist von einem Monat beim Abo-Service kündbar.
Bitte Abo-Anschrift prüfen und jede Änderung dem Abo-Service mitteilen. Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.
Preise (inkl. Versandkosten, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement: Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.), Ausland € 48,00
Studentenrabatt gegen jährl. Nachweis: 30 %.
Einzelheft: Inland € 14,00 (inkl. MWSt.) · Ausland: € 16,00

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlags in irgendeiner Form reproduziert werden.

Die nächste Ausgabe erscheint Ende Oktober 2011.

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,

„Konfessionelle Identitäten und Mentalitäten im ökumenischen Dialog" lautet der Titel der ÖR, die Sie in den Händen halten. Welche Bedeutung haben beide für das ökumenische Theologietreiben? Gibt es so etwas wie weltweite konfessionelle Identitäten überhaupt? Oder ist es vielmehr so, dass von starken Binnendifferenzierungen (aufgrund von nationalen Mentalitäten, kulturellem Kontext etc.) in den konfessionellen Weltgemeinschaften auszugehen ist, die dann die jeweils konkrete theologische oder ethische Positionierung einer Kirche beeinflussen? Sind unterschiedliche Entwicklungen in Mentalität und Identität der Kirchen die Ursache für das Erstarken von ethischen Kontroversen im ökumenischen Dialog? Diese Fragen können sicherlich nicht in einem einzigen Heft der ÖR umfassend behandelt werden. Doch diese Ausgabe soll dazu anregen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Den Auftakt macht *John Gibaut*, Direktor der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. In einem grundlegenden Überblick arbeitet er heraus, dass sich die multilaterale Ökumene von ihren Anfängen an der Wechselbeziehung von Moral und Lehre bzw. Ethik und Ekklesiologie bewusst war und daher die oft vertretene These zu kurz greift, dass die klassische ekklesiologische Agenda der Ökumene durch eine ethische abgelöst worden sei.

Aus vier unterschiedlichen konfessionellen Traditionen werden anschließend die eingangs gestellten Fragen weiter beleuchtet und in unterschiedliche Richtungen entfaltet: *Peter De Mey* erörtert aus römisch-katholischer Perspektive die Beziehung von universaler Identität und regionalen Identitäten. Anschließend kommt mit *Werner Klän* ein Vertreter der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zu Wort. Er reflektiert die sehr divergent verlaufenden Mentalitätsverschiebungen und Identitätsveränderungen innerhalb des weltweiten Christentums, um dann anhand des Lutherischen Weltbundes und des Internationalen Lutherischen Rates Spannungsfelder innerhalb einer Konfessionsfamilie zu beleuchten. Der anglikanische Theologe *Andrew Pierce* bescheinigt seiner Kirche einen Imaginationskonflikt. Der Ursprung des Anglikanismus ist auf einen imaginierten Mittelweg zwischen Rom und Genf zurückzuführen. Diese bislang identitätsstiftende dialektische Spannung befindet sich in der Krise und droht ihre theologische Kohärenz für den weltweiten Anglikanismus zu ver-

lieren. Für *John A. Jillions* schließlich prägt nicht eine bestimmte ethnische Zugehörigkeit – wie oft fälschlich angenommen – die Orthodoxe Kirche, sondern vielmehr ihre bischöfliche und pfingstliche Identität.

Neben diesen vier konfessionellen Positionsbestimmungen ist es hilfreich, die aufgeworfenen Fragen auch an einem konkreten Beispiel durchzuspielen. Vor allem das Thema „Homosexualität" provoziert zurzeit innerkonfessionelle Zerwürfnisse und führt zugleich zu neuen überraschenden Allianzen. *Bernd Oberdorfer* ist dem Thema genauer nachgegangen und sieht die Kirchen vor die bibelhermeneutische Herausforderung gestellt, die Lebenswelt angemessen zu deuten und dabei falsche Alternativen wie Biblizismus oder Zeitgeist zu vermeiden. Der letzte Hauptbeitrag von *Kurt Kardinal Koch* weitet den Blick schließlich nochmals und unternimmt eine Standortbestimmung der ökumenischen Bewegung aus Sicht des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.

Um den ökumenischen Dialog geht es auch im „Kleingedruckten": *Dagmar Heller* stellt das jüngste Faith-and-Order-Studienprojekt „Moral Discernment in the Churches" vor, auf das bereits im ersten Beitrag dieser Ausgabe verwiesen wird. Zudem wird das Abschlussdokument der offiziellen Gesprächskommission zwischen Katholischem Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland und Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands mit einer Einleitung von *Günther Eßer* dokumentiert. Ergebnisse des aktuellen römisch-katholisch/alt-katholischen Dialogs fasst *Angela Berlis* zusammen. *Karl Heinz Voigt* weist auf eine neue Kirchenbildung in Schweden hin. Schließlich setzt sich *Johanna Rahner* in der Rubrik „Neue Bücher" mit dem lutherischen-katholischen Dokument zum Papstamt der Gruppe von Farfa Sabina auseinander.

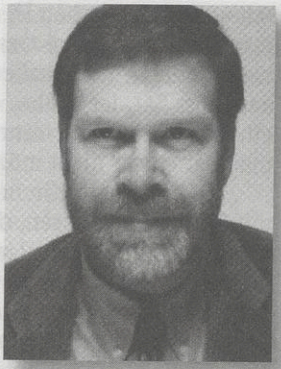
Nachdem die Ökumenische Rundschau zu Beginn des Jahres auf die Internationale ökumenische Friedenskonvokation in Kingston vorbereitet hatte und in der letzten Ausgabe bereits erste Ergebnisse und Beobachtungen vorgestellt wurden, wird die Auswertung in diesem Heft mit einem Beitrag von *Ulrich Frey* fortgesetzt. Der Beitrag „Hölle im Kopf? Eine theologisch-philosophische Würdigung des Vergessens" von Knut Berner in ÖR 60 (2011), 223–236 wollte zur Diskussion einladen. In einer sehr grundsätzlich angelegten Response verteidigt *Johanna Rahner* nun in diesem Heft den theologischen Wert des Sich-Erinnerns. Schließlich würdigen *Nikolaus Schneider* und *Rudolf Hinz* den wegweisenden Ökumeniker und früheren Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, anlässlich seines 90. Geburtstags.

Anlässlich seines 70. Geburtstags widmen wir dieses Heft dem früheren Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Rolf Koppe,* der seit vielen Jahren Moderator des Herausgeberkreises der Ökumenischen Rundschau ist, und danken ihm sehr für sein langjähriges Engagement in der ökumenischen Bewegung. Wir gratulieren herzlich.

Im Namen des Redaktionsteams wünsche ich Ihnen eine kurzweilige Lektüre, die zum Nach- und Weiterdenken anregt.

Ihr Oliver Schuegraf

Die Auferbauung des Leibes Christi: Überlegungen zu Ekklesiologie und Ethik im Dialog von Glauben und Kirchenverfassung



John Gibaut[1]

Einleitung

In einigen Bereichen der ökumenischen Bewegung herrscht heutzutage die Vorstellung, dass die klassische theologische Agenda des zwanzigsten Jahrhunderts, in der es um Glauben und Kirchenverfassung der getrennten Kirchen ging, im frühen einundzwanzigsten Jahrhundert durch neue kirchentrennende Fragen im Bereich der Ethik abgelöst worden ist.

Auf einer gewissen Ebene ist diese Sicht zutreffend. Wie ich aus meinem eigenen anglikanischen Kontext weiß, gibt es heute sehr viel mehr Unruhe im Blick auf die unterschiedlichen Positionen in der Frage nach dem Umgang mit Homosexualität als in jenen ökumenischen Fragen, die die vorhergehende Generation beschäftigt haben, wie z. B. das eucharistische Opfer oder der historische Episkopat. Dass es bei einigen Kirchen – aber nicht bei allen – eine Verschiebung der ökumenischen Prioritäten gegeben hat, ist unbestreitbar. Diese Kirchen erleben heute ganz akut die spaltenden Konsequenzen, die moralische Meinungsverschiedenheiten haben können, sowohl innerhalb christlicher Gemeinschaften als auch zwischen ihnen. Diese Verschiebung kann man auch in den Studien und Themen der gegenwärtigen ökumenischen Dialoge sowohl auf bilateraler Ebene als auch auf multilateraler Ebene beobachten.

Doch eine zu kategorische Differenzierung zwischen den Lehrfragen und den ethischen Problemen führt zu einem Dualismus, der ebenso wenig hilfreich (und unrichtig) ist wie der zwischen „Glauben und Kirchenverfassung" (Faith and Order) einerseits und „Praktisches Christentum" (Life and Work) andererseits. Aus der langen Geschichte der Überlegungen von „Glauben und Kirchenverfassung" möchte ich auf einige bedeutsame Wechselwirkungen zwi-

[1] Canon Dr. John Gibaut, anglikanischer Theologe aus Kanada, ist Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

schen den klassischen Lehrfragen und den Fragen von Moral und Ethik hinweisen. Diese besondere Geschichte, in der ethische Fragen ekklesiologische Probleme aufgeworfen haben und umgekehrt die Ekklesiologie ethische Fragen ausgelöst hat, legt nahe, dass es nicht nur wenig hilfreich ist, Lehrfragen von ethischen Fragen zu trennen, sondern dass letztlich eine solche klare Trennung theologisch gar nicht möglich ist.

„Glauben und Kirchenverfassung" hat lange Zeit den Auftrag gehabt, sich mit Fragen zu befassen, die kirchentrennend sind. In den vergangenen 80 Jahren hat man sich dabei weitgehend auf theologische Lehrfragen konzentriert, die mit der Ekklesiologie zu tun haben wie etwa Taufe, Eucharistie, Amt und die Formulierung des *einen* Glaubens. Doch auch den ethischen Dimensionen, vor allem dem Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik, hat man besondere Beachtung geschenkt.

Kirchentrennende Fragen, die um moralische Probleme kreisen, sind so alt wie Meinungsunterschiede in Lehrfragen. Man denke nur an einige der Spaltungen, die im frühen Christentum aufgrund moralischer Meinungsverschiedenheiten entstanden und zu getrennten christlichen Gemeinschaften führten, wie Montanisten, Novatianer, Donatisten und andere moralisch strenge Gruppierungen. Orthodoxie in Lehrfragen war in der Geschichte ebenso wichtig für die christliche Einheit wie ethische Orthopraxis. Im Laufe der modernen ökumenischen Bewegung hat es viele Fälle gegeben, in denen ethische Probleme kirchentrennend wurden. Einige, doch nicht alle, hatten mit menschlicher Sexualität zu tun, wie etwa künstliche Befruchtung, Fortpflanzungstechniken, Schwangerschaftsabbruch, Wiederverheiratung Geschiedener, Polygamie und Homosexualität. Bei anderen ging es um Fragen von Rasse und Kaste wie im Kampf gegen die Apartheid, die sich sowohl innerhalb der reformierten als auch der lutherischen Kirchenfamilien sowie in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen als kirchentrennend erwies. Einige waren ökonomischer Art, wie z. B. die Einstellung gegenüber der Globalisierung. Bei anderen ging es um den Gebrauch der Wissenschaft, wie z. B. in der Frage der Stammzellenforschung. Oder es handelte sich um die Frage der Gewalt, wie z. B. den Gebrauch von Kernwaffen. Die historischen Friedenskirchen aus dem 16. Jahrhundert halten nach wie vor Theorie und Praxis des gerechten Krieges für kirchentrennend.

Diese Fragen waren und sind immer noch Teil der klassischen Agenda von „Glauben und Kirchenverfassung"; und das macht es schwierig, kategorisch zwischen den ekklesiologischen und den ethischen Fragen zu unterscheiden. Damit stellt sich auch die Frage, ob man der einen gegenüber der anderen einen Vorrang einräumen sollte. In der langen Geschichte des Nachdenkens von „Glauben und Kirchenverfassung" über das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik kann man drei Phasen unterscheiden. Wenn auch die genaue Unterteilung der Phasen vielleicht eher zufällig als historisch ist, so bietet sich doch die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1937 als Ausgangspunkt einer ersten Phase an; die zweite wird mit der Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala eröffnet; und die dritte Phase beginnt 1993 mit der Fünften Welt-

konferenz für „Glauben und Kirchenverfassung" in Santiago de Compostela und geht bis zu den gegenwärtigen Studien von „Glauben und Kirchenverfassung" über Ekklesiologie, Quellen der Autorität und Entscheidungsfindung in moralischen Fragen in den Kirchen.[2]

Edinburgh 1937: „Nicht-theologische Faktoren"

Am Vorabend des Zweiten Weltkrieges, als Europa schon am Rande tiefgehender Spaltungen stand, trat die Zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Sommer 1937 (13. bis 18. August) in Edinburgh zusammen, dem Tagungsort der Weltmissionskonferenz von 1910. Etwas früher im gleichen Sommer fand in Oxford die Zweite Konferenz für Praktisches Christentum statt. Die Teilnehmer an der Konferenz der Bewegung für Praktisches Christentum beobachteten kritisch und mit großer Sorge die Gewalt, der die Welt ausgesetzt war. Die beiden Bewegungen beschlossen in diesem Sommer, sich zu einem „Ökumenischen Rat der Kirchen" zusammen zu schließen, dessen Entstehung in jenem Jahr ihren Ausgangspunkt nahm.

Diese prägende Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung baute auf der vorhergehenden von 1927 auf und befasste sich mit den klassischen Lehrfragen wie Gnade und Heil, Wort und Sakramente, Schrift und Tradition, Amt, die Gemeinschaft der Heiligen und Ekklesiologie. Das übergreifende Anliegen der Konferenz war es, diese Lehrfragen, die auf der Tagesordnung standen, in den umfassenderen Kontext der Einheit der Kirche einzubauen.

Diese Zweite Weltkonferenz befasste sich jedoch auch mit anderen Fragen, die die Einheit der Kirche betrafen, nämlich mit den nicht-theologischen Faktoren. Der vorbereitende Bericht *Die nicht-theologischen Faktoren in erfolgreichen und fehlgeschlagenen Entstehungsprozessen von Kirchenunionen (The Non-theological Factors in Making and Unmaking of Church Union)*[3] warf andere Probleme auf, die neben den Lehrfragen nicht aus den Augen verloren werden durften. In der Einleitung zum Bericht heißt es, es sei Anliegen von „Glauben und Kirchenverfassung", dass „ein echter Glaube seine Entsprechung und seine Konsequenz in Werken haben muss, die sich ganz natürlich aus ihm ergeben".[4] Zugleich, so heißt es in der Einleitung weiter, war es für die

2 Ich verdanke viel den Gesprächen mit meinem Kollegen, Dr. Odair Pedroso Mateus, der ein herausragender Historiker und Kenner der Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung ist. Er hat mir die Einsichten in das Wesen der drei Phasen von „Glauben und Kirchenverfassung" in ihrer Auseinandersetzung mit ethischen Fragen vermittelt.

3 The Non-Theological Factors in the Making and Unmaking of Church Union, Report No. 3, Prepared by the Commission on the Church's Unity in Life and Worship (Commission IV) for the World Conference on Faith and Order Edinburgh 1937, Harper & Brothers Publishers, New York 1937.

4 Ebd., vii.

Bewegung für Praktisches Christentum ganz klar, dass es aussichtslos ist, „eine christliche Ethik mit direkter Bezugnahme auf unsere eigene Zeit zu entwickeln und zugleich früheren Überzeugungen, die ihre Quelle und ihr Begründung sind, zu vernachlässigen".[5]

Zu dieser Liste nicht-theologischer Faktoren gehörte auch die Beziehung zwischen Kirche und Staat, einschließlich der unterschiedlichen Erfahrungen im Blick auf die Trennung von Kirche und Staat, und – im Kontext der 1930er Jahre – auf totalitäre Staatsauffassungen, denen der Gedanke einer die ganze Welt umspannende Katholizität fremd ist. Dazu wurden gleichermaßen gezählt: Nationalismus, nationale Religion und nationalisierendes Christentum, ebenso wie Rassentrennungen und Spaltungen aufgrund von Sprache und Klasse. Der Bericht erwähnt auch eine „Vielfalt von ethischen Einschätzungen":

> Die *Sitten und Gewohnheiten* unserer Kirchen unterscheiden sich erheblich. Gewohnheiten und Bräuche, die in einer Kirche zulässig sind, werden in einer anderen Kirche missbilligt oder verboten. Solche Unterschiede erstrecken sich von andersartigen Gebräuchen bis hin zu ethischen Meinungsunterschieden in Fragen, denen viele eine herausragende Bedeutung im christlichen Leben beimessen ... Dabei darf die gravierende Meinungsverschiedenheit im Blick auf die Geburtenkontrolle nicht unerwähnt bleiben. Man kann hier die unterschiedlichen Positionen der verschiedenen Kirchen im Zusammenhang mit der Frage von Scheidung und Wiederverheiratung Geschiedener nicht unerwähnt lassen. Wir sollten auch die historische Position der Gesellschaft der Freunde (Quäker) im Blick auf die Frage des Krieges nicht ignorieren. In vielen dieser Fragen gibt es innerhalb ein und derselben Gemeinschaft unterschiedliche Gepflogenheiten; und es wird viel Freiheit gelassen ... Wenn diese Gewohnheiten und sittlichen Bräuche zu Gewissensfragen erhoben und damit Teil der christlichen Ethik einer Kirche werden, dann werden sichtliche Unterschiede zwischen den Kirchen deutlich. Einige Kirchen haben so dezidierte Meinungen in diesen Fragen, daß es trotz grundlegender Übereinstimmung mit anderen Kirchen in Angelegenheiten von Glauben und Kirchenverfassung schwierig sein würde, Kirchenunionen zu erreichen, die auf aufrichtige Zustimmung stoßen.[6]

Die deutliche Sprache des vorbereitenden Berichtes spiegelt sich nicht im Schlussbericht von Edinburgh 1937 wider, der lediglich von „Hindernissen, die nicht auf ‚Glauben und Kirchenverfassung' beschränkt sind"[7] spricht, Hindernisse, die zum Teil theologisch oder kirchlich, aber auch soziologisch oder politisch sind:

5 Ebd., viii.
6 Ebd., 22.
7 In: *Lukas Vischer* (ed.): A Documentary History of the Faith and Order Movement 1927–1963, St. Louis, Missouri 1963, 68.

> Diese Kirchen sind sich keiner Lehren bewusst, die sich gegenseitig ausschließen würden. Sie bleiben jedoch voneinander getrennt durch Schranken der Nationalität, der Rasse, der Klasse, der allgemeinen Kultur und vor allem durch eine träge Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit.[8]

In Kategorien, bei denen ethische Meinungsverschiedenheiten des frühen 21. Jahrhunderts bereits mitschwingen, hat „Glauben und Kirchenverfassung" in seiner prägenden Phase ethische Fragen zum Bestandteil des Weges zur christlichen Einheit gemacht, sowohl in der sozialen und politisch-ethischen Krise, die sich schon in Europa anbahnte, als auch in Fragen der persönlichen Ethik im täglichen Leben der Christen, einschließlich kirchentrennender Unterschiede in Fragen der menschlichen Sexualität.

Uppsala 1968: „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche"

Von den 1960er Jahren an wurde im Blick auf die Beziehung zwischen Lehrfragen und ethischen Fragen bei „Glauben und Kirchenverfassung" insofern eine neue Richtung eingeschlagen, als ein besonderer Nachdruck auf die Verbindung zwischen Ekklesiologie und Gerechtigkeit gelegt wurde, wie sie auf der Vollversammlung des ÖRK 1968 im Sektionsbericht *Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche* zum Ausdruck kam. Der Vollversammlungsbericht begann als ein Arbeitspapier von „Glauben und Kirchenverfassung",[9] das später auf Ersuchen des ÖRK zum Vollversammlungsbericht wurde. „Glauben und Kirchenverfassung" wurde von dem Anliegen angetrieben, Katholizität nicht als einen Grundsatz zu betrachten, der nur mit Ekklesiologie zu tun hat, sondern auch im weitesten Sinne mit der Erfüllung der Mission Gottes in der Welt:

> Doch gerade in dieser Welt lässt Gott die Menschen durch den Dienst Christi in der Kirche Katholizität empfangen. Der Plan Christi ist, Menschen aller Zeiten, aller Rassen, aller Orte und in allen Verhältnissen durch den Heiligen Geist unter der universalen Vaterschaft Gottes in eine organische und lebendige Einheit in Christus zu führen. Diese Einheit ist nicht bloß äußerlich; sie besitzt eine tiefere, innere Dimension, die auch durch den Begriff ‚Katholizität' zum Ausdruck gebracht wird. Die Katholizität erreicht ihre Vollendung, wenn das, was Gott bereits in der Geschichte begonnen hat, schließlich enthüllt und erfüllt wird.[10]

8 Ebd., 69.

9 Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 7/8), Stuttgart 1968.

10 „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche", in: Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala, 4.–20. Juli 1968, hg. v. *Norman Goodall*, dt. Ausgabe besorgt von *Walter Müller-Römheld*, Genf 1968, 9 f.

Für den Sektionsbericht *Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche* ist es ein ekklesiologisches Prinzip, dass sich Katholizität in Gottesdienst, Zeugnis und im Dienst für die Verwirklichung wahrer Menschlichkeit äußert, d. h. für die Einheit und für den Kampf gegen Diskriminierung und Ungerechtigkeit, wie z. B. rassische oder wirtschaftliche Ungleichheit. In diesem breiten Verständnis von Katholizität wird die Frage nach der Einheit der Kirche mit der Frage nach der Einheit der Menschheit zusammen gesehen; so wird die klassische Faith-and-Order-Vision von der christlichen Einheit in einer ganz neuen Weise mit dem Wirken der Bewegung für Praktisches Christentum und der Kommission für Weltmission und Evangelisation verbunden. So ist es nicht erstaunlich, dass die Vollversammlung von 1968 mit dem ökumenischen Programm zur Bekämpfung des Rassismus einen Wendepunkt im Rahmen der theologischen Perspektive darstellt, wie sie in dem Bericht *Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche* zum Ausdruck kommt. Aus der Sicht von „Glauben und Kirchenverfassung" sind ethische Fragen wie der Rassismus nicht einfach Hindernisse auf dem Wege zur Einheit; Einheit umfasste eine Verpflichtung zum Kampf gegen alle Ungerechtigkeit. Das ist eine ethische Forderung und eine Konsequenz der Katholizität der Kirche, nicht einfach ein Problem, das ihr Einssein bedroht. Folglich ist es unmöglich, ethische Fragen als „nicht-theologischen Faktoren" abzutun; sie sind vielmehr von theologischer Aktualität.

Die Jahre nach der Vollversammlung von 1968 waren für „Glauben und Kirchenverfassung" entscheidend im Nachdenken über Ekklesiologie und Ethik. Zum Beispiel erhielt das Thema auf der historischen Konferenz der Kommission in Löwen 1971[11] große Aufmerksamkeit. Das Studienprojekt von „Glauben und Kirchenverfassung" über die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft wurde 1982 in Lima initiiert und in den Jahren 1984–1989 durchgeführt. Es ging darum, das ekklesiologische Selbstverständnis im Lichte des zunehmenden Bewusstseins menschlicher Interdependenz zu untersuchen. Nach einer Reihe von weltweiten Konsultationen gipfelte der Prozess 1990 in der Veröffentlichung des Studiendokumentes *Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft:*[12]

> In diesem Sinne ist Erneuerung darum bemüht, die Beschränkungen, Ambiguitäten und zerstörerischen Trennungen einer Welt zu heilen und zu transzendieren, die theologisch gesprochen eine gefallene Welt ist.[13]

[11] Siehe "Unity of the Church – Unity of Mankind", in: Faith and Order, Louvain 1971, Study Reports and Documents, Faith and Order Paper No. 59, Geneva 1971, 171–199.

[12] Kirche und Welt: Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft, Faith and Order Paper 151, Frankfurt am Main 1991.

[13] Ebd., 12.

Dieser Text verbindet die Suche nach allgemeiner Erneuerung mit der Suche nach einer gesellschaftlichen und politischen Ethik, und betrachtet die Kirche als ein prophetisches Zeichen, das auf das Reich Gottes hinweist.

Drei Jahre später bekräftigte die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela die Verbindung zwischen Ekklesiologie und Ethik im Sinne einer gemeinsamen moralischen Verpflichtung, für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einzutreten. Im Bericht von Sektion IV *Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen* heißt es:

> Die Kirche ist die von Gott berufene Gemeinschaft von Menschen, die durch den Heiligen Geist mit Jesus Christus vereint und als seine Jünger ausgesandt sind, Zeugnis abzulegen und teilzuhaben an Gottes Versöhnung, Heilung und Verwandlung der Schöpfung. Die Beziehung der Kirche zu Christus bedeutet, daß Glaube und Gemeinschaft eine Frage der Nachfolge im Sinne einer ethischen Verpflichtung sind. Es geht daher bei dem durch Verkündigung und konkretes Handeln abgelegten Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung um Sein und Sendung der Kirche. Dies ist ein Definitionsmerkmal der Koinonia und zentral für unser Verständnis von Ekklesiologie. Die Dringlichkeit dieser Fragen macht deutlich, daß unsere theologische Reflexion über die rechte Einheit der Kirche Christi zwangsläufig mit Ethik zu tun hat.[14]

Das Engagement für ethische Herausforderungen in Politik und Umwelt ist ein „Merkmal" der *Koinonia* der Kirche und grundlegend für ihre Identität, d. h. ihre Ekklesiologie.

Inzwischen hat die Studie *Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft* eine Reihe von internen Konsultationen über Ekklesiologie und Ethik nach sich gezogen, an der „Glauben und Kirchenverfassung" (Einheit I) und „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" (Einheit III) von 1992 bis 1996 beteiligt waren. Sie fanden Niederschlag in der Veröffentlichung von drei Berichten: *Teure Einheit* (*Costly Unity*), *Teure Verpflichtung* (*Costly Commitment*) und *Teurer Gehorsam* (*Costly Obedience*). In diesen Studien „wird versucht, die Verbindung zwischen dem, was die Kirche *ist*, und dem, was die Kirche *tut*, zu erforschen".[15] Wie es im Bericht *Teure Einheit* von 1993 heißt:

> Koinonia in bezug auf Ethik bedeutet nicht in erster Linie, dass die christliche Gemeinschaft Vorschriften und Regeln festlegt, sondern vielmehr, dass sie ein Ort ist,

[14] *Günter Gaßmann und Dagmar Heller* (Hg.): Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Referate, Dokumente, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 67), Frankfurt a.M. 1994, 251.

[15] *Thomas F. Best and Martin Robra* (eds.): Ecclesiology and Ethics: Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, Genf 1997, S. viii.

an dem – zusammen mit dem Glaubensbekenntnis und der Feier der Sakramente und als untrennbarer Teil davon – die biblische Botschaft ständig auf ethische Inspiration und Erkenntnisse hin erforscht wird und an dem die Fragen, die die Menschen bewegen, durch beständige ethische Reflexion im Lichte des Evangeliums untersucht werden. Als solche ist die Gemeinschaft auch ein Ort der Tröstung und Stärkung ... In allen Fällen impliziert *Koinonia* ein Angebot an alle Menschen, die sich in einem ethischen Ringen befinden und dafür Maßstäbe und Perspektiven brauchen. Wenn das Ethos der christlichen Gemeinschaft als Zeugnis bezeichnet wird, dann ist dies ein wichtiger Aspekt dieses Zeugnisses.[16]

Mit anderen Worten, in dem Bericht wird die ethische Frage nicht als ein gesondertes Thema betrachtet, das die Stelle der klassischen Überlegungen von „Glauben und Kirchenverfassung" zur Ekklesiologie einnimmt, sondern vielmehr als ein fester Bestandteil des ganzen Lebens der Kirche, einschließlich Gottesdienst, Theologie, Zeugnis und Dienst. Es ist aufschlussreich, dass die drei Berichte, zusammen mit ergänzenden Artikeln, 1997 unter dem Titel *Ekklesiologie und Ethik: Ökumenisches Ethisches Engagement, Moralische Bildung und das Wesen der Kirche* veröffentlicht wurden. Die Konsultationen und Berichte sowie der veröffentlichte Band stellen eine weitere bemerkenswerte Berührung zwischen den klassischen Themen von „Glauben und Kirchenverfassung" einerseits und „Praktischem Christentum" andererseits innerhalb des ÖRK dar. Sie weisen natürlich auch auf das Bestreben hin, Ethik und Ekklesiologie zu integrieren.

Zur gleichen Zeit, in der „Glauben und Kirchenverfassung" die Thematik von Uppsala 1968 weiterentwickelte, arbeitete die Kommission auch an ihrer sogenannten klassischen Agenda zu Taufe, Eucharistie und Amt. Dass die beiden Bereiche zusammengesehen wurden und sich gegenseitig befruchteten, ist ersichtlich an dem 1982 erschienenen Text über *Taufe, Eucharistie und Amt.*

Die Überlegungen von „Glauben und Kirchenverfassung" zur Frage nach der christlichen Initiation in der Studie *Taufe, Eucharistie und Amt* enthalten eine einzige, aber bemerkenswerte Bezugnahme auf die ethischen Implikationen christlicher Initiation. Das Volk Gottes „erkennt an, daß die Taufe , als eine Taufe in Christi Tod, ethische Folgen hat, die nicht nur nach persönlicher Heiligung rufen, sondern die Christen motivieren, sich um die Verwirklichung des Willens Gottes in allen Bereichen des Lebens zu bemühen".[17] Den gleichen

16 *Costly Unity,* in: Ecclesiology and Ethics, 19. Auf Deutsch (*Teure Einheit*) in: ÖR 42 (1993), 279-304. Siehe auch: www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/glauben-und-kirchenverfassung-kommission-fuer/vi-kirche-und-welt-einheit-und-das-leben-der-kirche-in-der-welt/ekklesiologie-und-ethik/teure-einheit-roende-daenemark-februar-1993.html#c10642.

17 Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a. M./Paderborn 1982, 12.

Nachdruck auf die Beziehung zwischen Taufe und Ethik hat „Glauben und Kirchenverfassung" auch in ihrem 2011 erschienenen Studientext *Eine Taufe: Auf dem Weg zu Gegenseitiger Anerkennung*[18] gelegt.

Noch gründlicher war „Glauben und Kirchenverfassung" in der Absicht, die engen Verbindungen zwischen Ethik und Eucharistie aufzuzeigen. Ein wichtiges Merkmal der Aussagen von „Glauben und Kirchenverfassung" über Eucharistie und Ethik ist die Betonung der Verbindung zwischen diesen beiden einerseits und der Eschatologie andererseits. Die eschatologische und konsequent ethische Natur der Eucharistie ist ein Aufruf an die eucharistischen Gemeinschaften zu einer radikalen Veränderung der Welt. Wie es im eucharistischen Teil von Taufe, Eucharistie und Amt so nachdrücklich und unzweideutig gesagt wird:

> Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben. Durch die Eucharistie durchdringt die alles erneuernde Gnade Gottes die menschliche Person und Würde und stellt sie wieder her. Die Eucharistie nimmt den Gläubigen hinein in das zentrale Geschehen der Geschichte der Welt. Als Teilnehmer an der Eucharistie erweisen wir uns daher als unwürdig, wenn wir uns nicht aktiv an der ständigen Wiederherstellung der Situation der Welt und der menschlichen Lebensbedingungen beteiligen. Die Eucharistie zeigt uns, daß unser Verhalten der versöhnenden Gegenwart Gottes in der menschlichen Geschichte in keiner Weise entspricht: Wir werden ständig vor das Gericht gestellt durch das Fortbestehen der verschiedensten ungerechten Beziehungen in unserer Gesellschaft, der mannigfachen Trennungen aufgrund menschlichen Stolzes, materieller Interessen und Machtpolitik und vor allem der Hartnäckigkeit ungerechtfertigter konfessioneller Gegensätze innerhalb des Leibes Christi.[19]

Santiago de Compostela 1993: „Ob umstrittene ethische Probleme kirchentrennend sein müssen"

Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela markiert einen bedeutsamen „Wendepunkt" im Nachdenken der Kommission über Ekklesiologie und Ethik. Sie markiert einen Höhepunkt in dem Prozess, der 1968 in Uppsala begann und der die Thematik der Ekklesiologie mit der gesellschaftlichen und politischen Ethik verband. Dies veranlasste „Glauben und Kirchenverfassung", sich gleichzeitig über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hinaus mit einer Reihe weiterer ethischer Themen zu befassen, wie sie zum Teil bereits im Vorbereitungs-

[18] One Baptism: Towards Mutual Recognition, Faith and Order Paper Nr. 210, Genf 2011, 6 f.
[19] Taufe, Eucharistie, Amt, 24.

bericht von 1937 unter den nicht-theologischen Faktoren aufgeführt waren. Zu den Empfehlungen der Fünften Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung gehört auch der Vorschlag einer Studie über Ethik und Ekklesiologie:

> Diese Studie sollte direkt mit den Erfahrungen der Zusammengehörigkeit von Glauben und Handeln vor Ort verbunden sein und sich zwischen einer Untersuchung des ethischen Inhalts von Tradition und der ethischen Erfahrung des Gottesvolkes heute bewegen. ... Außerdem empfehlen wir, daß Glauben und Kirchenverfassung die Gemeinsame Arbeitsgruppe des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche sowie die verschiedenen bilateralen Dialoge zur Klärung der Fragen anregen sollte, ob umstrittene ethische Fragen kirchentrennend sein müssen.[20]

Hier wird deutlich, dass die Fünfte Weltkonferenz in einem Kontext stattfand, in dem viele Kirchen ganz neue und oft scharfe Spaltungen ihrer Einheit aufgrund von moralischen Auseinandersetzungen – sowohl intern als auch ökumenisch – erlebten. Die ethischen Probleme wurden als kontroverser empfunden als die klassischen Lehrfragen. Als Folge davon leitete „Glauben und Kirchenverfassung" einen Studienprozess zur theologischen Anthropologie – einschließlich der Fragen menschlicher Sexualität – ein. Die Ergebnisse wurden 2005 in einem Studientext unter dem Titel *Christliche Perspektiven zur theologischen Anthropologie (Christian Perspectives on Theological Anthropologie)* veröffentlicht.[21] Die nächste Phase begann 2006, als „Glauben und Kirchenverfassung" einen Studienprozess über *Entscheidungsfindung in moralischen Fragen in den Kirchen (Moral Discernment in the Churches)* einleitete, und zwar mit drei Zielen: erstens, den Anspruch auf eine gemeinsame Basis unter den Christen in Dingen des moralischen Urteilsvermögens geltend zu machen; zweitens, den Kirchen verstehen zu helfen, wie und warum sie so oft zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen kommen; und drittens, gemeinsam nach Wegen zu suchen, um zu verhindern, dass die zum Prinzip erhobenen Unterschiede kirchentrennend werden. Dieses Studienprojekt stützt sich auf Fallstudien über moralisch umstrittene Fragen menschlicher Sexualität, der Wirtschaft und des Proselytismus.

Die Fallstudien wurden zum ersten Mal 2009 auf der Plenarsitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgelegt. Alle Mitglieder der Kommission waren an der Studie und Auswertung der Fallbeispiele beteiligt; die Ergebnisse aus den detaillierten Berichten der Gruppenarbeit zum Prozess *Moral Discernment* wurden zu einer wichtigen Quelle für die Arbeit der Ständigen Kommission, dem Leitenden Unterausschuss von „Glauben und Kirchenverfassung".

20 *Gaßmann/Heller,* Santiago de Compostela, 254 f.

21 Christian Perspectives on Theological Anthropology, Faith and Order Paper 199, Genf, ÖRK, 2005.

Es gibt Pläne, im kommenden Jahr die Fallstudien fortzusetzen und Reaktionen darauf aus unterschiedlichen Kontexten in aller Welt einzuholen.

Während dies als ein langfristiger Studienprozess konzipiert ist, wird im Blick auf die ÖRK Vollversammlung 2013 ein erster Bericht inklusive eines Studienteiles geplant, der an die Kirchen versandt werden soll.

Die schwierigste unter den gegenwärtigen Fallstudien von „Glauben und Kirchenverfassung" ist sicherlich jene zur menschlichen Sexualität, die sich besonders mit der Erfahrung von *Moral Discernment* in Fragen der Homosexualität innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft befasst, wohl wissend, dass viele andere Kirchen auf die eine oder andere Weise ebenfalls mit diesem Problem konfrontiert sind. Fragen im Zusammenhang mit Homosexualität sind nicht neu; doch ihre Auswirkungen spalten die Menschen heute mehr als je zuvor. Es stellen sich im Zusammenhang mit theologischer und biblischer Hermeneutik, den Quellen der Autorität und der Beziehung zwischen Evangelium und Kultur neue Fragen bzw. bislang ungelöste Fragen werden erneut ins Bewusstsein gerufen. Sie hängen zusammen mit anderen Dimensionen des christlichen Glaubens wie theologische Anthropologie und Soteriologie.

En passant sei erwähnt, dass in den letzten vier Jahren, wann immer ich eingeladen worden bin, über die aktuelle Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung" zu sprechen, das Studienprojekt *Moral Discernment* dasjenige war, das auf das größte Interesse gestoßen ist. Viele unter den Zuhörenden, vor denen ich gesprochen habe, haben sich sehr positiv darüber geäußert, dass „Glauben und Kirchenverfassung" sich mit ethischen Fragen befasst, die das tägliche Leben in den Kirchen und die Frage ihrer Einheit so unmittelbar berühren. Für andere Zuhörerguppen jedoch ist das Interesse an *Moral Discernment* sehr verhalten; den klassischen Lehrfragen wird eher der Vorrang gegeben.

Insgesamt stehen auf der aktuellen Agenda von „Glauben und Kirchenverfassung" zur Zeit drei Studienprojekte: Ekklesiologie, Entscheidungsfindung in moralischen Fragen und Quellen der Autorität. Die Arbeit an den Themen Ekklesiologie und Quellen der Autorität, in denen sich die klassische Lehrthematik widerspiegelt, ist noch nicht auf das gleiche Echo (oder die gleiche Finanzierungsbereitschaft) gestoßen wie *Moral Discernment.* Und das obwohl „Glauben und Kirchenverfassung" dem Projekt *Moral Discernment* nicht einen Vorrang gibt gegenüber den ekklesiologischen und hermeneutischen Fragen, die in den Studien *Wesen und Auftrag der Kirche und Quellen der Autorität* behandelt werden. Denn alle drei greifen ineinander: Ethische Fragen und der richtige Umgang mit ihnen ist ein brennendes Thema in der christlichen Gemeinschaft; bei ihrer Behandlung wird auf Quellen der Autorität Bezug genommen. Die Quellen der Autorität wiederum prägen das Selbstverständnis der christlichen Gemeinschaft und damit ihre Ekklesiologie.

Wer jedoch annimmt, dass die Beschäftigung mit *Moral Discernment in the Churches* eine Abwendung von der klassischen Thematik von „Glauben und Kirchenverfassung" bedeutet, oder wer diese Studie als Beweis für eine Prioritätenverschiebung weg von Lehrfragen hin zu ethischen Fragen, die die Kirchen heute herausfordern, interpretiert, der übersieht, dass es kennzeich-

nend für „Glauben und Kirchenverfassung" war und ist, ein schöpferisches Gleichgewicht zwischen den beiden zu bewahren.

Diese Integration von ethischen und dogmatischen Fragen spiegelt sich auch in der aktuellen Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung" zur Ekklesiologie. Aufbauend auf der Studie *Wesen und Bestimmung der Kirche* von1998 sieht auch der Text *Wesen und Auftrag der Kirche* aus dem Jahre 2005 Ekklesiologie und Ethik in einem engen Zusammenhang. In einem Absatz, der auf der Tradition des Dokumentes *Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche* und den sich daraus ergebenden Überlegungen zu Ekklesiologie und politischer Ethik fußt, hält *Wesen und Auftrag der Kirche* fest:

> 40. Die Kirche ist dazu berufen und ermächtigt, durch den Einsatz und die Sorge für die Armen, die Schwachen und an den Rand Gedrängten das Leiden aller zu teilen. Das bedeutet, dass sie ungerechte Strukturen kritisch analysiert, aufdeckt und auf ihre Veränderung hinarbeitet. Die Kirche ist dazu berufen, die Worte des Evangeliums, die Hoffnung und Trost bringen, durch Werke der Nächstenliebe und Barmherzigkeit (vgl. Lk 4, 18–19) zu verkünden. Dieses gewissenhafte Zeugnis kann auch bedeuten, dass einzelne Christen um des Evangeliums willen leiden. Die Kirche ist dazu berufen, zerbrochene Beziehungen unter den Menschen zu heilen und zu versöhnen und Gottes Werkzeug zu sein bei der Versöhnung von Spaltungen und von Hass unter den Menschen (vgl. 2. Kor 5,18–21). Die Kirche ist auch dazu berufen, gemeinsam mit allen Menschen guten Willens Sorge für die Bewahrung der Schöpfung zu tragen, indem sie sich gegen den Missbrauch und die Zerstörung von Gottes Schöpfung wendet, und an Gottes Heilung der zerbrochenen Beziehungen zwischen Schöpfung und Menschheit teilzuhaben.[22]

Im Schlusskapitel von *Wesen und Auftrag der Kirche* werden unter der Überschrift „In der Welt und für die Welt" Fragen von Ekklesiologie und Ethik behandelt, wobei die moralischen Auseinandersetzungen der gesamten Menschheit mit den moralischen Entscheidungen einzelner Christen in Verbindung gebracht werden:

> 113. Die christliche Gemeinschaft lebt immer in der Sphäre göttlicher Vergebung und Gnade. Diese Gnade ist ein Anstoß für das moralische Leben der Gläubigen und formt es. Jüngerschaft erfordert ethisch-moralisches Engagement ... Auf der Grundlage von Glauben und Gnade werden moralisches Engagement und gemeinsames Handeln möglich und können sogar als wesentlich für das Leben und Sein der Kirche bejaht werden.
> 114. Christliche Ethik in der Nachfolge Jesu Christi bezieht sich sowohl auf die Kirche als auch auf die Welt. Sie wurzelt in Gott, dem Schöpfer und Offenbarer, und

[22] Wesen und Auftrag der Kirchen. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung, in: Ökumenische Rundschau 58 (2009), 520 ff.

nimmt dadurch Gestalt an, dass die Gemeinschaft den Willen Gottes in verschiedenen Umständen von Zeit und Ort zu erkennen sucht. Die Kirche ist nicht vom moralischen Ringen der Menschheit als Ganzer getrennt. Christen können und sollten sich mit den Anhängern anderer Religionen und mit allen Menschen guten Willens zusammenschließen, um nicht nur den persönlichen moralischen Optionen Geltung zu verschaffen, die sie als wesentlich für die authentische Verwirklichung des Menschen ansehen, sondern auch die sozialen Güter der Gerechtigkeit, des Friedens und des Umweltschutzes zu fördern. So fordert die christliche Nachfolge von den Gläubigen, dass sie sich mit komplexen ethischen Fragen auseinandersetzen, die sowohl ihr persönliches Leben betreffen als auch den öffentlichen Bereich der Sozialpolitik, und dass sie ihre Überlegungen in praktisches Handeln umsetzen. Eine Kirche, die unsichtbar sein wollte, würde keine Kirche der Jünger und Jüngerinnen mehr sein.[23]

Hier, in der Studie *Wesen und Auftrag der Kirche* wird die Kirche als eine moralische Gemeinschaft verstanden. Moralische Entscheidungen sowohl im persönlichen als auch im öffentlichen Bereich gehören zum sichtbaren Wesen der Kirche und ihrem Auftrag.

Das Dokument berücksichtigt sowohl die geschichtliche als auch die heutige Erfahrung, dass abweichende ethische Erkenntnisse potentiell kirchentrennend sein können: An einer Stelle wird wörtlich aus dem Bericht *Costly Unity* von 1993 zitiert. Darin wird die *koinonia* oder Gemeinschaft in Dingen der Moral als ebenso grundlegend für eine authentische Einheit angesehen wie in Lehr- und Sakramentsfragen:

116. Es gibt Gelegenheiten, bei denen ethische Fragen die Integrität der christlichen Gemeinschaft selbst hinterfragen und es notwendig machen, gemeinsam Stellung zu beziehen, um ihre Authentizität und Glaubwürdigkeit zu bewahren. Im Blick auf Moral und Ethik bedeutet *koinonia*, dass in der Kirche neben dem Bekennen des Glaubens und der Feier der Sakramente (und als ein untrennbarer Teil davon) die Tradition des Evangeliums fortwährend auf ihre moralischen Einsichten und Inspirationen hin befragt wird. Situationen, in denen Christen oder Kirchen über eine ethische Position unterschiedlicher Meinung sind, verlangen, dass der Dialog mit dem Ziel weitergeführt wird festzustellen, ob solche Unterschiede letztlich überwunden werden können und, falls das nicht der Fall ist, ob sie wirklich kirchentrennend sind.

117. Christen und christliche Gemeinschaften sind aufgerufen, einander im Blick auf ihre ethischen Überlegungen und Entscheidungen Rechenschaft abzulegen. Diese gegenseitige Verbundenheit kommt in ihrer Verpflichtung zu gegenseitiger Partnerschaft im Geben und Nehmen zum Ausdruck (vgl. Phil 4,15). Indem die Kirchen sich gegenseitig in Frage stellen und bestärken, bringen sie das zum Ausdruck, was sie in Christus miteinander teilen. Christen beteiligen sich gemeinsam am Dienst an der Welt, indem sie Gott loben und preisen und jene volle *Koinonia* suchen, in der das Leben, das Gott für alle Menschen und die ganze Schöpfung will, Vollendung finden wird.[24]

23 Ebd., 560.

Diese letzten Absätze in der Studie *Wesen und Auftrag der Kirche* fanden eine konkrete Umsetzung in dem daraus erwachsenen Studienprojekt *Moral Discernment in the Churches* aus dem Jahre 2006. Sie erinnern an einen Abschnitt mit dem Titel „Vielfalt ethischer Entscheidungen" aus dem Bericht *Über die nicht-theologischen Faktoren in erfolgreichen und fehlgeschlagenen Entstehungsprozessen von Kirchenunionen* aus dem Jahre 1937. Und nochmals, in der Entwicklungslinie ab 1968 sind ethische Probleme ein ebenso fester Bestandteil der *Koinonia* der Kirche wie Fragen von „Glauben und Kirchenverfassung". Genaugenommen muss man sogar sagen, bei den heutigen Überlegungen von „Glauben und Kirchenverfassung" *sind* ethische Probleme ein integrierender Bestandteil des Wesens und Auftrags der Kirche.

Schlussbemerkungen

Wenn die sichtbare Einheit der Kirche des *einen* Glaubens und der *einen* eucharistischen Gemeinschaft bedroht, geschwächt oder behindert ist, wird jedes kirchentrennende Problem *ipso facto* zu einem ekklesiologischen. Dass ethische Probleme den Kirchen Sorge heute bereiten, liegt auf der Hand. Fragen der moralischen Entscheidungsfindung werden von vielen Kirchen – wenn auch nicht von allen – als drängender empfunden als die historischen kirchentrennenden Fragen, die mit Ekklesisologie, christlicher Initiation, Sakramententheologie, der Ordnung der Kirche und ihren Ämtern zu tun haben.

Dennoch muss man sagen, dass falsche Dichotomien aufgebaut werden – Dichotomien, die „Glauben und Kirchenverfassung" sich nicht zu eigen machen will – wenn Christinnen und Christen, Kirchenleiter oder Theologen die Meinung vertreten, dass der eine Fragenkomplex durch den anderen ersetzt werden sollte. Hier ist das Zeugnis der Konferenzen von „Praktischem Christentum" und „Glauben und Kirchenverfassung" vom Sommer 1937 aufschlussreich: Keine der beiden ließ in ihrer Arbeit eine Trennung zwischen Moral und Lehre oder Ethik und Ekklesiologie zu.

Die Suche nach christlicher Einheit ist nicht etwas, was man tun oder lassen kann; sie ist vielmehr ein Imperativ des Evangeliums, wie Olav Fykse Tveit, der derzeitige Generalsekretär des ÖRK uns immer wieder ins Gedächtnis ruft. Solange die Kirchen in Fragen des Glaubens, der Ordnung der Kirchen und in grundlegenden Fragen der Ekklesiologie getrennt sind, hat die Beschäftigung mit Lehrfragen einen berechtigten, ja verbindlichen Platz im ökumenischen Dialog. In den Überlegungen von „Glauben und Kirchenverfassung" hatten diese Fragen aber immer auch eine ethische Dimension. Ebenso gilt aber, dass die derzeit aktuellen kirchentrennenden Fragen der Ethik einen berechtigten und notwendigen Platz auf der ökumenischen Tagesordnung haben. Doch auch diese Fragen haben wiederum ekklesiologische Konsequenzen. Und in

[24] Ebd., 561 f.

dem Maße, in dem die Kirchen sich akuten ethischen Fragen zuwenden, die ihre Einheit bedrohen, wird es auch eine Verschiebung der ökumenischen Tagesordnung geben, ohne dass damit eine sachliche Änderung verbunden ist.

Die Gaben der Ekklesiologie und der Ethik – und mit ihnen die speziellen Gaben von Ekklesiologen und Ethikern – müssen in einem wechselseitigen instruktiven Dialog miteinander stehen, auf dass der Leib Christi erbaut werde, „bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Mann, zum vollendeten Maß der Fülle Christi" (Eph 4,12–13).

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

Ist es immer eine Tugend im ökumenischen Dialog mit einer gemeinsamen Stimme zu sprechen?

Reflexionen über die Spannung universaler und regionaler Identitäten in der römisch-katholischen Kirche

Peter De Mey[1]

1. Wie kann eine ökumenische Identität für einen katholischen Theologen gemäß dem Vatikanum II entwickelt werden?

Was erwartet die römisch-katholische Kirche von katholischen Gläubigen, und vor allem von Experten, die im Dialog mit Mitgliedern anderer Kirchen stehen? Die maßgeblichsten Texte zu diesem Thema finden wir in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* und das Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio*. Die Prinzipien und Normen des *Ökumenischen Direktoriums* – die aktuelle Version stammt aus dem Jahr 1993 – haben ihren Ursprung in der Lehre desselben Konzils. Man sollte sich zum besseren Verständnis des Folgenden vor Augen halten, dass die Texte des Konzils bereits vor dem Beginn des ersten offiziellen Dialogs geschrieben wurden.

Bevor in *Lumen gentium* die Beziehungen der Gemeinschaft beschrieben werden, die unter den katholischen Gläubigen (LG 14), zwischen ihnen und den Angehörigen anderer christlicher Kirchen (LG 15), den Anhängern der anderen Religionen und schließlich allen Menschen (LG 16) bestehen, erläutert das Konzil, wie es „katholische Einheit" versteht, die „das neue Volk Gottes" (LG 13) charakterisiert. Es handelt sich dabei um eine Einsicht, die dem Entwurf der dogmatischen Konstitution nach der zweiten Sitzung im Frühjahr 1964 hinzugefügt wurde. Das Volk Gottes sollte nicht nur von „Universalität", sondern auch von „Katholizität" geprägt sein. Was bedeutet das?

[1] Peter De Mey ist ordentlicher Professor der römisch-katholischen Ekklesiologie und Ökumene in der Forschungseinheit für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der KU Leuven. Im Jahr 2010 ernannte ihn der Vatikan zum Mitglied der Internationalen Dialogkommission zwischen katholischer Kirche und reformierter Weltgemeinschaft.

Die Katholizität der Kirche besteht in der Gemeinschaft zwischen ihren konstituierenden Teilen, eine Gemeinschaft, die nicht durch Uniformität geprägt, sondern durch legitime Vielfalt gekennzeichnet ist. Diese Gemeinschaft bereichert sowohl die Teile, die an ihr Anteil haben, als auch die universale Kirche. Die Beziehung zwischen den einzelnen Teilen und dem Ganzen kann nach LG 13 mindestens in dreierlei Hinsicht verstanden werden. Sie beinhaltet die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Menschen, zwischen Menschen mit unterschiedlichen Aufgaben, aber auch zwischen verschiedenen Teilkirchen mit ihrer legitimen Traditionsvielfalt. Daher ist es möglich, den zweiten Teil von LG 13 als ein explizites Plädoyer für eine legitime Vielfalt zu lesen; dies belegt jedenfalls die *Relatio,* d. h. die offizielle Einführung dieses Paragraphen für die Konzilsväter zur Vorbereitung der Diskussion dieser Passage in der Konzilsaula. Die Bischöfe werden an das Anliegen erinnert, dass das Konzil nicht nur die Einheit betonen wollte, sondern auch die Vielfalt innerhalb des Volkes Gottes. Der Text erklärt in sehr starken Worten, dass „diese Universalität oder Katholizität Uniformität verachtet und die Vielfalt in der Einheit fördert".

Kapitel 3 von *Lumen Gentium* befasst sich unter anderem mit den kollegialen Beziehungen unter den Bischöfen in der katholischen Kirche. Die letzten Zeilen von LG 23 benutzen den Fachbegriff „Katholizität" ein weiteres Mal. Der Text erinnert an die theologische, spirituelle, liturgische und disziplinäre Vielfalt, die zwischen den Patriarchatskirchen, allen Teilkirchen und Bischofskonferenzen existiert und bezieht dies auf „die Katholizität der ungeteilten Kirche".

Nachdem die katholische Kirche gelernt hat, wahre Katholizität in ihrer eigenen Kirche zu fördern, formuliert sie nun – als Teil des ‚Dekrets über den Ökumenismus' *Unitatis Redintegratio* – die „katholischen Prinzipien des Ökumenismus". Dieser Titel löste glücklicherweise den vorherigen Titel „Prinzipien der katholischen Ökumene" ab. Denn es gibt nur eine ökumenische Bewegung, an der sich die römisch-katholische Kirche gerne beteiligt, indem sie ihre eigenen Prinzipien und ihre Identität einbringt. UR 4 betont dabei ausdrücklich – vermutlich in Anspielung auf § 72 der ersten Enzyklika von Papst Johannes XXIII., *Ad Petri Cathedram*[2], bzw. inspiriert durch einen berühmten Ausspruch des deutschen lutherischen Theologen Meldenius im 17. Jahrhundert:

> Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen (*in necessariis unitatem custodientes*) je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung, in der Verschie-

[2] „Verumtamen commune illud effatum, quod, aliis verbis interdum expressum, variis tribuitur auctoribus, semper retinendum probandumque est: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas."

denheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen (*debitam libertatem servent*), in allem aber die Liebe üben (*in omnibus vero caritatem colant*). Auf diese Weise werden sie die wahre Katholizität und Apostolizität der Kirche immer vollständiger zum Ausdruck bringen (*catholicitatem et apostolicitatem ecclesiae*).

Durch diese Weisungen wird Katholiken nachdrücklich verdeutlicht, dass eine wirklich „katholische" und sogar „apostolische" Kirche einen Raum für Vielfalt ermöglicht, und dass Einheit nicht irrtümlicher Weise mit Uniformität zu verwechseln ist.

Die ökumenische Identität der Katholiken besteht nicht nur aus theoretischen Prinzipien, sondern auch aus konkreter Praxis. In erster Linie fordert das Konzil von seinen Gläubigen, die bereit sind, sich in der ökumenischen Bewegung zu engagieren, gerade auch zur „Erneuerung der Kirche bei(zu)tragen", denn „die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen (*ad hanc perennem reformationem*), deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung" (UR 6) ist.[3] Danach geht das Dekret von der Erneuerung auf der kirchlichen Ebene über zur persönlichen Erneuerung des einzelnen Gläubigen.

In UR 11 reflektiert das Dekret darüber, wie die katholische Lehre Christen anderer Konfessionen dargelegt werden kann. Dem Dekret zufolge darf „die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens (...) keinerlei Hindernis bilden für den Dialog mit den Brüdern". Diese Aussage wird zunächst mit einer Warnung gegen einen ‚falsche(n) Irenismus' verbunden: „Nichts ist dem ökumenischen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird." Der bedeutsamste Hinweis zur Hermeneutik des ökumenischen Dialogs aber wird im letzten Absatz dieses Paragraphen gegeben. Das Augenmerk liegt hier auf der Dynamik des ökumenischen Dialogs, die Arbeit der „katholischen Theologen, wenn sie in Treue zur Lehre der Kirche in gemeinsamer Forschungsarbeit mit den getrennten Brüdern die göttlichen Geheimnisse zu ergründen suchen". Die Aussage lautet wie folgt: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten (*hierarchia veritatum*) innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens." Den maßgeblichen Aussagen über Ökumene in der katholischen Kirche zufolge, ist es für Katholiken daher möglich, ihrer Identität treu zu bleiben und dennoch auf konstruktive Weise an ökumenischen Dialogen teilzunehmen.

[3] Vgl. *Peter De Mey:* Church Renewal and Reform in the Documents of Vatican II, in: The Jurist 71 (2011) (im Druck).

2. *Das zeitgenössische römisch-katholische Magisterium und seine Überzeugung, dass Kirchenidentität universell konstruiert wird*

Unsere Rekonstruktion des Ethos der römisch-katholischen Ökumeniker im vorherigen Abschnitt, das auf der Lehre des II. Vatikanischen Konzils basiert, ist natürlich keine vollständige Zusammenfassung der gesamten Ekklesiologie des Konzils. Die Konzilsväter haben selbst zugegeben, dass die Kirche zugleich als eine „mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi" verstanden wird, also eine „einzige komplexe Wirklichkeit" ist, „die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst" (LG 8).

Man kann daher in den Texten des Konzils sicherlich auch Spuren einer eucharistischen Ekklesiologie finden (vgl. SC 41–42, LG 11 & 26). *Lumen Gentium* spricht aber auch über die Beziehungen dieser Ortskirchen: „Die Einzelbischöfe hinwiederum sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen (*in quibus et ex quibus*) besteht die eine und einzige katholische Kirche" (LG 23). Im gleichen Absatz werden auch alle möglichen Formen der Zusammenarbeit zwischen Gruppen von Ortskirchen als einen Ausdruck der Arbeit der „göttlichen Vorsehung" begrüßt und man will auf gleiche Weise die Entwicklung von „Bischofskonferenzen" unterstützen, die „vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen".

Bedauerlicherweise aber folgt, wie Richard Gaillardetz in einem jüngst erschienenen Kommentar nachweist, die Lehre des Konzils über die Kollegialität in LG 20–22 einem anderen Ansatz:

> Artikel 20–22 behandeln das Thema der bischöflichen Kollegialität innerhalb „universalistischer" ekklesiologischer Rahmenbedingungen, welche mit der Mitgliedschaft der Bischöfe im Kollegium und dem Anteil im Kollegium beginnt, und mit der Tatsache, dass dieses Kollegium mit dem Papst und unter dem Papst die höchste Autorität der ganzen Kirche teilt. Innerhalb dieser Linie bleibt jedwedes Verhältnis eines Bischofs zu einer Ortskirche unerwähnt.[4]

Deshalb bleibt es eine offene Frage, ob am Ende der dominierende Eindruck von *Lumen Gentium* nicht doch etwa der einer universalistischen Ekklesiologie ist.[5]

[4] *Richard R. Gaillardetz:* The Church in the Making. Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum, New York 2006, 78 f.

[5] Vgl. *Peter De Mey:* An Investigation of the Willingness to Develop a Eucharistic Ecclesiology in Roman Catholic Magisterial Teaching on the Church and in the Orthodox-Roman Catholic Ecclesiological Dialogue, in: ET Bulletin 19 (2008), 79–99.

Seit der Veröffentlichung des *Briefes an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio* (Communionis Notio) im Jahr 1992, scheint sich das Lehramt der katholischen Kirche noch weiter entfernt zu haben von der Entwicklung einer Ekklesiologie, welche die universale Kirche als *communio ecclesiarum* ansieht. Das Dokument der Glaubenskongregation wollte vor allem zu einem richtigen Verständnis des Begriffs der universalen Kirche beitragen: „Sie ist nicht das ‚Ergebnis' von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit" (CN 9). Unter diesen Vorgaben unternimmt die Glaubenskongregation nun den Versuch, die in LG 23 formulierte konziliare Lehre auf die Beziehung zwischen der lokalen und der universalen Kirche hin zu ergänzen: „Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: *die Kirche in und aus den Kirchen (Ecclesia in et ex Ecclesiis)* untrennbar verbunden mit dieser anderen: *die Kirchen in und aus der Kirche (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*." Es ist wohlbekannt, dass im Jahr 1999 Walter Kasper, damals noch Bischof von Rottenburg-Stuttgart, diese Lehre der *Communionis Notio* scharf kritisiert hat; diese Kritik bildet den Beginn der sogenannten Ratzinger-Kasper Debatte.[6]

Welche Implikationen haben diese Ausführungen nun für den aktuellen Stand des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche auf universaler Ebene? Die aufrichtige Bereitschaft der letzten Päpste, die Ökumene zu fördern, ist unzweifelhaft. Die einzige Enzyklika von Papst Johannes Paul II., die ausdrücklich der Ökumene gewidmet ist, *Ut Unum Sint* (1995), bleibt ein kraftvolles Zeugnis dafür. Die katholische Kirche engagiert sich in einer Vielzahl von bilateralen und multilateralen Dialogen. Vor seinem Rücktritt als Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen hat Kardinal Kasper eine vergleichende Studie über Ertrag und Fortschritte im bilateralen Dialog mit Lutheranern, Reformierten, Anglikanern und Methodisten veröffentlicht.[7]

Zugleich bemüht sich die ‚Kongregation für die Glaubenslehre' – ihre Rolle als Bewahrerin der katholischen Lehre sehr ernst nehmend – mehr um die Aufrechterhaltung einer katholischen Identität, die nicht notwendigerweise auch eine ökumenische ist. Die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999) erscheint als der vorerst letzte Schritt einer offiziellen Bestätigung der

[6] Im Rahmen dieses Beitrags ist es nicht möglich, dieser Debatte im Detail nachzugehen. Siehe daher eine Reihe von wichtigen Studien über diese Debatte: *Kilian McDonnell:* The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and the Local Churches, in: Theological Studies 63 (2002), 227–250; *Medard Kehl:* Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen, in: Stimmen der Zeit 128 (2003), 219–232 und *Paul McPartlan:* The Local Church and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate, in: International Journal for the Study of the Christian Church 4 (2004), 21–33.

[7] *Walter Kardinal Kasper:* Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn/Leipzig 2011.

ökumenischen Fortschritte, freilich bleibt der kanonische Status dieser Erklärung innerhalb der katholischen Kirche unklar. Schließlich sind – wenn nicht durch die die Ausführungen von ‚Dominus Iesus' noch einmal einschärfende Interpretation des „subsistit in" (LG 8), dann aber spätestens durch die konsequente Übersetzung der Rede vom „defectus" (UR 22) als „Fehlen" anstelle von „Mangel" und durch die Bezeichnung „christliche Gemeinschaften, die aus der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts hervorgegangen sind" anstelle von „getrennte[n] Kirchen und Kirchliche[n] Gemeinschaften im Abendland" (so noch UR, Titel zweiter Teil Kapitel 3) – die „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche" der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre (2007) als starker Hinweis auf eine sich verändernde ‚ökumenische Identität' der katholischen Kirche auf universaler Ebene zu verstehen.[8]

3. Die Existenz von nicht-universellen ökumenischen Identitäten in der katholischen Kirche

a) Lateinische und griechisch-katholische Identitäten im orthodox-katholischen Dialog?

Im orthodox-katholischen Dialog sind große Fortschritte in Richtung einer weiteren Annäherung im Bereich der Ekklesiologie gemacht worden und derzeit beschäftigt sich der Dialog mit Aspekten der Beziehung zwischen Primat und Konziliarität auf der Ebene der universalen Kirche. Trotz dieser unleugbaren Fortschritte gab es in den Jahren 1989 bis 2005 eine lange Periode der Krise und sogar des Stillstands. Nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes erwies sich die griechisch-katholische Kirche vor allem im westlichen Teil der Ukraine und in bestimmten Bereichen Rumäniens als viel stärker, als dies die orthodoxe Mehrheit erwartet hatte. Die Beziehungen beider Kirchen wurden sehr bald durch heftige Auseinandersetzungen um Eigentumsrechte von Kirchengebäuden belastet. Viele Orthodoxe betrachten ihr Land als „kanonisches Territorium", dabei stellt sogar die Existenz einer Kirche, die zwar den gleichen Glauben teilt und die gleiche Liturgie feiert, aber gleichzeitig die Jurisdiktion des Bischofs von Rom akzeptiert, ein Problem dar. Es war daher undenkbar, dass der orthodox-katholische internationale Dialog an seiner ekklesiologischen Agenda festhalten konnte und dieses brennende Thema unbeachtet ließ. Für die Orthodoxen musste das „Problem" des Uniatismus zuerst in einer akzeptablen Weise gelöst werden.

Nach dreijähriger Vorbereitungzeit und trotz Abwesenheit von sechs von fünfzehn orthodoxen Kirchen veröffentlichte die Internationale Kommission

[8] Vgl. *Peter De Mey:* Eine katholische Reaktion auf ‚Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten der Lehre von der Kirche" der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre, in: Ökumenische Rundschau 56 (2007), 567-571.

während ihrer Arbeitstagung 1993 in Balamand/Libanon eine Erklärung mit dem Titel *Uniatism, and the Present Search for Full Communion.* In dieser Erklärung wird Uniatismus als ekklesiologische Methode zugunsten der Ekklesiologie der Schwesterkirchen abgelehnt und das Dokument enthält ebenfalls eine klare Verurteilung des Proselytismus. Zugleich wurde aber festgehalten, dass die griechisch-katholischen Kirchen weiterhin pastorale Betreuung und Unterstützung aus Rom erhalten. Unter Berufung auf die Lehre von *Unitatis Redintegratio,* dass die Kirchen des Ostens sehr darum bemüht sind, „jene brüderlichen Bande der Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe zu bewahren, die zwischen Lokalkirchen als Schwesterkirchen bestehen müssen" (UR 14), verteidigt das Dokument von Balamand die Idee, dass „die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen sich gegenseitig als Schwesterkirchen anerkennen" (B14). Hier stößt man nun auf das interessante Beispiel einer offensichtlichen Spannung, die manchmal zwischen der Erklärung einer offiziell berufenen internationalen Dialogkommission mit einer wahrhaft ökumenischen Identität und einer vatikanischen Kongregation auftreten kann, die vor allem mit der Verteidigung der inneren Konsistenz des eigenen katholischen Glaubens beschäftigt ist. Denn in ihrer ‚Note' über den Ausdruck „Schwesterkirchen" (2000) argumentiert die ‚Kongregation für die Glaubenslehre', dass diese Vorstellung in korrekter Weise verwendet wird, um die Beziehung zwischen „Teilkirchen" oder „Teilkirchenverbänden" (§ 10) zu beschreiben, aber man „kann ... richtigerweise nicht sagen, dass die katholische Kirche Schwester einer Teilkirche oder eines Teilkirchenverbandes ist" (§ 11).[9]

Es ist ebenfalls ein Zeichen der Realität der katholischen Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen, dass das Balamand-Dokument in der römisch-katholischen Kirche und in einigen griechisch-katholischen und orthodoxen Kirchen gut aufgenommen wurde, aber die griechisch-katholische Kirche in Rumänien und die orthodoxe Kirche von Griechenland sich negativ dazu geäußert haben. Die ukrainisch griechisch-katholische Kirche unterstützte ihrerseits das Balamand-Dokument vollständig. Diese Kirche will weder vom römischen Katholizismus noch durch das Moskauer Patriarchat vollständig absorbiert werden, aber sie will im Geist von Balamand als eine Schwesterkirche anerkannt werden. *De facto* existiert sie bereits als Patriarchat, aber sie wünscht sich eine Anerkennung *de iure*. Eine formale Anerkennung als Patriarchat, würde jedoch – insbesondere für das Ökumenische Patriarchat – das sofortige Ende des ökumenischen Dialogs bedeuten können.[10]

[9] Vgl. *Hervé Legrand:* L'ecclésiologie des Église sœurs, clé de la declaration de Balamand, a-t-elle plein droit de cite dans l'Église catholique?, in: Comité mixte catholique-orthodoxe en France: Catholiques et Orthodoxes. Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand, Paris 2004, 221–246.

[10] *Jaroslav Skira:* Affirming Sobornicity: The Ukrainian Greco-Catholic Church and Modern Ecumenism, in: *Peter De Mey/Pieter De Witte/Gerard Mannion* (Hg.): Believing in Community: Ecumenical Reflections on the Church, Leuven 2012.

Die Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel 1989, Graz 1997 und Sibiu 2007 – die gemeinsam von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) organisiert wurden – belegen die Entwicklung einer europäischen ökumenischen Identität, jedoch mit der Einschränkung, dass auf dieser Ebene keine dogmatischen Fragen diskutiert werden. Die *Charta Oecumenica* (2001), die in diesem Jahr ihren 10. Jahrestag begeht, ist die Frucht einer Empfehlung am Ende der Versammlung in Graz. Die Kirchen waren dazu eingeladen worden, ein gemeinsames Dokument vorzubereiten, das die grundlegenden ökumenischen Rechte und Pflichten der Christen in Europa beschreiben sollte.[11] Zwar heißt es in der Präambel ausdrücklich, dass das Dokument „keinen lehramtlich-dogmatischen oder kirchenrechtlich-gesetzlichen Charakter" hat, doch der Begriff *Charta Oecumenica* deutet in Analogie zu einer politischen Charta, auf die sich die unterzeichnenden Nationen ausdrücklich und verbindlich verpflichten, dass die *Charta Oecumenica* für die christlichen Kirchen in Europa und für alle Christen verbindlich ist. In jedem der zwölf Paragraphen wird eine beschreibende Einführung durch eine Reihe von Verpflichtungen ergänzt, die immer demselben Wortlaut folgen: „Wir verpflichten uns".

Auch wenn es bedeutsam ist, Christen in Europa zu ermahnen, den Prinzipien des ökumenischen Dialogs treu zu bleiben, ist das europäische Dokument weit davon entfernt, allzu wagemutig voranzugehen, ja, es scheint die Spannungen im ökumenischen Dialog auf der universalen Ebene eher fortzuschreiben. So weigerten sich die orthodoxen Kirchen ebenso wie die Sonderkommission, die nach der ÖRK-Vollversammlung in Harare errichtet wurde, die im Entwurf enthaltene Verpflichtung „miteinander zu beten" oder „ökumenische Gottesdienste regelmäßig zu halten" beizubehalten. Ebenso erscheint die hermeneutische Methode, die in dieser europäischen Erklärung befürwortet wird, als fragwürdig: „Ohne Einheit im Glauben gibt es keine volle Kirchengemeinschaft." Wird dadurch nicht jene Tradition in Frage gestellt oder implizit abgelehnt, die Kirchengemeinschaft auf der Grundlage eines differenzierten Konsenses wiederherstellen oder realisieren will? Glücklicherweise ist dies aber als ein wichtiger Schritt auf dem Wege zur sichtbaren Einheit erhalten geblieben, „um dem Ziel der eucharistischen Gemeinschaft entgegenzustreben". Angesichts dieser Entwicklungen ist es umso erstaunlicher, dass im post-synodalen Schreiben *Ecclesia in Europa* (2003) von Johannes Paul II. kein einziger Bezug

[11] Siehe für alle weiteren Anmerkungen zu diesem Dokument: *Peter De Mey:* An Assessment of the Charta Oecumenica from a Roman Catholic Perspective, in: *Tim Noble/Ivana Noble/Martien Brinkman/Bernd-Jochen Hilberath* (Hg.): Charting Churches in a Changing Europe. Charta Oecumenica and the Process of Ecumenical Encounter (Currents of Encounter – Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs, and Cultures), Amsterdam 2006, 15–38.

zu diesem Dokument zu finden ist.[12] Kann man einen besseren Beweis für die Tatsache finden, dass solche ökumenischen Bemühungen auf regionaler Ebene in Rom nicht besonders ernst genommen werden?

Es ist die Meinung vieler römisch-katholischer Überlegungen zur Ekklesiologie, dass die intermediäre Ebene der Entscheidungsfindung in der katholischen Kirche gestärkt werden müsse.[13] Daher ist es zu bedauern, dass auch die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu nicht als gute Gelegenheit genutzt wurde, eine spezifisch europäische Stimme in ökumenischen Angelegenheiten zu entwickeln. Das Thema ‚Einheit' kam hier nur als Unterthema vor. Offenbar hatte der CCEE Anweisungen erhalten, dass eine derartige Versammlung nicht der angemessene Ort sei, um Fortschritte im ökumenischen Dialog anzustreben.

c) Römisch-katholische Beteiligung an regionalen Dialogtexten

Regionale Dialogkommissionen spielen weiterhin eine wichtige Rolle bei der Entwicklung von Argumenten zur Lösung wichtiger ökumenischer Themen auf internationaler Ebene. Der Beitrag der lutherisch-katholischen Dialogkommissionen in den USA und in Deutschland zum Dialog über die Rechtfertigung kann kaum überschätzt werden. In ihrer gemeinsamen Erklärung *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries* (2005) reflektiert die US-amerikanische lutherisch-römisch-katholische Kommission über die ekklesiologischen Implikationen der bereits bestehenden Vereinbarung über die Rechtfertigung zwischen Katholiken und Lutheranern. Dabei wurde ein differenzierter Konsens über einige Aspekte der Ekklesiologie, insbesondere in Bezug auf das Verständnis der Ortskirche formuliert. Dieser enthält sich jedoch bewusst eines Plädoyers für einen allzu schnellen Ausgleich der bestehenden Unterschiede beider am Dialog beteiligten Traditionen. Wenngleich die Lutheraner unter ‚Ortskirche' zunächst die Gemeinde, die Katholiken indes zumeist die Diözese verstehen, „so birgt", wie das Dokument zugleich betont „dieser Unterschied zwischen dem, was Lutheraner und Katholiken als die Ortskirche benennen, eine tiefe strukturelle Ähnlichkeit in sich: sowohl Lutheraner als auch Katholiken erfahren die Kirche als lokale Versammlung vor Ort, als Gemeinschaft von Angesicht zu Angesicht, wo das Wort gepredigt und die Sakramente gefeiert werden: die Pfarrei oder die Gemeinde. Darüber hinaus ist für beide Kirchen lokale Gottesdienstgemeinde nicht unabhängig, sondern exis-

12 Vgl. *Peter De Mey:* The Church in a European Perspective, in: *Gerard Mannion/Lewis Mudge* (Hg.): The Routledge Companion to the Christian Church, London 2007, 364–385.

13 Vgl. *Myriam Wijlens:* The Intermediate Level in the Roman Catholic Church: An Organizational or Ecclesiological Category?, in: *Leo J. Koffeman/Henk Witte* (Hg.): Of All Times and of All Places. Protestants and Catholics on the Church Local and Universal (IIMO Research Publication 56), Zoetermeer 2001, 95–130.

tiert in einer regionalen Gemeinschaft solcher Gemeinden, nämlich der Diözese oder Synode" (§ 27). Daher kommt das Dokument zu einem wichtigen Schluss: „Es mag ein theologischer Irrtum sein, darauf zu beharren, dass die eine oder andere in einem exklusiven Sinne ‚Ortskirche' ist, ohne auch zu erwähnen, dass es sowohl eine Begegnung von Angesicht zu Angesicht wie die primäre regionale Gemeinschaft gibt, die ekklesiologisch normativ sind." (§ 28)[14]

Eine ebenso wichtige Rolle spielt die US-orthodox-katholische theologische Konsultation. Der Weg nach vorn für den orthodox-katholischen Dialog spiegelt sich in der jüngst vereinbarten Erklärung *Steps Towards a Reunited Church: A Sketch of an Orthodox-Catholic Vision for the Future* (2010) wider.[15] In diesem Dokument wird ein Versuch gemacht, die Hauptmerkmale der Struktur einer weltweiten kirchlichen Gemeinschaft zwischen beiden Kirchen zu beschreiben (§ 6). Sie würde folgendes beinhalten: (1) „die Anerkennung grundlegender Einigungen über zentrale christliche Dogmen, ... trotz Unterschiede in unseren theologischen und liturgischen Traditionen", (2) „ein gemeinsames Bekenntnis des Glaubens", (3) die Akzeptanz einer Vielfalt in Traditionen und Praktiken, (4) „Interkommunion", (5) eine Kirchenordnung, die auf Grundsätzen der Synodalität und Konziliarität beruht; (6) gemeinsame missionarische Bemühungen, (7) eine breitere Anwendung des Subsidiaritätsprinzips; (8) und das letzte Charakteristikum beschäftigt sich mit „Erneuerung und Reform" und enthält die folgenden schönen Zeilen:

> Indem sie ihre Katholizität durch die volle Gemeinschaft konkretisieren, würden die katholischen und orthodoxen Kirchen dieses Leben der Reform auf neuen und ungeahnten Wegen realisieren, und sie würden selbst zu kontinuierlicher Erneuerung und Wachstum verpflichtet – aber nun zusammen.

Im letzten Absatz des Dokuments, das den Titel „Ein Leib" trägt, liest man die tiefste Motivation für diesen visionären Text:

> Das Gewissen hält uns davor zurück, unsere Einheit unter vollständigen sakramentalen Bedingungen zu feiern, solange es unvollständig im Glauben, der Kirchenstruktur und gemeinsamen Handeln ist; aber das Gewissen ruft uns auch dazu auf, uns über die Selbstgefälligkeit in unserem Getrenntsein hinwegzubewegen, in der Kraft des Heiligen Geistes und in der Sehnsucht nach der die Fülle des Lebens spendenden Gegenwart Christi in unserer Mitte. (§10)

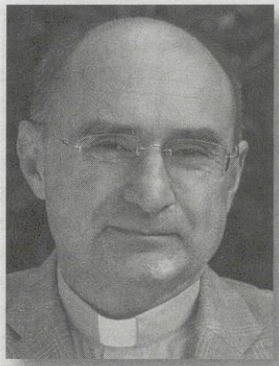
[13] Siehe für eine detaillierte Betrachtung dieses Dokumentes: *Minna Hietamäki:* Merely Partners in the Fishing Business? Theological Issues, in: *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries,* in: Ecumenical Trends 35/1 (2006), 1–7.

[15] http://www.scoba.us/articles/towards-a-unified-church.html.

In den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils sind katholische Ökumeniker aufgefordert, im ökumenischen Dialog mit ihren eigenen Prinzipien teilzunehmen aber im Geiste einer wahren Katholizität. Während *Lumen Gentium* eine klare Unterscheidung zwischen Katholizität und Universalität trifft, sind in den letzten Jahren Prägung und Einfluss der ‚Kongregation für die Glaubenslehre' – die auf der universellen Ebene arbeitet und die Einheit und Universalität des katholischen Glaubens verstärkt in den Vordergrund hebt – auf die ökumenische Identität der katholischen Kirche stärker geworden. Es gibt aber gewichtige Beispiele dafür, dass auch nicht-universelle ökumenische Identitäten in der katholischen Kirche existieren.

Übersetzung aus dem Englischen: Zita Waschhausz

Mentalitäten und Identitäten in lutherisch-konfessioneller Sicht



Werner Klän[1]

1. Ortsbestimmung

1.1 Ein wenig über „Mentalität"

Begriff und Sache der Mentalitä(engeschichte) sind relativ neueren Datums und verdanken sich vor allem der französischen historischen Forschung des vergangenen Jahrhunderts.[2] Entsprechend schwierig ist die Definition dessen, was „Mentalität" meint, zumal wenn man den Gedanken eines Wandels von Mentalitäten einbezieht.[3] Pragmatisch könnte man sagen, dass der Begriff der Mentalität(engeschichte), etwa im Unterschied von Ideen oder Ideologien, folgt man Ortega y Gasset, den Bereich von „Glaubensgewissheiten" oder „profunden Selbstverständlichkeiten" zu erfassen sucht. „Mentalität" meint also, in der Sprache von Theodor Geiger eine Art „geistig-seelische Disposition" bzw. „Haltung" oder „Lebensrichtung". So umschließt „Mentalität" die Aspekte von Geprägtsein und Offenheit. Sie meint aber zumeist nicht nur individuelle Einstellungsmuster, sondern zugleich „kollektive Vorstellungen und Verhaltensweisen".[4] Ein drittes Charakteristikum ist die Beobachtung von Strukturen, Kategorien, Metaphern und Symbolen,[5] und geht damit über das herkömmliche Konzept einer „Geistesgeschichte" hinaus.

1 Dr. Werner Klän ist Professor für Systematische Theologie an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel und Mitglied im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

2 *Ulrich Raulff* (Hg.): Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1989.

3 Vgl. hierzu und zum folgenden *Ulrich Raulff:* Vorwort: Mentalitäten-Geschichte, ebd., 7–15.

4 *Raulff*, ebd., 15.

5 *Peter Burke:* Stärken und Schwächen der Mentalitätengeschichte, in: *Raulff,* Mentalitäten-Geschichte, 127–145; ein frühes, bald klassisches Beispiel dafür wäre *Johan Hui-*

Unterschiedliche Mentalitäten, so ließe sich sagen, führen dazu, dass „man gerade die Dinge absurd findet, die für den anderen selbstverständlich sind".[6] Darin ist eingeschlossen, dass es sich um Position(ierung)en handelt, die „zu einem ganzen Meinungssystem" gehören, „in dem sich die verschiedenen Teile einander wechselseitig stützen, so daß es sich insgesamt kaum falsifizieren läßt".[7] Die Differenzen im Urteil können nun historisch abständige Mentalitäten, etwa zwischen ganzen Gesellschaften betreffen, aber auch Gruppen, Schichten in gleicher Zeit und vergleichbaren Lebensverhältnissen. Gemeinsam ist der Verwendung des Begriffs jedenfalls, dass er „für diejenigen Meinungen ..., die ein gegebenes Individuum mit einer Anzahl seiner Zeitgenossen teilt" beziehen, „und sich auf die Untersuchung ihrer gemeinsamen Annahmen und Voraussetzungen beschränken" sollte.[8]

Eine der Hauptschwierigkeiten bei der Erforschung von Mentalitäten in historischer Absicht ist die der Veränderung im Sinn einer „Variation in der Zeit".[9] Wenn „Mentalität" eine Systemstruktur hat, wie kann dann die Identität im Wandel ausgesagt werden, oder was bedeuten dann Veränderungen an einzelnen Variablen für die jeweilige Mentalität insgesamt? Dabei muss grundsätzlich nicht von einem „evolutionistischen Schema" ausgegangen werden, wie dies zu Zeiten gedacht wurde.[10] Hilfreich könnte jedenfalls die Fragestellung sein, „welche Dinge mit welchen anderen assoziiert oder einander entgegengesetzt werden und in wessen Denken". Dabei ist auf die jeweilige Gemengelage von „Kategorien, Begriffsschemen, Stereotypen und Paradigmen" zu achten. Sie dienen, historisch betrachtet, durchaus mit Modifikationen, der Deutung und Sinngebung von Erfahrung.[11]

Für die Mentalitätengeschichte ist kennzeichnend, dass sie bisher zumeist „das Hervorgehen der modernen, nachchristlichen Welt aus dem christlichen Kosmos des Mittelalters" untersucht hat; sie „hat sich entwickelt in der Erforschung des Geistes- und Sinneswandels bei der Transformation des mittelalterlichen christlichen Kosmos in die moderne Welt, die meint, den Glauben durch das (wissenschaftliche) Wissen ersetzt zu haben, tatsächlich aber eine Vielzahl neuer Konnexionen von Denken, Fühlen und Verhalten anstelle des alten ‚Glaubens' geschaffen hat".[12]

zinga: Herbst des Mittelalters, 1919, der die Kategorie der „Denkformen" als Beschreibungsgröße von Einstellungen einführte.

6 Ebd., 128.
7 Ebd., 132.
8 Ebd., 134.
9 Ebd.
10 Ebd., 136.
11 Ebd., 137 f.
12 *Raulff,* Mentalitäten-Geschichte, 14.

Folgt man den Erhebungen des „Religions-Monitors" von 2008,[13] dann ergeben sich nicht wirklich überraschende statistische Zahlen für die Religionszugehörigkeiten in Österreich, Schweiz und Deutschland.[14] Deutliche Tendenzen zu der Entchristlichung sind europaweit festzustellen, „private" Religiosität ist aber gleichwohl noch präsent, nimmt man Kirchgang und Gebet als Indikatoren für solche Praxis; länderspezifische Differenzen sind dabei nachweisbar.[15] Dasselbe gilt für charakteristische Unterschiede zwischen den „alten" und den „neuen" Bundesländern in Deutschland,[16] wenn man die religiöse Praxis als Indikator nimmt. Ähnliches gilt im (rudimentären) globalen Vergleich. Hier liegt Deutschland mit dem Anteil derer, die sich als religiös (52 Prozent) bzw. hochreligiös (18 Prozent) bezeichnen, im unteren Viertel.[17]

In der deutschen Bevölkerung bezeichnen sich ziemlich genau je ein Drittel der Römisch-katholischen Kirche, bzw. der EKD zugehörig, 8 Prozent weiteren Kirchen oder Religionsgemeinschaften. Fast ein Drittel ist ohne Religionszugehörigkeit. Festzustellen ist eine „zunehmende religiöse Vielfalt" und eine veränderte „Haltung der Menschen gegenüber religiösen Fragen".[18] So werden in Westdeutschland theistische Spiritualitätsmuster von 60 Prozent der Befragten angegeben, pantheistische Spiritualitätsmuster von immerhin von 33 Prozent der Befragten; dies ist in der Tat ein Indikator für „religiösen Pluralismus" auch „unter dem Dach der großen Kirchen". Im Vergleich lassen sich in Ostdeutschland nur 15 Prozent theistische, aber 20 Prozent pantheistische Spiritualitätsmuster feststellen.[19] Von den Religionslosen gilt, dass sie zu 70 Prozent „keine religiösen Überzeugungen teilen".[20] Bei der Frage nach den Gottesvorstellungen[21] nimmt ein personales Gottesbild einen mittleren Rang ein.[22] Signifikant ist überdies im europäischen Vergleich die Übersicht über die Wichtigkeit von Religiosität oder gar die Befolgung religiöser Gebote, nimmt man diese als Indikatoren traditioneller religiös-kirchlicher Prägungen.[23]

13 *Bertelsmann-Stiftung* (Hg.): Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.

14 Tabelle 1, Religionsmonitor, 144.

15 Vgl. Tabelle 1, Religionsmonitor, 170.

16 Vgl. Grafik 1/Grafik 2, Religionsmonitor, 91.

17 Vgl. Grafik 1, Religionsmonitor 27.

18 *Volkhard Koch:* Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen, in: Religionsmonitor, 33–43, hier 42.

19 *Karl Gabriel:* Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland, in: Religionsmonitor, 76–84, hier 83 f; *Matthias Petzold:* Intellektuelle Offenheit und religiöse Homogenität? Aufschlüsse über die Situation im Osten Deutschlands, in: Religionsmonitor, 85–94, hier 94.

20 *Monika Wohlrab-Sahr:* Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland, in: Religionsmonitor, 95–103, hier 98.

21 Dazu zählen folgende: „Gesetz, das ewig gilt / Energie, die einen durchströmt / Person, zu der man sprechen kann / höhere Macht / höchster Wert / Natur"; vgl. Religionsmonitor, 277.

22 Grafik 2a, Religionsmonitor, 277.

Nun sind diese Befunde, nimmt man sie ernst, zunächst nichts anderes als ein Spiegel für einen – in gewiss unterschiedlichen Geschwindigkeiten – Fortgang des Verlusts von Plausibilität institutioneller Religiosität, kirchlicher Rückbindung und biblisch-christlicher Rede von Gott in ihrer traditionellen Gestalt, wie etwa im Ausdruck der ökumenischen Bekenntnisse. Eine der Forderungen, die Wolfgang Huber aus diesen Resultaten abgeleitet hat, ist, „dass die Kirchen gut beraten sind, die Qualität ihres Angebotes zu bewahren und zu fördern".[24] Walter Kasper resümiert im Blick auf den deutschsprachigen Raum, es werde eine „kirchliche Zukunftsaufgabe sein, die Suchenden und die Beheimateten zusammenzuführen und gegenüber auch vorhandenem religiösen Indifferentismus herausfordernd und einladend zu wirken".[25]

Grundsätzlich zu fragen bliebe freilich nach den Differenzen zwischen und innerhalb von theologischen und religionssoziologischen Definitionen von Religion bzw. religiösem Verhalten.[26] Vertreter einer biblisch-kirchlichen Botschaft sehen sich damit vor neue Herausforderungen missionarischer Art gestellt, wenn sie potentielle Adressaten in den Blick nehmen, die – nach einem Karl Rahner zugeschriebenen Wort – „vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben".[27] Christinnen, Christen und Kirchen stehen damit vor der – wie auch immer zu beantwortenden – Frage nach der Weise der Plausibilisierung ihres Auftrags und Anliegens. Sicher ist, dass die Antworten höchst unterschiedlich ausfallen.

1.3 Philosophische Aspekte

Von philosophischer Seite wird im europäischen Kontext – gewiss nicht zwangsläufig flächendeckend – einer „Dekonstruktion des Christentums" das Wort geredet.[28] Der Ausgangspunkt dieses Programms ist das Faktum, „dass unsere gesamte Tradition christlich ist, dass unsere Herkunft christlich ist".[29] Dekonstruktion meint bei Nancy keineswegs Destruktion, vielmehr „abbauen, demontieren, auseinandernehmen, die Zusammenfügung lockern, ihr Spielraum geben, um zwischen den Teilen dieser Zusammenfügung eine Möglichkeit spielen zu lassen, von der sie herkommt, die sie als Zusammenfügung jedoch zudeckt".[30]

23 Tabelle 2, Religionsmonitor, 172.

24 *Wolfgang Huber:* Glaube ist auch dort wichtig, wo Religion nicht selbstverständlich ist. Ein Kommentar aus evangelischer Perspektive, in: Religionsmonitor, 70–75, hier 72.

24 *Walter Kardinal Kasper:* Ein persönlicher Blick auf die katholische Kirche in der Welt, in: Religionsmonitor135–142, hier 137.

26 Ebd., hier 140.

27 *Paul M. Zulehner/Miklós Tomka/Inna Naletova:* Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Entwicklungen seit der Wende, Ostfildern 2008.

28 *Jean Luc Nancy:* Dekonstruktion des Christentums, in: *Ders.:* Dekonstruktion des Christentums, Zürich-Berlin 2008 dt. (frz. Paris 2005), 237–264.

29 Ebd., 237.

30 Ebd., 251.

Nancys Grundthese ist, dass das Christentum „selbst und durch sich selbst im Zustand der ... Selbstüberholung“[31] sei. Dabei macht Nancy drei Prämissen: „1. Das Christentum ist vom Okzident nicht zu trennen.“[32] „2. Die Entchristianisierung des Okzidents ist kein leeres Wort“, und doch gilt zu fragen „inwiefern auch wir noch christlich sind“.[33] „3. Der Okzident selbst ... vollendet sich“, indem er „eine ganz besondere Ader des Sinns offenlegt, und zwar die ... des Sinn als des vollständigen oder abgeschlossenen Sinns, der zur Grenze des Sinns oder der Möglichkeit von Sinn strebt“.[34] Nancy führt gerade letzte Überlegung zu dem Ziel, dass am Ende „der Horizont als Frage“ stehe, – „der Horizont als Eigenname der Endlichkeit, die sich ihrem eigenen Unendlichen zuwendet“.[35] Darauf folgt für ihn folgerichtig: „Es ist das *Offene* als solches, das *Offene* der Verkündigung, des Projektes, der Geschichte und des Glaubens, das sich durch den lebendigen Gott im Herzen des Christentums offenbart.“[36]

Freilich ist diese Rede von Gott in dieser Verwendung als Chiffre chiffriert bzw. dechiffriert. Gleichwohl lässt sie, sozusagen im Modus der historischen Erinnerung und philosophischen Vergegenwärtigung, etwas aufscheinen von dem, was die Rede vom „verborgenen Gott“ aus der lutherischen Tradition aussagen könnte. Indes mag nicht ausgeschlossen sein, dass gerade diese Formel einer Zeit und Welt etwas zu sagen hat, in der viele „Gott“ vergessen haben, ohne sich ihrer Gottvergessenheit inne zu sein, oder das gesamte Konzept „Gott“ hinter sich gelassen haben, ohne eine Gottverlassenheit noch zu konstatieren, und selbst innerhalb der Kirchen fraglich ist, ob und in welcher Gestalt ein biblisch begründetes, dogmatisch vergewissertes Reden von Gott Plausibilität besitzt.[37]

Denn tatsächlich ist etwa die Selbsteinschätzung der Europäischen Union, politisch wie mental, eher säkular ausgerichtet, auch wenn das historische Erbe der Christentumsgeschichte und ihres Amalgams von judäo-gräko-romanischen Traditionen nicht geleugnet wird. Diese Sicht wird eher belegt denn widerlegt durch die Tatsache, dass es den großen Kirchen in Europa, trotz massiver Unterstützung aus den meisten christlich-demokratischen Parteien des Alten Kontinents, nicht gelungen ist, den Gottesbezug, wie ihn das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland in seiner Präambel zum Ausdruck bringt, in den Entwurf einer Europäischen Verfassung einzubringen; im „Vertrag von Lissabon“ hat der Gottesbezug erst recht keinen Ort.

31 Ebd., 240 f.
32 Ebd., 241.
33 Ebd., 242.
34 Ebd., 242.
35 Ebd., 263.
36 Ebd., 263.
37 Vgl. *Olaf Müller/Detlef Pollack:* Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa, in: Religionsmonitor, 167–178; demnach könnte es sich bei den „‚konventionellen‘ Formen der Religiosität“ um eine Spielart handeln, „die sich im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung tendenziell auf dem Rückzug befindet“; ebd., 175.

2.1 (Un-)Gleichzeitigkeiten

Das religionssoziologische Streiflicht und das (religions-)philosophische Schlaglicht könnten – zumindest experimentell – theologisch mit dem Stichwort und Spotlight „Säkularisierung" verbunden werden,[38] zumal wenn man einen Definitionsversuch Oswald Bayers aufgreift: „Säkularisierung ist die Auflösung der Eigenständigkeit der Religion und die Verwaltung ihres Nachlasses allein in den Formen des Tuns und des Wissens bzw. die Übernahme ihrer Funktionen durch diese Formen".[39] Diese Definition rechnet explizit mit Nachwirkungen der „vermeintlich" überwundenen Religion, ob sie diesen Prozess als Verlust oder gerade Verwirklichung des eigentlich Christlichen fasst.[40]

Nun ist offenkundig, dass gerade an dieser Einschätzung, nämlich, ob eine Fortschreibung biblisch-christlicher Auffassungen als Anpassung an außerchristliche Bezugssysteme und Maßstäbe aufgefasst wird, der mit biblisch-konfessionellen Gründen zu begegnen, wenn nicht gar zu widerstehen sei, oder ob eben diese Fortschreibung in Aufnahme aus der Christentumsgeschichte hervorgegangener bzw. mit ihren Ansätzen kompatibler Grundannahmen und Werte nicht nur folgerichtig, sondern auch notwendig zur Sicherung der Plausibilität christlicher Grundüberzeugungen sei, sich die Geister scheiden. Dass darum eine Bestimmung des Verhältnisses der Theologie „zum allgemeinen Denken und Wollen" erforderlich ist, scheint mir unabweisbares Implikat der Frage nach christlichen, oder auch konfessionellen Identitäten und Mentalitäten zu sein.[41]

Dabei ist immer in Rechnung zu stellen, dass es eine unterschiedlich schnelle Verbreitung bestimmter mentalitätsbestimmender Komponenten geben kann; dies kann im Modell der „Phasenverschiebung"[42] gedeutet werden oder als „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen". Damit ist zugleich gesagt, dass neuere „Mentalitätsentwicklungen" ältere Gegebenheiten höchst selten auf einmal verdrängen, eher sukzessive, wenn überhaupt je vollständig.[43] Zudem ist mit der Ausprägung von gruppenspezifischen Mentalitäten zu rechnen.[44] Gerade diese Beobachtungen lassen es lohnend erscheinen, die strittige Reklamation christlicher bzw. kirchlicher Identität in den Blick zu nehmen, zumal

38 Vgl. hierzu *Charles Taylor:* Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

39 *Oswald Bayer:* Theologie (HST 1), Gütersloh 1994, 455.

40 *Bayer,* Theologie, 455, vgl. 509.

41 *Bayer,* Theologie, 509 f; vgl. *Eberhard Tiefensee:* Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung, in: *Gert Pickel/Kornelia Sammet* (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 79–101.

42 *Peter Dinzelbacher:* Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte. In: *Peter Dinzelbacher* (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzedarstellungen, Stuttgart 1993, XXXV.

43 Vgl. *Dinzelbacher,* Zu Theorie und Praxis, XXXVI.

44 *Dinzelbacher,* Zu Theorie und Praxis, XXXVI.

wenn diese Auseinandersetzung(en) innerhalb einer Konfessionsverwandtschaft mit gleichem oder vergleichbarem historisch-kontextuellen Herkommen geführt wurde(n), so dass es über Zerreißproben hinaus zum Riss kam, erst recht, wenn solche Auseinandersetzung sich in unseren Tagen auf anderen als den historischen, wenn nicht klassischen Themenfeldern vollzieht.

2.2 Zur Auseinandersetzung mit Philip Jenkins

Es sieht, zumindest in Europa, derzeit nicht danach aus, als ob eine größere Erweckungsbewegung unmittelbar bevorstünde, auch wenn ein gewisses Wachstum täuferischer und pentekostaler Gemeinden, Gemeinschaften und Kirchen zu beobachten sein mag. Hingegen behauptet Philip Jenkins[45] unermüdlich, dass die Weltchristenheit an einem „historischen Wendepunkt" stehe, weil das Christentum der südlichen Welt in stetem Wachstum begriffen sei und die unterschiedlichen, zumeist freilich schwächelnden Spielarten westlich-nördlicher Gestaltung christlichen Glaubens bald zahlenmäßig und im Blick auf den von ihnen ausgeübten Einfluss weit hinter sich lassen werde. In seiner Wertung handelt es sich dabei um einen epochalen Wandel, nur mit der Reformation des 16. Jahrhunderts zu vergleichen; aber diesmal werde die gesamte christliche Welt davon ergriffen werden: Während die Gestaltungen des Christentums im Norden der Welt immer mehr, wenn überhaupt, einer individuellen Gläubigkeit zuneigen werden, so Jenkins schon im Jahr 2002, seien Christen der Südhälfte eher an traditionellen Formen der Vergemeinschaftung und Autorität ausgerichtet.[46] Nicht zuletzt im Blick auf ethisch-moralische Fragen seien vor allem die Kirchen Afrikas und Lateinamerikas keineswegs mit den „nördlichen Liberalen" auf gleicher Wellenlänge, etwa in den Fragen von Gleichberechtigung, Homosexualität und Abtreibung. Jenkins markiert an dieser Stelle eine Sollbruchlinie zwischen Christentümern nördlicher Kultur und dem „kommenden Christentum" („the Next Christendom") des Südens. Tatsächlich scheinen die deutlichen Spannungen, wie sie in den letzten Jahren in der Anglikanischen Gemeinschaft und im Lutherischen Weltbund erkennbar wurden, für Jenkins' These zu sprechen, dass das von ihm so genannte „erste Christentum – die politisch-religiöse Ordnung, die Europa vom sechsten bis zum sechzehnten Jahrhundert beherrschte", zusammengebrochen sei und ihre Ablösung durch vorwiegend nationalstaatliche bzw. nationalkirchliche Organisationsformen, auch der Christenheit, in Zeiten der Globalisierung an Relevanz verliere.[47]

45 *Philip Jenkins:* The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South, Oxford 2006; *ders.:* The Next Christendom. The Coming of Global Christianity, Oxford 2007; *ders.:* God's Continent. Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis, Oxford 2007.

46 *Philip Jenkins:* The Next Christianity, in: The Atlantic Monthly, October 2002.

47 "... the first Christendom – the politico-religious order that dominated Europe from the sixth century through the sixteenth – collapsed"; ebd.

Hinzu kommt, so Jenkins, der statistisch errechenbare Wandel in der Verteilung der Weltbevölkerung, in dessen Verlauf im Jahr 2025 etwa 50 Prozent der Christen in Afrika und Lateinamerika, dazu etwa 17 Prozent in Asien leben werden; diese Verschiebung gelte nicht zuletzt für die römisch-katholische Welt. Mit dem zunehmenden Einfluss leitender Geistlicher der Südhälfte in gesellschaftlich-politischen Fragen sei zu erwägen, ob nicht das Christentum – Jenkins meint eben dieses „traditionelle oder, gemessen an den Standards wirtschaftlich fortschrittlicher Gesellschaften, sogar reaktionäre Christentum" pentekostaler, radikal protestantischer oder auch konservativ römisch-katholischer Prägung – in Zukunft eine führende politische Ideologie für einen Großteil der Welt darstellen werde.[48] Besonders problematisch scheint die unverhohlene Sympathie, die Jenkins für eine zumindest virtuelle Koalition zwischen („konservativen") Christen und Muslimen, die angeblich „moralische Maßstäbe lehren, die mit säkularen Werten kollidieren" bzw. „in vieler Hinsicht religiöse und moralische Überzeugungen [...]gemeinsam haben".[49]

Selbst von einer konkordienlutherischen, also konservativ-konfessionellen Warte aus, ist die Begrifflichkeit von „Christentum", wie Jenkins sie verwendet, als höchst problematisch anzusehen, zumal in der von ihm avisierten politischen Dominanz. Mit der Erinnerung an die Erfahrungen mit dem weltanschaulichen Totalitarismus in der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts im Hintergrund, sollten Christen, nicht zuletzt Lutheraner, äußerst vorsichtig sein im Betreiben einer „politischen Theologie" – von „links" oder auch von „rechts" –, die darauf abzielt, das Weltethos zu bestimmen. Im Gedächtnis nicht zuletzt der deutschen Kirchen sollte aufbewahrt sein und daher kommuniziert werden, dass es nicht zuletzt auch ein „christlicher Konservativismus" war, der den Aufstieg der Nationalsozialisten beförderte, so dass sie am Ende selbst weithin wehrlos wurden gegenüber den Angriffen des Regimes auf Christentum und Kirchen, weil sie übersehen hatten, dass die Rede vom „positiven Christentum" nur die Verkleidung war für eine in Wahrheit antibiblische, antichristliche, antikirchliche und menschenfeindliche Ideologie.[50]

Allerdings akzentuiert selbst der Anspruch der Charta Oecumenica von 2001,[51] eine gemeinsame christliche Verantwortung für Europa formulieren zu wollen, eher soziale und ethische Werte, die sich allerdings spezifisch westli-

48 "... we might reasonably ask whether Christianity will also provide a guiding political ideology for much of the world", ebd.

49 "Christians, like Muslims, teach moral standards that conflict with secular values." *Jenkins,* God's Continent, 273; ... "conservative Christians [...] at many points share religious and moral beliefs with Muslims", ebd., 274.

50 *Klaus Scholder:* Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen, 1918–1934, Frankfurt a. M./Berlin ²1986, spricht zu Recht von einer „politischen Theologie", von ihm identifiziert als „ein neuer, moderner Typus von Theologie"; ebd., 130.

51 Vgl. *Charta Oecumenica.* Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, in: ÖR 50 (2001), 506–514; dazu Arbeitshilfe Charta Oecumenica. Anregungen zur Arbeit mit der Charta Oecumenica, Frankfurt a. M. 2001.

chen, weithin durchaus christlichen Grundlagen verdanken; dazu zählen als Erbe des christlichen Monotheismus auch die Grundsätze der Religions- und Gewissenfreiheit. Hier ist allerdings, verglichen mit der globalen Wirklichkeit, ein genuin nord-westlicher Ansatzpunkt gegeben, im weltweiten innerchristlichen Gespräch und darüber hinaus, Impulse für eine authentische Fassung von Christlichkeit zu geben, auch wenn nicht einfach zu bestimmen wäre, was, etwa im Sinn von Jenkins, das „europäische Christentum" wäre; hier scheint mehr kirchlich-konfessionell-denominationelles Differenzierungsvermögen vonnöten.[52] Es wäre, nicht zuletzt im Blick auf neu sich ergebende Sollbruchlinien quer durch die überkommenen Konfessionen und Denominationen der Weltchristenheit, zu fragen, was der Rekurs der Charta Oecumenica auf die Heilige Schrift und das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) in diesem Horizont bedeutet und wie weit es die Gemeinsamkeit der Unterzeichnerkirchen trägt.

2.3 Spannungsfelder: z. B. Lutherischer Weltbund und Internationaler Lutherischer Rat

Dass Lutherischer Weltbund und Internationaler Lutherischer Rat trotz einiger Teilschnittmengen ihrer Mitglieder als zwei Organisationen nebeneinander stehen, ist auf tiefgreifende Differenzen innerhalb des Weltluthertums zurückzuführen. Diese Differenzen betreffen z. B. die Schriftlehre, die Frage des politischen Engagements, nicht zuletzt aber auch das Problem der Kirchengemeinschaft im Sinn von Kanzel und Abendmahlsgemeinschaft.[53] Konkordienlutherische Kirchen lesen mit sehr kritischen Augen die Bestimmungen in der Verfassung des Lutherischen Weltbundes (LWB), in der diese als „eine Gemeinschaft von Kirchen" bestimmt wird, „die ... in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden" sind (Verfassung des LWB, angenommen von der Achten Vollversammlung, Curitiba, Brasilien, 1990, 3 Wesen und Aufgaben). Sie meinen zu sehen, dass in dieser Bestimmung der höchste Grad kirchlicher Gemeinschaft verbindlich gemacht wird trotz nach wie vor gravierender Unterschiede in Lehre und Praxis der Mitgliedskirchen – Unterschiede, die aus ihrer Sicht durchaus kirchentrennenden Charakter haben. Aus diesem Grund sind im Jahr 2011 auch die Verhandlungen zwischen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands über die grundsätzliche Gewährung eucharistischer Gastfreundschaft gescheitert.

52 *Jenkins,* God's Continent, 53.

53 Vgl. die Referate des Oberurseler Symposiums von 2006 bei *Werner Klän* (Hg.): Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit. Erwägungen zum Weg lutherischer Kirchen in Europa nach der Millenniumswende (Oberurseler Hefte, Ergänzungsband 4), Göttingen 2007; *ders.* und *Gilberot da Silva* (Hg.): Die Leuenberger Konkordie im innerlutherischen Streit. Internationale Perspektiven aus drei Konfessionen, Göttingen 2012 (im Erscheinen begriffen).

Ein grundlegender Dissens betraf die Annahme der „Leuenberger Konkordie" durch die Mitgliedskirchen der VELKD bzw. die Ablehnung der „Leuenberger Konkordie" durch die SELK dar. Während die VELKD und ihre Mitgliedskirchen mit der „Leuenberger Konkordie" die Grundlage einer Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen für gegeben halten, sieht die SELK in der Annahme der „Leuenberger Konkordie" eine Beeinträchtigung des Bekenntnisstandes lutherischer Kirchen. Andere Differenzen bezogen sich auf den Modus der jeweiligen Bindung an die lutherischen Bekenntnisse. Eine weitere Differenz ergab sich bezüglich der Bewertung des Verhältnisses von „Grund" und „lehrmäßiger Explikation" des Glaubens.

Es ist leicht zu erkennen, dass in diesen Fällen die Grundfragen und Grundlagen der Vergewisserung kirchlicher Identität jeweils unterschiedlich bestimmt werden, so dass trotz gemeinsamer geschichtlicher Hintergründe und rechtlich abgesicherter Bekenntnisgrundlage ein Mehr an Gemeinschaft nicht möglich scheint. So bleibt auch im Blick auf die gewandelten kirchlichen Verhältnisse und Beziehungen seit dem letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts aus Sicht der konkordienlutherischen Kirchen des ILC festzuhalten, dass Kirchengemeinschaft den Konsens im Glauben, Lehren und Bekennen (magnus consensus) zur Voraussetzung hat. Diese Überzeugung schließt die Wahrnehmung ein, dass die Fragen kirchlicher Gemeinschaft in konfessioneller Verbindlichkeit angesichts der Herausforderungen, die der europäische Einigungsprozess und die Entwicklungen, die mit dem Stichwort „Globalisierung" verknüpft sind, an die Kirchen stellt, auch aus Sicht der konkordienlutherisch geprägten Kirchen neu bedacht werden müssen. Dabei ist es ein genuin orthodoxer, katholischer und evangelischer, mithin wahrhaft ökumenischer Gedanke, dass Gemeinschaft im Gottesdienst, zumal am Altar, als Ausdruck völliger kirchlicher Gemeinschaft den Konsens im Glauben, Lehren und Bekennen unabdingbar zur Voraussetzung hat.

Wohl sind sich die Kirchen der anti-unionistischen und anti-liberalen konkordienlutherischen Prägung sehr wohl darüber im Klaren, dass die historische Situation ihrer Entstehung (v.a. im 19. Jahrhundert) nicht einfach in veränderte geschichtliche oder kirchenpolitische Verhältnisse hinein zu verlängern oder zu übertragen ist. Gleichwohl sind sie überzeugt, dass sie wesentliche Einsichten gewonnen und bewahrt haben, die der theologischen Erkenntnis, dem Bekenntnis und der kirchlichen Praxis der (lutherischen) Reformation entsprechen. Aus diesem Grund enthält etwa die Verfassung des Internationalen Lutherischen Rates keine Bestimmung über obligatorische Kirchengemeinschaft unter seinen Mitgliedskirchen, so sehr ein höherer Grad an kirchlicher Verbindlichkeit unter Kirchen, die bewusst das konkordienlutherische Erbe auf Weltebene pflegen wollen, wünschenswert ist.

Ein wenig anders, sozusagen vorgreiflich, liegen die Entscheidungen der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode (Lutheran Church – Missouri Synod, LCMS) bezüglich der lutherischen Kirchen im Baltikum und in Russland; sie sind geleitet von dem Bemühen, deren konfessionell-konservative Position zu würdigen, unbeschadet ihrer Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund. Im Un-

terschied zu früheren Strategien der Errichtung von Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft im Sinn voller Kirchengemeinschaft werden in den Beschlüssen der LCMS von 2001 zusätzlich zur Lehrübereinstimmung in der Sicht von Schrift und Bekenntnis die Übereinstimmung in der ablehnenden Einschätzung der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, der Homosexualität und der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre als Momente in der Begründung der Herstellung von Kirchengemeinschaft angeführt.[54]

Im Fall der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland wird dabei zwar die Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund erwähnt, dagegen aber die Positionierung der Kirche gegen die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, gegen die Billigung homosexueller Lebensformen und gegen die Ordination von Personen in gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften bzw. Lebensverhältnissen aufgewogen; herausgestellt wird die Nicht-Unterzeichnung der Erklärung von Porvoo, in der ein Großteil der lutherischen Kirchen des Ostseeraums Kirchengemeinschaft mit anglikanischen Kirchen errichtete; die Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie hingegen wird verschwiegen. So kann die Evangelisch-Lutherische Kirche in Lettland als „an important confessor of the historic Christian faith" bezeichnet und die „unity of confession" zwischen beiden Kirchen behauptet werden.[55]

Die Gründung der „Missionsprovinz in Schweden und Finnland" im Jahr 2003 erfolgte in Ablehnung und Abwehr von Beschlüssen der Kirche von Schweden, nach denen die Ordination von solchen Pfarrern, die sich weigerten, mit ordinierten Frauen zusammenzuarbeiten, unterbunden werden soll. In ihrem Selbstverständnis wird diese Entscheidung von den Vertretern der Missionsprovinz auf drei Faktoren zurückgeführt, nämlich auf „die Zunahme des theologischen Liberalismus in der Kirche", auf die „Politisierung der Kirche" und auf „feministische Ideologie".[56] Dass bei der Weihe von Pfarrer Dr. Martti Väisänen zum Weihbischof für die Episkopé der rasch wachsenden Arbeit der Missionsprovinz in Finnland der Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Kenia und Vertreter der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode wie der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche anwesend waren, spricht für mentale Affinitäten in der Selbstverständigung und Selbstvergewisserung dieser konkordienlutherischen Kirchen.

So ist nicht zu übersehen, dass sich zwischen Kirchen und Denominationen mit gleichen oder sehr ähnlichen historischen Hintergründen, teilweise sogar derselben Bekenntnisgrundlage, zu älteren, neue Bruchlinien auftun. Wa-

54 To Declare Altar and Pulpit Fellowship with Evangelical Lutheran Church of Lithuania. Resolution 3–04, Convention Proceedings, 61st Regular Convention, The Lutheran Church – Missouri Synod, St. Louis, MO, July 12–20, 2001, 135.

55 To Declare Altar and Pulpit Fellowship with Evangelical Lutheran Church of Lithuania. Resolution 3–05, Convention Proceedings, 61st Regular Convention, The Lutheran Church – Missouri Synod, St. Louis, MO, July 12–20, 2001, 136 f.

56 Die Missionsprovinz in Schweden und Finnland: Ihr (sic) Fundament und ihr Hintergrund, siehe auch: www.missionsprovinsen.se/images/stories/Broschre_-_Die_Missionsprovinz_ Mrz_2010.pdf.

ren es im 19. Jahrhundert und bis weit in das 20. Jahrhundert überwiegend Fragen nach Grenzen und Möglichkeiten der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, dann auch der Schriftlehren und biblischen Hermeneutik, so haben sich gegen Ende des 20, Jahrhunderts gewisse Verschiebungen hin zu den Folgerungen aus differenten Schriftauffassungen ergeben, wie der Lehre vom geistlichen Amt, und das nicht nur bezogen auf die Gender-Thematik, oder die Problematik der Sexualethik. Dabei ist nicht zu übersehen, dass auch die Mitgliedskirchen des Internationalen Lutherischen Rates – einige von ihnen zugleich des Lutherischen Weltbundes – in höchst unterschiedlichen Kontexten bestehen und dementsprechend unterschiedlichen Herausforderungen begegnen, gesellschaftlich, religiös, auch ökumenisch. Gleichwohl teilen all diese Kirchen die Verpflichtung auf die Heilige Schrift als das irrtumslose Wort Gottes und das Konkordienbuch als eine sachgerechte Auslegung der Schrift. Und es ist der kommunikative Rekurs auf diese Primär- und Sekundärautoritäten für das, was in der Kirche gilt, oder gelten soll, der ihre gemeinsame konkordienlutherische Identität begründet. Von einer Grundhaltung aus gesehen, die sich als Bleiben beim „überkommenen Glauben der Christenheit" („historic faith") versteht, erscheinen demgegenüber ganz folgerichtig manche theologische und kirchenpolitische Entscheidungen des Lutherischen Weltbundes als Minderung, Preisgabe oder gar Verlust konfessioneller Identität.

Trotz, oder gerade wegen dieser Spannungsverhältnisse ist zu begrüßen, dass – nicht zu einem geringen Teil auf Drängen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche – die Exekutiv-Organe des Lutherischen Weltbundes und des Internationalen Lutherischen Rates nach langen Jahren der Funkstille seit einiger Zeit (ab Juli 2002) in regelmäßige Konsultationen eingetreten sind. Es ist zu erwarten, dass auf diesem Wege zunächst ein besseres Verständnis für die unterschiedlichen Positionen in beiden Gemeinschaften wachsen kann. Dies gilt besonders, wenn derzeit noch festgestellt werden muss, dass in Lehrgesprächen über kontroverstheologische Fragen unterschiedliche Sichtweisen in der theologischen Lehre vertreten werden.

3. Suchbewegung

Auch wenn dies wohl eine der schwierigsten Aufgaben in der gegenseitigen Verhältnisbestimmung darstellen dürfte, verdient festgehalten zu werden, dass die Zerrissenheit der Christenheit und die Trennung zwischen – nicht nur lutherischen – Kirchen, zumal am Tisch des Herrn, eine schmerzliche Wirklichkeit ist. Dieser Sachverhalt bleibt für alle Kirchen, Konfessionen und Denominationen, sowohl in ihren bi- und multilateralen Beziehungen als auch und besonders in ihren Binnenverhältnissen, eine allen gestellte Herausforderung und Aufgabe.

Die „Charta Oecumenica" hat für den europäischen kirchlichen Kontext, zugleich aber, wie ich meine, bezogen auf den Horizont weltweiter Ökumene, diesen Sachverhalt bestätigt, wenn sie formuliert: „Noch verhindern wesentli-

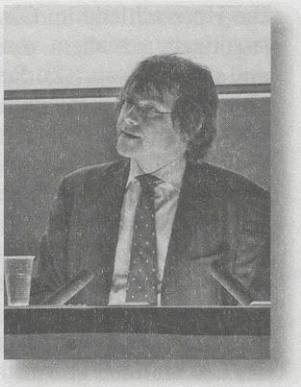
che Unterschiede im Glauben die sichtbare Einheit. Es gibt verschiedene Auffassungen, vor allem von der Kirche und ihrer Einheit, von den Sakramenten und den Ämtern." Zu Recht fährt dieses ökumenisch ehrliche Dokument fort: „Damit dürfen wir uns nicht abfinden.", und leitet daraus die Selbstverpflichtung der Kirchen ab, „uns beharrlich um ein gemeinsames Verständnis der Heilsbotschaft Christi im Evangelium zu bemühen".[57] Erst recht aber scheint es erforderlich, durch gemeinsame Besinnung auf die Heilige Schrift und die ihr entsprechende Tradition der Christenheit, die Bruchlinien, die sich quer zu den gewachsenen konfessionellen und denominationellen Gemeinschaften und mitten durch sie hindurch abzeichnen, zu identifizieren, die Gründe für ihr Entstehen selbstkritisch aufzusuchen, um, soweit möglich, eine Heilung der vorhandenen Zerrissenheiten zu befördern und das Entstehen neuer Risse in der Christenheit zu verhindern.

Es ist meines Ermessens eine unabweisbare Wahrheit, dass die Frage nach der Kirche, ihrem Wesen, ihrer Einheit, ihrem Auftrag eine Grundfrage christlicher Existenz darstellt. Dies ist nicht erst mit dem Aufkommen der ökumenischen Bewegung im 19. Jahrhundert der Fall, sondern gilt seit Anbeginn der Christenheit. Dass sich die Frage im 21. Jahrhundert im Blick auf die Glaubwürdigkeit christlichen Zeugnisses mit vermehrter Dringlichkeit stellt, ist nicht zu übersehen.

[57] *Charta Oecumenica* (s. Anm. 51), 508.

Ein Imaginäres in sich entzweit?

Anglikanismus und Ökumenismus *ad intra et ad extra*



Andrew Pierce[1]

Dieser Aufsatz erkundet aus anglikanischer Sicht das Ausmaß, in dem christliche Kirchen und Gemeinschaften Trennung erfahren und dies nicht nur auf dem Gebiet der Lehre sondern auch – und wohl auf einer viel grundlegenderen Ebene – der Imagination. Gegenwärtig ist die anglikanische Gemeinschaft in einem imaginativen Konflikt mit sich selbst gefangen. Eine „umfassende Weite" (engl. comprehensiveness) gehörte für einen Großteil des Anglikanismus seit jeher zu den konstituierenden Merkmalen einer anglikanischen theologischen Identität. Dieser Anspruch auf umfassende Weite bezog sich ausdrücklich sowohl auf die geschichtliche Katholizität ihrer Tradition – sinnfällig in der Kontinuität in Liturgie und Amt mit der Westkirche des Mittelalters – als auch auf die reformatorischen Erfahrungen des europäischen Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert. Im Anglikanismus blieben auf diese Weise Elemente christlicher Identität miteinander verbunden, die andernorts als sich gegenseitig ausschließend betrachtet wurden und ekklesiologisch trennend wirkten. Trotz dieser Tradition der umfassenden Weite bietet der Anglikanismus heute sich selbst und seinen ökumenischen Partnern das Bild einer Tradition in Aufruhr. Öffentliche Auseinandersetzungen zwischen führenden Kirchenvertretern und offen gezeigte gegenseitige Geringschätzung von einigen Anglikanern gegenüber anderen innerhalb ihrer Kirche weisen darauf hin, wie schwerwiegend die Konflikte sind, mit denen sie heute umgehen müssen (und ihre Partner in der Ökumene in unterschiedlichem Maße damit ebenso).

Meine Ausführungen gliedern sich folgendermaßen: Zunächst gehe ich kurz auf das Werk der englischen Philosophin Mary Warnock ein, um meinem Plädoyer für eine imaginative Praxis mehr begriffliche Schärfe zu geben. Vom Begriff der Imagination wenden wir uns dann dem von Charles Taylor entwi-

[1] Dr. Andrew Pierce ist Dozent für Ökumenische Theologie an der Irish School of Ecumenics, Trinity College, Dublin. Unter anderem ist er Präsident der Societas Oecumenica, der Europäischen Gesellschaft für ökumenische Forschung.

ÖR 60 (4/2011), S. 450–461

ckelten Ansatz eines „sozialen Imaginären" zu. Diesen faszinierenden Ansatz hat Taylor in seinen „Gifford Lectures" im Jahr 2000 entwickelt, als Teil von umfangreicheren Überlegungen, in denen er die Merkmale des „sozialen Imaginären" in dem von ihm sogenannten „säkularen Zeitalter" herausarbeitete.[2] Dies sind Vorüberlegungen für eine Erörterung dessen, was ich das umstrittene theologische Selbstbild oder „Imaginäre" des Anglikanismus nennen möchte und die damit verbundenen gegenwärtigen Widrigkeiten, auch im Blick auf die daraus erwachsenden Folgen für die ökumenischen Beziehungen. Die von mir hier vertretene Auffassung, dass es sich bei Kirchen um „imaginierte" Gemeinschaften handelt, hat meiner Ansicht nach weitreichende Bedeutung für alle Bereiche einer ökumenischen Theologie und ihrer Umsetzung, d. h. jenen komplexen Prozess, der die Vorbereitung, Durchführung und die umgehende Rezeption von Dialogen umfasst.[3]

I. Imagination und das Soziale Imaginäre

„Imagination" ist bekanntlich ein ziemlich schwammiger Begriff. Folglich spielt er in außerordentlich vielen, leider sehr unterschiedlichen Bereichen eine Rolle: von der Dichtkunst bis zu den Neuro-Wissenschaften – und jeder erhebt Anspruch auf diesen Begriff und bietet uns wenigstens eine Version auf der Suche nach einer adäquaten Definition. Um dem Konzept Kohärenz zu verleihen, stütze ich mich hier auf die sehr hilfreichen und überzeugenden Darlegungen einer Philosophie der Imagination, wie sie Mary Warnock in ihrem klassischen Werk zu diesem Thema 1976 geboten hat.[4] Nach einem Überblick über die Entwicklung des Begriffs in der Moderne gibt Warnock eine bemerkenswert fundierte Definition von Imagination: durch Imagination – so ihre Schlussfolgerung – werden Konzepte und Begriffe mit dem Realen verbunden. Unsere Wahrnehmung der Welt hängt von dieser konstruktiven, interpretatorischen Aktivität des Geistes ab. Die Wahrnehmung eines erwachsenen Menschen ist eben nicht, wie William James die Erfahrungswelt eines Kindes beschrieb, eine „einzige große wuchernde und schwirrende Verwirrung". Im Gegenteil: Sie ist geordnet. Nach Warnock gehört es zu den grundlegenden Funktionen der Imagination, unsere Erfahrung der Welt zu ordnen und mit Namen zu belegen. Allerdings relativiert Warnock ihre Definition in einem wich-

2 *Charles Taylor:* Modern Social Imaginaries, Durham and London 2004. Diese Überlegungen sind auch Bestandteil seines umfangreichen Werks: A Secular Age, Cambridge, MA and London 2007 (dt. Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009).

3 Den Ausdruck „imaginierte Gemeinschaft" entnehme ich der faszinierenden Untersuchung über den entstehenden Nationalismus im Kolonialzeitalter von *Benedict Anderson:* Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, 1983; revised edition London und New York, 1991 (dt.: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts, Frankfurt a. M. 1988).

4 *Mary Warncock:* Imagination, London 1976.

tigen Punkt. Unsere Imagination ist nicht nur fähig, unsere Welt zu ordnen und zu interpretieren, sie ist in gleicher Weise auch fähig, diese Ordnung aufzulösen und neu zu interpretieren. Imagination steht also in Beziehung zu dem „was der Fall ist" und gleichermaßen mit alternativen Möglichkeiten, „was der Fall sein kann". Die Welt, wie wir sie wahrnehmen, könnte eine andere Ordnung aufweisen, eine Aussage, die trivial scheint, aber durchaus tiefgreifende Konsequenzen hat: Wir sind abhängig von unserer Imagination in Bezug auf unsere Weltwahrnehmung und auf das, was wir für möglich halten.

Man könnte diesen Gedankengang noch weiter führen, aber für unsere Zwecke genügt zunächst die Definition von Mary Warnock, als nachdrücklicher Hinweis auf die wichtige Funktion, die Imagination im Erkenntnisprozess hat und als Gegenposition zu einer landläufigen akademischen wie populären positivistischen Auffassung des Sachverhalts. Nicht nur, dass von dieser Seite Imagination offen verunglimpft wird, man würdigt sie zusätzlich noch herab, indem man Ausdrücken wie Symbol oder symbolisch, Mythos oder mythisch, Metapher oder metaphorisch, gerne ein „nur" oder „bloß" beistellt.[5]

Wenden wir uns nach der „Imagination" nun dem „sozialen Imaginären" zu. Das „Imaginäre" ist eigentlich ein klassisches existentialistisches Konzept, das von Jean-Paul Sartre in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt wurde. Am Anfang des 21. Jahrhunderts kam dann der Begriff in Theologie und Philosophie wieder zu Ehren durch Charles Taylor und seine Überlegungen hinsichtlich eines modernen „sozialen Imaginären". Unter dem „sozialen Imaginären" versteht Taylor:

> die Art und Weise wie die Menschen ihre soziale Existenz imaginieren, wie sie sich mit anderen arrangieren, wie die Dinge zwischen ihnen und ihren Mitmenschen ablaufen sowie die Erwartungen, die man gewöhnlich aneinander hat, und die tieferen normativen Vorstellungen und Bilder, die diesen Erwartungen zu Grunde liegen.[6]

Diese Begrifflichkeit hat neben ihrem offensichtlichen Bezug zum sozialen Leben einige Besonderheiten, die es verdienen, hervorgehoben zu werden. Taylor benutzt ein Konzept des sozialen „Imaginären" nicht das einer sozialen „Theorie". Er begründet diese Bevorzugung mit wichtigen Eigenheiten, durch die sich eben dies soziale Imaginäre auszeichnet und abhebt. Zum einen drückt sich das soziale Imaginäre in Form von vor-theoretischen Bildern, Geschichten und Überlieferungen aus. Zweitens gehört das Imaginäre zum Eigenen einer

[5] Dieser Zweifel an dem Nutzen der Imagination für den Erkenntnisprozess hat eine lange Geschichte mit berühmten Namen: Aristoteles war bekanntlich der Ansicht, dass eine Metapher ohne Bedeutungsverlust in eine wörtliche Aussage übersetzt werden könne. Es ist bezeichnend, dass eine ganze Reihe von anglikanischen Autoren, darunter die Cambridge Platoniker, John Wesley, Alexander Knox und John Henry Newman sich selbst offen einer platonistischen Traditionslinie zurechneten.

[6] *Taylor,* Modern Social Imaginaries, 23.

ganzen Gesellschaft, während theoretische Vorstellungen sozial auf kleine Gruppen beschränkt sind. Drittens ermöglicht die gemeinsame Weltsicht des sozialen Imaginären gemeinsames Handeln und verleiht den gängigen sozialen Praktiken ihre allgemeine Legitimität. Diese gemeinsame Sicht der Dinge und wie sie sein sollten ist das Zentrum dessen, was Taylor das „soziale Imaginäre" nennt.

Darüber hinaus gibt es noch zwei weitere wichtige Aspekte. Zum einen gebraucht Taylor in seiner Definition des modernen „sozialen Imaginären" den Singular, doch sowohl der Titel als auch der Inhalt seines Werkes weisen auf eine Mehrzahl von „Imaginierungen" hin. Dies erinnert an Taylors Beiträge zur Modernitätsdebatte und die von ihm entwickelte Begrifflichkeit von „multiplen Modernitäten". Zum anderen ist die innere Komplexität des sozialen Imaginären von Bedeutung: es drückt sich natürlich zunächst in allgemein zugänglichen Bildern und erzählten Vorstellungen der ersten Ordnung aus; Taylor weist aber mit Nachdruck darauf hin, dass der nachgängig theoretische Diskurs zweiter Ordnung in dieses Imaginäre eingebunden ist und in dialektischer Weise auf dessen Entwicklung zurückwirkt: weitverbreitete Ad-hoc-Praxis und theoretische Erkenntnisse von Minoritäten verbinden sich in einem Entwicklungsprozess, den Taylor den „langen Marsch"[7] nennt.

Um diese einleitenden Überlegungen abzuschließen: Sowohl Warnocks Auffassung von den ordnenden und auflösenden Fähigkeiten der menschlichen Imagination als auch Taylors Begriff des sozialen Imaginären verweisen auf soziale Kohäsion und zugleich auf ein In-Frage-Stellen des Status quo. Diese Dynamik von Erfahrungen des Ordnens, Umordnens oder Auflösen von Ordnung, sei es im persönlichen oder gesellschaftlichen Bereich, scheint ein besonderer Anreiz für das Wirken von Imagination oder des Imaginären zu sein. Könnte dies nicht auch ein Modell sein, mit Hilfe dessen die besondere und komplexe Welt des Anglikanismus betrachtet und begriffen werden könnte und mit dessen Hilfe die Bedeutung des theologischen Imaginären des Anglikanismus – einschließlich seiner ökumenischen Konsequenzen – deutlicher zutage treten würde?

II. Anglikanische theologische Imaginierungen: Paradigmatische Konflikte

Auf den ersten Blick scheint es einfach zu sein, Taylors Begriff des sozialen Imaginären zu übertragen und anzuwenden. So wie Taylors modernes säkulares Zeitalter von vielen sozialen Imaginierungen interpretiert wird, so kennt die ökumenische Theologie im Hinblick auf die Ekklesiologie ebenfalls eine Vielzahl von konfessionellen vielschichtigen Interpretationen bzw. theologischen Imaginierungen. Diese Imaginierungen sind natürlich auch soziale Imaginierungen so wie Taylor sie versteht; aber sie unterscheiden sich von anderen sozialen Imaginierungen, mit denen sie koexistieren und mit denen sie

[7] Ebd., 30.

sich überschneiden, durch die Art und Weise in der sie durch Faktoren der kirchlichen Lehre (theoretisch und praktisch) und nicht-lehrhafte Faktoren (wiederum theoretischer und praktischer Art) bestimmt sind. Das Modell eines theologischen Imaginären betont die Bedeutung des Diskurses erster Ordnung im Taylor'schen Sinne (Bilder, Geschichten, Überlieferungen); keine „dichte Beschreibung" einer religiösen Tradition kann den bunten Teppich überkommener und institutionalisierter religiöser Erfahrungen übergehen: durch die breite Vielfalt ihrer Musik, Architektur, Liturgie und politischen Praxis gibt Religion den imaginativen Fähigkeiten Nahrung und fasst sie zugleich in eine Ordnung, läuft aber ebenso Gefahr, durch sie korrumpiert zu werden.

Das Modell eines sozialen Imaginären zeigt jedoch eine Schwachstelle, wenn angenommen wird, dass solch ein soziales Imaginäres, das den Einstellungen und Praktiken einer Majorität zugrunde liegen soll, seine Identität während der dialektischen Entwicklungen des „langen Marsches" beibehält. Und hier wird die Analogie zwischen dem sozialen und dem theologischen Imaginären besonders interessant. Das Taylor'sche Modell legt besonderen Nachdruck auf den großen Geltungsbereich eines Imaginären (es bezieht sich auf eine ganze Gesellschaft) und auf seine Kontinuität in der Zeit (es befindet sich auf einem langen Marsch). Aber vielleicht sind ja Antagonismen und zeitliche Brüche von größerer Bedeutung als uns dieses Modell suggeriert? Und vielleicht führen manche dialektischen Entwicklungen nicht zu einer neuen Synthese, sondern zu einem Stadium andauernder oder wiederkehrender Spannungen?

Im Falle des Anglikanismus scheint dies jedenfalls der Fall zu sein. Schauen wir doch einmal kurz auf die Geschichte der englischen Reformation und ihren Einfluss auf die verschlungenen Entwicklungswege der anglikanischen Lehre. Für uns Anglikaner ist diese Geschichte heute etwas, was wir vernachlässigen, durchaus zu unserem eigenen Schaden, denn die religionspolitischen Konflikte in der Zeit der Herrschaft der Tudor und Stuart Dynastien in England lassen nicht an den langen Marsch des sozialen Imaginären einer Überlieferung denken, sondern eher an die beständige Wiederkehr eines paradigmatischen Konflikts. Die Kirche von England begann nicht wie die reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts in Kontinentaleuropa mit einer einheitlichen theologischen Lehre als dem Werk eines bestimmten reformatorischen Theologen oder einer theologischen Schule. Vielmehr steht am Beginn und bis heute fortwirkend eine konfliktreiche Treue zur katholischen Tradition und zugleich zur Reform dieser Tradition. Die Konflikte haben Zeit und Raum überdauert.

Die Kirche von England begann ihr Dasein mit der Loslösung von der päpstlichen Jurisdiktion als Resultat des unbedingten Wunsches König Heinrichs VIII. aus dem Hause Tudor sich zu verheiraten (und gleichermaßen seiner mangelnden Bereitschaft es auch zu bleiben). In theologischen Dingen war Heinrich VIII. konservativ; er hatte ein Schreiben verfasst gegen die von ihm sogenannte Häresie der lutherschen Reformen, und er war vom Papst aus Dankbarkeit mit dem Titel „Verteidiger des Glaubens" (Defender of the Faith) belehnt worden (ein Titel, den alle nachfolgenden englischen Monarchen beibehalten haben). Indem er jedoch seinen einzigen Sohn, Edward VI. durch pro-

testantische Reformer erziehen ließ, stieß Heinrich VIII. eine Reformbewegung an, die sehr viel weiter ging, als er gewollt hätte.

Die Schlüsselfigur dieser frühen Reformzeit ist Thomas Cranmer (1489-1556), Erzbischof von Canterbury unter Heinrich VIII. und Edward VI. und sehr kurz auch unter Maria I. Tudor. Cranmers bleibendes Verdienst war nicht die Reform der Lehren der Kirche, sondern vielmehr die Reform ihrer Liturgie. Cranmer war ein Mann von großem Ehrgeiz gepaart mit großer Vorsicht. Der König ernannte ihn 1532 aus Dankbarkeit für seine nachdrückliche Unterstützung bei der Scheidung seiner Ehe mit Katharina von Aragon zum Erzbischof von Canterbury. Cranmer befürwortete eigentlich eine umfassendere Reform der englischen Kirche im protestantischen Sinne, angesichts der starken und deutlichen Widerstände Heinrichs VIII. in dieser Sache, wartete er jedoch lieber ab. Als Heinrich VIII. 1547 starb, hatte Cranmer freie Hand, die Verwirklichung seiner ehrgeizigen Ziele in Angriff zu nehmen: England zum Zentrum der europäischen Reformation zu machen, die Liturgie strikt nach reformatorischen Richtlinien neu zu gestalten und – zu guter Letzt – die Öffentlichkeit über die Existenz einer Mrs. Cranmer in Kenntnis zu setzen.[8] Die erste Ausgabe des Book of Common Prayer erschien 1549 und war noch sehr minimalistisch, was die Reformen anging – es war im Grunde eine Übersetzung der mittelalterlichen kirchlichen Ritualtexte in die Umgangssprache, sodass sogar konservative, anti-protestantische Bischöfe wie Stephen Gardiner (†1555) bereit waren, seine Lehre von der Eucharistie als völlig im Einklang mit der Lehre von der Transsubstantiaton zu akzeptieren. 1552 gab Cranmer ein sehr viel radikaleres protestantisches Book of Common Prayer heraus. Diese Ausgabe hatte jedoch keine unmittelbare Wirkung, da Maria I. Tudor 1553 die Nachfolgerin ihres Halbbruders wurde und sofort den nicht einfachen Versuch unternahm, die Reformen Heinrichs und Edwards zurückzunehmen.

Thomas Cranmer wurde 1556 auf dem Scheiterhaufen verbrannt, nachdem er zuvor seinen protestantischen Glauben widerrufen hatte, nur um dann diesen Widerruf unmittelbar vor seiner Hinrichtung öffentlich wieder zurückzunehmen und so aus dieser ein Debakel zu machen. Sein Erbe ist bemerkenswert. Er war kein magistraler Reformer wie seine kontinentaleuropäischen Zeitgenossen, sein Book of Common Prayer hingegen gab den Anglikanern ein Dokument ihrer theologischen Identität an die Hand, lange bevor eine mehr systematische anglikanische Ekklesiologie formuliert wurde. Die Reformen Elisabeth I., die 1558 als Nachfolgerin ihrer Halbschwester Maria I. den Thron bestieg, waren Ausdruck eines moderateren Protestantismus, wie ihn Cranmer wohl vertreten hätte. Wichtiges Element dieser Reformen wurde jedoch Cranmers Gebetsbuch, das 1559 in einer neuen Ausgabe veröffentlicht wurde, die sich zum großen Teil auf die nicht zum Einsatz gekommene Ausgabe von 1552

[8] Zu Cranmers Ehrgeiz, England zu einer führenden Nation im europäischen Reformationsprozess zu machen, siehe die hervorragende Darstellung von *Diarmaid MacCulloch:* Thomas Cranmer: A Life, New Haven und London 1996.

stützte, allerdings mit bedeutsamen Veränderungen, die wiederum auf die Ausgabe von 1549 zurückgingen (dies ist insbesondere im Hinblick auf die anglikanische Lehre von der Eucharistie von Bedeutung).

Elisabeths Religionspolitik zielte darauf ab, eine Nationalkirche zu bilden, die die Integrität der katholischen und reformatorischen Theologien bewahrte und sie zugleich „umfasste". Nach der einander konträren Religionspolitik von Edward und Maria stellte Elisabeths „Religious Settlement" von 1559 eine Form der staatlich erzwungenen Mäßigung und Vermittlung dar: den Puritanern und den römischen Katholiken war Elisabeths Reform jedoch entweder zu wenig weitgehend oder viel zu weitreichend.

Elisabeth war die letzte Monarchin aus dem Hause Tudor. Zwischen dem Bruch ihres Vaters mit der römischen Jurisdiktion 1534 und ihrem eigenen Tod 1603, hatte die englische Krone nacheinander Folgendes angenommen und durchgesetzt: einen Katholizismus ohne Papst, den Protestantismus, eine Rückkehr zum römischen Katholizismus und schließlich einen gemäßigten Protestantismus, der sowohl für die Kontinuität der katholischen Tradition eintrat wie für die Notwendigkeit kontinuierlicher, wenngleich gemäßigter Reformen.

Eine so grobe Skizze der Geschichte ist natürlich riskant. Aber diese Rückbesinnung auf eine blutige, staatlich geförderte religiöse Reform weist doch auf drei Punkte hin, die für unsere Betrachtung wichtig sind. Erstens, politische Erfolge können ebenso gut als politische Misserfolge eingeschätzt werden. Heinrich scheiterte damit, eine befriedigende theologische Übereinkunft über die Identität der Kirche von England zu erreichen; Cranmer, der politischen Einfluss über den jungen König Edward ausübte, konnte sein Reformprogramm nicht vollenden; ebenso wenig gelang Maria die dauerhafte Rückkehr Englands unter die päpstliche Herrschaft. Elisabeths Streben nach einer umfassenden nationalen Kirche hatte nur Erfolg um den Preis des Ausschlusses all jener, die „katholisch" und „reformatorisch" nur als etwas sich gegenseitig Ausschließendes auffassen konnten. Von einem rein systematisch-theologischen Gesichtspunkt aus stellt sich diese Geschichte als eine Folge von gescheiterten ekklesiologischen Projekten dar. Kein Wunder, dass der englische dominikanische Theologe Aidan Nichols angesichts dieses theologischen Potentials verzweifelte und meinte:

> Der Anglikanismus ist Ausdruck der Weisheit der Regierung der Tudors in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Er ist nicht Ausdruck „der Weisheit von oben", von der die Bibel spricht.[9]

Man sollte Natur und Gnade jedoch nicht so einfach voneinander trennen und das Maß, in dem die Religionspolitik der Tudors scheiterte, zeigt zugleich auch die Grenzen auf, die ihren königlichen Launen durch die komplexe Dynamik der Rezeptionsprozesse gesetzt waren.

[9] *Aidan Nichols, O. P.:* The Panther and the Hind: A Theological History of Anglicanism, Edinburgh1993, xvii-xviii.

Der zweite Punkt im Hinblick auf diese Epoche zeigt sich am deutlichsten am „Religious Settlement" („Religionsregelung") von Königin Elisabeth. 1559, nur vier Jahre nach dem Augsburger Reichs- und Religionsfrieden beschlossen, setzt sich die elisabethanische Politik deutlich vom Prinzip *cuis regio, eius religio* ab. Nach dem Verständnis Elisabeths ging es nicht darum, die religiöse Ausrichtung des Monarchen dem Volk mit Gewalt aufzuzwingen, sondern darum, die Nationalkirche so zu verändern, dass sie (mit gewissen Einschränkungen natürlich) in der Lage war, religiöse Sichtweisen sowohl katholischer als auch reformatorischer Provenienz zu integrieren. Man kann sehen, wie während der Regierungszeit Elisabeth I. eine Reihe von miteinander konkurrierenden theologischen Imaginierungen auftauchten, die die Nationalkirche in den Griff zu bekommen versuchte. Da waren zunächst diejenigen, deren Position unvereinbar war mit der elisabethanischen Nationalkirche, und die deshalb außerhalb des anglikanischen Toleranzrahmens bleiben mussten. Wir finden hierunter die römischen Katholiken, die dem Papst treu blieben, wie auch diejenigen unter den Protestanten, die eine Kirche von England nicht akzeptieren konnten, die kompromittiert war durch die Zeichen eines mittelalterlichen Katholizismus – zum Beispiel das Amt des Bischofs oder das Tragen klerikaler Kleidung. Es sind natürlich diese Gruppen, – die man als völlig außerhalb der Kirche stehend „imaginierte" und die sich auch selbst so sahen – aus denen sich über die Jahrhunderte hinweg die heutigen ökumenischen Partner der Anglikaner entwickelten. Eine zweite Gruppe ist jene, die die Kirche von England (in jedem Zeitpunkt ihrer Geschichte) nur als ein Zwischenstadium sieht auf dem Weg des Anglikanismus zu seinem „offensichtlichen" *telos* – je nachdem entweder die Rückkehr in den Schoß der römisch-katholischen Kirche oder die längst überfällige unbedingte Annahme des Protestantismus. Eine dritte Gruppe ist ebenfalls klar erkennbar; es ist jene, die sich im elisabethanischen Zeitalter eine in größerem Ausmaß theoretisch fundierte Identität erarbeitet hat und von daher geneigt ist, die eigene Position als eine des klassischen Anglikanismus zu verstehen. Es ist dieses „theologische Imaginäre", dem wir die Rede von der „umfassenden Weite" verdanken; die beständige Berufung auf das „dreifache Band" von Schrift, Tradition und Vernunft; wie auch die Überzeugung, dass die Anglikaner sich in einer günstigen Lage im Blick auf die ökumenischen Dialoge befinden, solange diese sich im Spektrum zwischen katholisch und reformatorisch bewegen.

Der historische Zeitpunkt der theoretisch klaren Artikulation dieser dritten Position bezeichnet zugleich auch den dritten Punkt, auf den unsere historische Betrachtung abhebt. 1562 veröffentlichte John Jewel (1522–1571), der Bischof von Salisbury, seine *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, in der er der Kritik von römisch-katholischer wie auch protestantischer Seite an der Ekklesialität der Kirche von England entgegentrat. Richard Hooker (1554–1600), ebenfalls ein Zeitgenosse Elisabeth I., veröffentlichte ein außerordentlich komplexes achtbändiges Werk, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity,* in dem er eine theologische Begründung für eine Kirche lieferte, die ansonsten Gefahr gelaufen wäre, der oben erwähnten Kritik von A. Nichols tatsächlich anheim zu fallen.

Und wie Jewels in seiner *Apologia* positionierte Hooker die Kirche von England in einen imaginativen Grenzbereich zwischen Rom und Genf.

Zentral für diese umfassende Sichtweise war die Annahme, dass es bestimmte, wenn auch nicht zahlreiche Kriterien für eine christliche Identität gebe, die allgemein konsensfähig sind, und die man deshalb als „wesentliche Grundlagen" bezeichnen könne. Der Ausdruck „Wesen des Christentums" erscheint tatsächlich zum ersten Mal im Englischen in den Schriften Hookers. In Bezug auf andere als „nicht wesentlich" angesehene Merkmale erachtete man unterschiedliche Auffassungen als tolerabel, da sie die christliche Identität nicht beschädigten. Im Zuge ihrer Begutachtungen, ob eine Lehrmeinung als wesentlich oder nicht wesentlich einzuschätzen sei, entwickelten diese elisabethanischen Geistlichen eine besondere theologische Methode, die sich auf die Trias von Schrift, Tradition und Vernunftgebrauch stützte, wobei jeder dieser Faktoren dazu diente, die jeweils beiden anderen kritisch zu beleuchten.

Zwei weitere Anmerkungen zum elisabethanischen „Settlement": Die erste ist, dass die Spannungen, die aufgrund des Settlements weiter bestanden, Anfang der 1660er Jahre unter der Herrschaft Charles II. wieder offen zutage traten, als die englische Monarchie nach Jahren des Triumphs der Puritaner unter Oliver Cromwell (1599-1658) wieder an die Macht kam. Unter Cromwell war das Book of Common Prayer und das Bischofsamt unterdrückt worden, und diese Erfahrung hatte entscheidende Nachwirkungen in der Religionspolitik des neuen Regimes. 1661 kam es zu einem Treffen zwischen Charles II. mit Bischöfen und presbyterianischen Kirchenältesten. Obwohl der König eine Politik der großherzigen Verständigung befürwortete, waren auf Grund der Position der Bischöfe oder des Parlaments der Verständigung über den Umfang der „comprehensiveness" enge Grenzen gesetzt.

Bezeichnenderweise erinnern die Fragen, die während dieser Gespräche erörtert wurden, sehr an die der elisabethanischen Zeit ein Jahrhundert zuvor. Und wie die folgenden Jahrhunderte zeigen sollten, wurde die damalige Auseinandersetzung und ihre periodische Wiederkehr (manchmal in anderer Gestalt, etwa die Liturgiereform betreffend) zu einem Merkmal des Anglikanismus. Als die Auseinandersetzungen weitergingen, fuhren die Vertreter einer anglikanischen Position der „umfassenden Weite" fort, darauf zu beharren, dass es falsch sei, Katholizismus und Reformation als unvereinbare Traditionen zu betrachten und drängten ihre anglikanischen Mitbrüder, sich eine Identität vorzustellen, in der katholisch und reformatorisch zusammengehören würden. Statt des Bildes eines langen Marschs zu einer glücklichen Synthese, bot der Anglikanismus der Welt eher das Bild eines Versuchs, die dialektische Spannung einer Haltung der einladenden Gastlichkeit im Kern seiner Identität zu artikulieren und aufrechtzuerhalten.

Die zweite Anmerkung bezieht sich darauf, dass meine Überlegungen sich bis jetzt ausschließlich auf die Kirche von England bezogen haben sowie ihre Versuche, das Ideal einer Nationalkirche in der nachreformatorischen Zeit zu verwirklichen. Der Anglikanismus ist jedoch nicht auf die Kirche von England beschränkt: die Einführung des Begriffs „Anglikanismus" wird gewöhnlich

John Henry Newman (19. Jahrhundert) zugeschrieben, die Bezeichnung „anglikanisch" war jedoch schon vorher gebräuchlich (abgeleitet vom lateinischen Wort für England, und zugleich eine nützliche Parallele zu den verwandten theologischen Begriffen „gallikanisch" und „Gallikanismus"). Es besteht ein mehr als offensichtlicher Zusammenhang zwischen der Ausbreitung des britischen Kolonialismus und der Verbreitung des Anglikanismus. Die Bedeutung dieser Entwicklung „von einer Staatskirche zu einer weltweiten Gemeinschaft"[10] für eine anglikanische Identität werde ich nun erörtern.

III. Anfechtungen des anglikanischen theologischen Imaginären

Der Boykott der Lambeth-Konferenz 2008 durch eine große Zahl von Bischöfen war aus mehreren Gründen von Bedeutung. Zehn Jahre zuvor hatten die Bischöfe den Beschluss 1.10 verabschiedet, in der „homosexuelle Praktiken als unvereinbar mit der Schrift" abgelehnt wurden, und der auch konstatierte, dass Bischöfe nicht befugt seien, kirchliche Segnungen homosexueller Paare zu gestatten oder in homosexueller Partnerschaft lebende Personen zu ordinieren. Seit seiner Verabschiedung 1998 hat dieser Beschluss eine außerordentliche Bedeutung in den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft erlangt; der Boykott 2008 war Folge der in hohem Maße öffentlichkeitswirksamen Wahl und Weihe von Gene Robinson zum Bischof von New Hampshire, USA, im November 2003, wie auch der Ausarbeitung von Liturgien zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in den Diözesen der Anglikanischen Kirche von Kanada. Die Reaktionen auf diese Entwicklungen halten unvermindert an. 2004 wurde der vom Erzbischof von Canterbury in Auftrag gegebene *Windsor Report* veröffentlicht. In ihm wurde unter anderem ein anglikanischer Grundkonsens („Anglican Covenant") vorgeschlagen; dieser „Covenant" ist inzwischen den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft zur Ratifizierung übergeben worden.

Natürlich gibt es auch in anderen christlichen Kirchen und Kirchengemeinschaften Differenzen in Fragen der Seelsorge für Menschen, die ihrer Natur nach nun einmal auch sexuelle Wesen sind. Aber uns geht es hier vor allem um den spezifisch anglikanischen Versuch, die verschiedenen theologischen – oder zumindest theologisch gefassten – Imaginierungen der Widersacher in dieser Auseinandersetzung miteinander zu versöhnen.

Man könnte z. B. die gegenwärtige Krise mit dem paradigmatischen Streit über eine anglikanische Identität, den wir oben erwähnten, in Beziehung setzen. An der ersten Lambeth-Konferenz 1867 nahmen nur 76 Bischöfe teil; ein Jahrhundert später, 1968, war die Zahl auf 500 gestiegen. 1978 kamen nur 80 Bischöfe aus Afrika, 1988 waren es 175. Beobachter der Konferenz 1988 spe-

[10] So der aufschlussreiche Untertitel von *William L. Sachs:* The Transformation of Anglicanism: From State Church to Global Communion, Cambridge 1993.

kulierten, wenn dieser Trend anhielte – was er tat – würde die Zahl der teilnehmenden Bischöfe aus Afrika 1998 mehr als 300 betragen. In wohlgesetzten Worten bemerkte der Bischof von Mount Kenya East, David Gitari, 1988: „Jeder der 1998 einen Beschluss gefasst haben will, muss sich mit den afrikanischen Bischöfen einigen."

Alle Versuche, die Anglikaner in demselben ekklesiologischen und theologischen Imaginationsrahmen zu halten, stoßen auf Schwierigkeiten. Auf der Lambeth-Konferenz 1948 dachten die Bischöfe sehr sorgfältig über das Wesen der Autorität im Anglikanismus nach, man sprach von „verteilter Autorität", ein Begriff, der die historische Bedeutung der „dreifachen Band" von Schrift, Tradition und Vernunft widerspiegelt. In den folgenden Jahren hat man mit großem Engagement darüber nachgedacht, wie die anglikanische Gemeinschaft ihren Zusammenhalt bewahren kann; nach den Vorarbeiten zur Lambeth-Konferenz von 1988 (in der die Bischofsweihe von Frauen ein Hauptthema war) hat sich ein Sprachgebrauch herausgebildet, in dem von „Instrumenten" der Gemeinschaft die Rede ist: zum einen der Erzbischof von Canterbury, und dann noch drei weitere Instrumente der Gemeinschaft, der Anglican Consultative Council (die Anglikanische Beratende Versammlung), die Primates' Meetings (Treffen der Oberhäupter der verschiedenen Kirchenprovinzen) und die Lambeth-Konferenz.

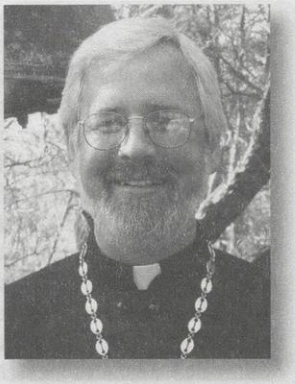
Problematischerweise ist diese Organisationsdebatte zu sehr abseits des klassischen anglikanischen theologischen Imaginationsrahmens verlaufen und der grundsätzlichen, immer wiederkehrenden Spannung, die aus dem Bestreben erwächst, Katholisches und Reformatorisches in sich zu vereinen. Dies zeigt sich meines Erachtens in der mangelnden Komplexität mancher gegenwärtiger anglikanischer Ekklesiologien. Auf die Gefahr hin, die Dinge allzu sehr zu vereinfachen, ließe sich sagen: zwei der Hauptvertreter einer anglikanischen Ekklesiologie im 20. Jahrhundert waren Erzbischof Michael Ramsey und Bischof Stephen Sykes, und die gegenwärtige Diskussion in Fragen der anglikanischen Ekklesiologie zeigt eine Entwicklung weg von Ramseys Sicht einer umfassenden Weite (vor allem in seinem Werk *The Gospel and the Catholic Church,* 1936) hin zu einer größeren Unduldsamkeit hinsichtlich jeglichen integrativen Bestrebens, so wie sie in Sykes' Werk von 1978, *The Integrity of Anglicanism,* zum Ausdruck kommt. Insbesondere gibt es eine offensichtliche Differenz zwischen der Auffassung von „Gemeinschaft" wie sie sich im Begriff „die Anglikanische Gemeinschaft" ausdrückt und der Auffassung von Gemeinschaft in den aktuell weit verbreiteten und gängigen Communio-Ekklesiologien. Die *Communio* der Anglikanischen Gemeinschaft bleibt theologisch schwach und das mag erklären, warum es, angesichts des Fehlens einer angemessenen anglikanischen Ekklesiologie, in den letzten Jahrzehnten zwischen den an den vier „Instrumenten der Gemeinschaft" involvierten Personen erbitterte Debatten gegeben hat über den Zugang zu und die Ausübung von Autorität.

[11] *Vinay Samuel/Christopher Sugden:* Lambeth: A View from the Two Thirds World, London 1989, 4.

Das theologische Imaginäre des Anglikanismus hat traditionell darauf hingewirkt, großzügig Katholisches und Reformatorisches mit einzubinden, auf der Basis der Akzeptanz gewisser Glaubensprinzipien (wie sie im Chicago-Lambeth-Quadrilateral formuliert worden waren). Je mehr der Anglikanismus danach strebte, von sich selbst ein Bild zu entwickeln, das über die Grenzen einer Nationalkirche hinausging, desto weniger bereit ist er zu erkennen, dass die weltweite Ökumene nun den Hintergrund für eine Neubesinnung auf die eigenen katholischen und reformatorischen Wurzeln bilden könnte, mit dem Ergebnis, dass der Anglikanismus sich in aller Öffentlichkeit zerfleischt. Diese theologische Dynamik war, wie wir festgestellt haben, von Anfang an vorhanden. Das Problem besteht darin, dass ihre desintegrative Energie nun nicht mehr von einer traditionell vereinnahmenden Vision von „comprehensiveness" ausgeglichen wird, die in der Vergangenheit unsere Vorstellungen hinterfragt und reinterpretiert hat, wie das Gottesvolk gemeinsam vor Ort Kirche sein und durch den Blick auf die Kirche Christi anderer Zeiten und Orte lernen könne. Die Stärkung eines einschließenden und umfassenden theologischen Selbstbildes, das stark genug ist, die exklusiven katholischen und reformatorischen Selbstbilder zusammenzuhalten, ist eine dringende Aufgabe für die Anglikaner und ihre ökumenischen Partner. Ein Misserfolg in dieser dringlichen Aufgabe würde unweigerlich schwerwiegende Folgen für die Ökumene haben.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Die bischöfliche und pfingstliche Identität der Orthodoxen Kirche



John A. Jillions[1]

Die Frage, wodurch die Identität der Orthodoxen Kirchen geprägt wird und wie sich diese Prägung auf ihr Verständnis ökumenischer Theologie auswirkt, beruht auf dem weitverbreiteten Missverständnis, dass die ethnische Zugehörigkeit der entscheidende Faktor sei. Ich würde dem entgegenhalten, dass jeder, der wissen möchte, wodurch die orthodoxe Identität geprägt ist – insbesondere im Blick auf die Ökumene – sich der zentralen Rolle bewusst sein muss, die die Bischöfe in der gesamten orthodoxen Welt spielen, unabhängig von Kultur, Geschichte und irgendwelchen sekundären Faktoren. Die übrige Kirche ist dazu da, den Bischöfen zu helfen (und sie auch herauszufordern); doch es ist deren spezifischer Auftrag, Gottes Stimme zu hören und das nötige Gleichgewicht zu bewahren zwischen der Treue gegenüber der in der Vergangenheit erreichten Übereinstimmung und der Bewegung des Geistes heute.

Die Verwirrung, die im Blick auf ethnische Zugehörigkeit und orthodoxe Identität herrscht, ist aus mehreren Gründen verständlich. Schließlich ist das für die orthodoxen Kirchen selbst eine Frage; das zeigt sich schon in den Namen, die sie sich selbst geben (die Orthodoxen Kirchen Russlands, Griechenlands Serbiens, Rumäniens usw.). Rein theoretisch müssten die orthodoxen Kirchen sich weigern, sich auf einer ethnischen Basis zu organisieren; und diese Praxis, die unter der Bezeichnung *phyletismus* (aus dem griechischen *phyletismos* „Tribalismus") bekannt ist, wurde 1872 unmittelbar nach dem Versuch, in Istanbul Gemeinden ausschließlich für Bulgaren zu gründen, als Häresie verurteilt. Doch in der Praxis ist gegen dieses Ideal verstoßen worden überall dort, wo Orthodoxe sich niedergelassen hatten; das ging so weit, dass in vielen traditionell orthodoxen Ländern Kirchen und Nationalitäten automatisch in Verbindung miteinander gebracht wurden. „Sie sind Grieche? Sie müs-

[1] John A. Jillions ist Dekan der Orthodoxen St. Nicholas Kathedrale in Ottawa, Privatdozent für Orthodoxe Theologie an der Saint Paul Universität und Mitglied der Präkonziliaren Kommission der Orthodoxen Kirche von Amerika (OCA).

sen orthodox sein." Das ist heute für das Empfinden der meisten Orthodoxen zu einer gängigen Norm geworden. Dazu kommt noch die Komplexität der jurisdiktionellen Spaltungen innerhalb der meisten orthodoxen ethnischen Gruppen. Und so sollte man es auch den ökumenischen Amtsträgern anderer Denominationen nachsehen, wenn sie nicht wissen, welches zu dieser oder jener Zeit die genauen Spielregeln unter den orthodoxen Kirchen sind.

Nachdem ich all dies gesagt habe, sieht es so aus, als hätte ich mein Hauptargument widerlegt und als prägte die ethnische Zugehörigkeit tatsächlich die orthodoxe Identität. Doch aus der Sicht der Orthodoxen Kirche selbst werden diese jurisdiktionellen Unterschiede als etwas Äußerliches betrachtet, was mit der grundlegenden Identität der Orthodoxen Kirche oder ihrer Sicht der christlichen Einheit nichts zu tun hat.

Ein gutes Beispiel für diese pan-orthodoxe Sichtweise findet sich in den *Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations*, das 1973 von der Konferenz Orthodoxer Bischöfe in Nord- und Südamerika (SCOBA) veröffentlicht wurde, dem gemeinsamen Gremium östlich-orthodoxer Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem Patriarchen von Konstantinopel stehen.[2] Die *Guidelines* überschreiten eindeutig die ethnischen Unterschiede; sie sind noch heute in Kraft und machen geltend, dass es durch das ganze 20. Jahrhundert hindurch ein ungebrochenes einheitliches orthodoxes Verständnis von christlicher Einheit gegeben hat. Am deutlichsten kommt diese Position in der folgenden Formulierung zum Ausdruck: die historische Orthodoxe Kirche wird mit der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche gleichgesetzt; und darum stützt sich ihre Teilnahme an der ökumenischen Bewegung auf die missionarische Pflicht, die Fülle des christlichen Glaubens zu bezeugen, in der Hoffnung, dass andere Kirchen sich letztlich dieser Lehre anschließen werden. Vor einer vollständigen Übereinstimmung in der Lehre kann es keine Abendmahlsgemeinschaft geben, weil die Teilhabe an der Eucharistie das endgültige Zeichen wiederhergestellter Einheit ist.

Nicht-orthodoxe Ökumeniker haben diese Aussage seit den 1920er Jahren so oft gehört, dass sie darin eine der Vorgaben der ökumenischen Szene sehen. Doch ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen, dass die Orthodoxen nicht so einlinig denken, wie es manchmal den Anschein hat.[3] Wenn auch die oben dargestellte Auffassung die gängige ökumenische Position der Orthodoxen widerspiegelt, so gibt es dennoch zwei weitere orthodoxe Modelle, von denen das eine exklusiver und auf die Vergangenheit (traditionalistisch) ausgerichtet ist, während das andere inklusiver und auf zukünftige Möglichkeiten (prophetisch) ausgerichtet ist. Schon die Existenz verschiedener Denkströmungen zeigt, dass wir als Orthodoxe uns noch in einer Zeit der Suche befinden,

2 Jetzt abgelöst durch die *Assembly of Canonical Orthodox Bishops of North and Central America,* gegründet 2010.

3 *John A. Jillions:* Three Orthodox Models of Christian Unity: Traditionalist, Mainstream and Prophetic; in: International Journal for the Study of the Christian Church 9:4, (2009), 295–311.

bevor wir zu einer endgültigen Entscheidung darüber kommen, wie wir andere Christen (und andere Religionen) in unser Verständnis der Kirche Gottes und Seiner Welt integrieren können.

In diesem Artikel möchte ich jedoch die wesentliche Übereinstimmung zwischen diesen drei orthodoxen Modellen betonen, eine Übereinstimmung, die sich aus ihren gemeinsamen – wenn auch unvollständigen – Vorstellungen von orthodoxer Identität ergibt. Allen diesen Betrachtungsweisen ist die Überzeugung gemeinsam, dass der Heilige Geist durch die Geschichte der Kirche nicht weniger als durch die Heilige Schrift gesprochen und bezeugt hat, dass Er auch heute immer noch gegenwärtig ist und lehrt, und dass die wesentlichen Werkzeuge zur Erhaltung der Einheit der Kirche (unter ihren Gliedern heute und unter den Gliedern aus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) und zur Erkenntnis dessen, „was der Geist den Kirchen sagt" die Bischöfe sind. Was eingangs gesagt wurde, verdient es, wiederholt zu werden: Der Klerus und die Laien sind dazu da, den Bischöfen zu helfen und sie herauszufordern; doch es sind die Bischöfe, deren besonderer Auftrag es ist, das Gleichgewicht zu bewahren zwischen der Treue gegenüber dem in der Vergangenheit erreichten Konsens und der Erkenntnis der Bewegung des Heiligen Geistes heute.

Um diese beiden zentralen Merkmale orthodoxer Identität besser zu verstehen – die bischöfliche und die pfingstliche – lohnt es sich, einen Blick auf die Gottesdienstordnung für die Weihe eines Bischofs zu werfen; denn die dort gemachten Versprechen werden von jedem Bischof in der östlich-orthodoxen Welt abgelegt und prägen ganz unvermeidlich ihre Einstellung gegenüber ihrer Berufung, insbesondere in Beziehung zu anderen Christen.

Die Weihe eines Bischofs ist ein charismatisches Ereignis. So wird zum Beispiel bei jeder Bischofsweihe einer der zentralen Pfingsthymnen gesungen: „Als der Allerhöchste herniederkam und die Sprachen verwirrte, trennte er die Völker voneinander; doch als er die Feuerzungen auf einen jeden von ihnen setzte, rief er sie alle zur Einheit: Darum verherrlichen wir mit einer Stimme die Allheilige Trinität" (Pfingst-Troparion). Doch wie dieser Hymnus zeigt, ist die Weihe eines Bischofs ein charismatisches Ereignis, das auf Einheit abzielt und nicht auf Sprachverwirrung. Diese Einheit soll auf den empfangenen Glauben der Kirche gegründet sein; und Pflicht des Bischofs ist es, ein treuer Hüter des „Glaubens ..., der ein für allemal den Heiligen überliefert ist" (Jud 1,3), zu sein. Er soll ihn weitergeben (die wörtliche Bedeutung von *paradosis,* Tradition) vollständig und unversehrt, ungeschmälert, doch nicht unbedingt unentwickelt (vgl. das Gleichnis von den anvertrauten Zentnern, Mt 25, 14–30). Übereinstimmung mit der Vergangenheit muss ins Gleichgewicht gebracht werden mit dem, was der Geist heute sagt. Bei der Berufung des Bischofs geht es nicht einfach darum zurückzublicken. Ja, selbst der standhafteste Traditionalist muss zugeben, dass die Orthodoxe Kirche sich im Laufe der Jahrhunderte dramatisch verändert hat. Doch diese Entwicklungen sind in den Augen der Orthodoxen keine grundlegenden Veränderungen. So wie ein Mensch mit 92 Jahren noch immer die gleiche Person ist wie bei seiner Geburt, so ändert in den Augen der Orthodoxen die voll entwickelte Gestalt nichts an der wesentli-

chen Identität als der Leib Christi. Darum können die Orthodoxen aufrichtig sagen, dass die Kirche unveränderlich ist trotz des offensichtlichen Beweises des Gegenteils. Diese Ausbalancierung von Vergangenheit und Gegenwart ist die Aufgabe des Bischofs in Gemeinschaft und Zusammenarbeit mit anderen Bischöfen, dem Klerus und den Laien. In der Praxis hat ein Bischof die Pflicht und Aufgabe, die unterschiedlichen kirchlichen Richtungen in seiner Diözese zu schützen und auch zusammenzuhalten, in denen sich die Vielfalt im Verlauf der Kirchengeschichte, im alltäglichen kirchlichen Leben und in sozialen Strömungen – sowohl konservativer als auch liberaler Prägung – widerspiegelt. Seine schwierige Aufgabe ist es, das Gleichgewicht aufrechtzuerhalten und die Kirche vor Extremen und absolutistischen Tendenzen zu bewahren, wobei er in jedem Stadium den zulässigen Spielraum innerhalb des Leibes Christi abschätzen muss.

Doch auch wenn das pfingstliche Erkennen neuer Bewegungen des Geistes ein wesentlicher Aspekt der Aufgabe des Bischofs ist, so steht doch die Treue gegenüber dem Empfangenen obenan. Darum ist die Orthodoxe Kirche ihrem Wesen nach konservativ, wie ihr Name schon besagt. Sie ist vorsichtig gegenüber voreiligen Veränderungen insbesondere unter dem Einfluss wechselnder gesellschaftlicher Sitten oder anderer als häretisch oder schismatisch angesehener Denominationen. Es ist besser abzuwarten und als rückständig angesehen zu werden als impulsiv einem neuen Trend zu folgen, der die eigene Kirche auf einen Weg von Gott fortführen könnte. Dieser theologische Konservatismus ist ein tiefgreifender Aspekt orthodoxer Identität und zweifellos ein Kernstück bei der Weihe eines neuen Bischofs.[4]

Die Ordnung des Weihegottesdienstes umfasst drei gesonderte Glaubensbekenntnisse; dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass es das zentrale Anliegen des Bischofs sein muss, den Inhalt des orthodoxen Glaubens zu bewahren.

Die Ordnung beginnt mit einer Frage des ältesten Hierarchen (ÄH) an den Kandidaten (K)(in der Regel sollten drei Bischöfe als Weihende anwesend sein):

ÄH: „Warum bist du hierher gekommen?"

K: „Zur Handauflegung für die Gnade des Bischofsamtes."

ÄH: „Und was glaubst du?"

Dann spricht der Kandidat das Nizänisch-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis als sein erstes Glaubensbekenntnis. Dazu gehört der Glaube an die „Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche". Das muss hervorgehoben werden, weil die Orthodoxen glauben, dass der Heilige Geist das Leben des Volkes Gottes von Anfang an geführt und gelenkt hat, angefangen bei den Vorvätern des Alten Testaments, die Propheten, die Ereignisse des Neuen Testaments, durch die Kirchenväter und Heiligen bis hin zur Gegenwart. Da gibt

[4] Der hier benutzte Text wurde adaptiert von *Isabel F. Hapgood* (Übersetzerin und Herausgeberin): Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church, zusammengetragen, übersetzt und zusammengestellt aus den Old Slavonic Service Books der Russischen Kirche und verglichen mit den Service Books der Griechischen Kirche [Revidierte Fassung], New York 1922, 323–331.

es keinen Bruch zwischen Israel, dem Neuen Testament und dem Leben der Kirche, verstanden als einen ungebrochenen göttlich-historischen Leib Christi, sichtbar in der Geschichte als die Orthodoxe Kirche. Genauer gesagt, der Geist hat die Kirche kontinuierlich durch das Amt der Bischöfe in Zusammenarbeit mit der übrigen Kirche gelenkt. An die Kirche glauben, heißt zu glauben, dass Gott weiterhin in den Ämtern und Strukturen des Leibes Christi wirkt, als ein Fleisch gewordener und nicht nur ein geistlicher Leib.

Dieser Anspruch ist besonders irritierend, wenn man an die Machenschaften und Sünden der Kirchengeschichte denkt. Doch ebenso wie der Geist Gottes nicht daran gehindert werden konnte, in den Wirren der biblischen Geschichte zu wirken, so wirkt er auch in den Augen des Glaubens durch die schattenreiche Geschichte der Kirche. Und man sollte nicht vergessen, dass die Geschichte der Kirche auch die Geschichte von Märtyrern, Heiligen und Synoden ist, deren Wahrheit von nachkommenden Generationen erkannt und bezeugt wird (so wie die Heiligkeit bestimmter biblischer Schriften erst im Laufe der Zeit anerkannt wurde). Ihr Leben und ihre Lehre ist die authentische fortlaufende Geschichte des inneren Lebens der Kirche.

Das zeigt, was für einen hohen Stellenwert die Anthropologie in der Orthodoxen Kirche hat. In der Tat ist „Synergie" einer unserer bevorzugten Begriffe. Die Menschen haben zu allen Zeiten und an allen Orten eine wesentliche Rolle inne bei der Erhaltung und Entwicklung der Kirche. Das wird deutlich am orthodoxen Verständnis der Rolle Marias als Mutter Gottes. Gottes ganzer Heilsplan hängt von ihrer Bereitschaft ab zu antworten: „Mir geschehe, wie du gesagt hast" (Lk 1,38). Paulus empfand das gleiche, wie wir in Kol 1,24 sehen: „Nun freue ich mich in den Leiden, die ich für euch leide, und erstatte an meinem Fleisch, was an den Leiden Christi noch fehlt, für seinen Leib, das ist die Kirche ..." *Was fehlt an den Leiden Christi?* Das ist ein kühner Anspruch; doch es bedeutet, dass das, was Maria tut, was jeder Mensch tut, wirklich zählt und einen Wert hat im ewigen Plan der Dinge.

Von daher rührt die Ernsthaftigkeit der bischöflichen Berufung. Die Kontinuität des Glaubens der Kirche hängt nicht von Gott alleine ab. Sie hängt auch ab von der aktiven Synergie der Bischöfe zu jeder Zeit und an jedem Ort in der Geschichte der Kirche. Und darum kann Glaube an die Kirche auch als Glaube an die Bischöfe verstanden werden.

An dieser Stelle sollte betont werden, dass dieser hohe Stellenwert der Anthropologie im Blick auf die Bischöfe auch auf die Rolle der Laien zutrifft, über die Bischöfe zu wachen und sie zur Rechenschaft zu ziehen, wenn es um die Bewahrung des Glaubens geht. Dieses Verständnis von der Verantwortung der Laien für den Erhalt des Glaubens rührt von der Wertschätzung der Taufe und der Myronsalbung her, durch die alle Christen aufgefordert werden, ihrem „früheren Irrglauben" zu entsagen, sich der Wahrheit des apostolischen Glaubens hinzugeben und dem unerschrockenen geistlichen Kampf zu weihen. Wie der Priester bei der Taufe sagt:

„Schaffe das Ebenbild deines Christus in ihr/ihm, die/der nun begehrt durch meinen unwürdigen Dienst wiedergeboren zu werden. Und erbaue

sie/ihn auf dem Grund deiner Apostel und Propheten, auf dass sie/er nicht zu Fall komme; gründe sie/ihn als eine Pflanze der Wahrheit auf deine Heilige, Katholische und Apostolische Kirche, auf dass sie/er nicht zuschanden werde; dass sie/er wachse in Gottesfurcht, auf dass durch sie/ihn dein allheiliger Name, der Name des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes verherrlicht werde, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit Amen."

Ich komme zurück auf die Bischofsweihe. Nachdem er seinen Nizänischen Glauben bekannt hat, wird der Kandidat gebeten, diesen Glauben eingehender zu beschreiben.

ÄH: „Erkläre uns genauer, was du im Blick auf die Eigenschaften der drei Personen der unbeschreiblichen Gottheit und die Inkarnation der Person des Sohnes und des Wortes Gottes glaubst."

Er trägt eine genaue Erklärung der trinitarischen Theologie und der Christologie vor, um das Glaubensbekenntnis und weitere Glaubensinhalte zu erläutern, die von späteren ökumenischen Konzilen entwickelt worden sind, einschließlich der Theologie der Ikone (das 7. Ökumenische Konzil, Nizäa II, 787). Dann bekennt er allgemeiner den Glauben im Leben der Kirche. „Und ich glaube jene Traditionen und Darstellungen der einen Katholischen und Apostolischen Kirche, die wir von Gott und den Kirchenvätern empfangen haben." Im dritten Glaubensbekenntnis wird das eingehender entfaltet.

ÄH: „Erkläre uns auch, was du über die Canones der heiligen Apostel und der heiligen Väter und die Traditionen und Ordnungen der Kirche denkst."

Hier lohnt es sich, die Antwort des Kandidaten in voller Länge wiederzugeben:

„In diesem meinem Bekenntnis des heiligen Glaubens gelobe ich, den Canones der heiligen Apostel und der sieben ökumenischen Konzile und frommen Regionalkonzile sowie den Traditionen der Kirche, den Ordnungen, Vorschriften und Anordnungen der Heiligen Väter zu folgen. Und alle Dinge, die sie angenommen haben, nehme auch ich an, und alle Dinge, die sie verworfen haben, verwerfe auch ich.

Ich gelobe auch, den Frieden der Kirche zu bewahren, den Menschen, die mir anvertraut sind, treu beizustehen und ihnen gewissenhaft das Evangelium zu predigen und mein ganzes Leben lang nichts zu ersinnen, was dem orthodoxen katholischen christlichen Glauben widerspricht; und ich werde in allen Dingen dem Hochverehrten Patriarchen und der Allerheiligsten Synode stets Gehorsam leisten, eines Geistes sein mit dem hoch gepriesenen Patriarchen und den Hochverehrten Metropoliten, Erzbischöfen und Bischöfen, meinen Brüdern, und gemeinsam mit ihnen dem göttlichen Gesetz und den heiligen Regeln der Heiligen Apostel und Heiligen Väter folgen; und ich werde ihnen in aller Aufrichtigkeit geistliche Zuneigung entgegenbringen und sie als Brüder betrachten.

Und ich gelobe, die Herde zu weiden, die mir in Gottesfurcht und in Ehrfurcht vor dem Leben anvertraut ist, und sie mit gewissenhafter Fürsorge vor allen Häresien der Lehre zu bewahren trachten.

Und ich gelobe zugleich, nichts unter Zwang zu tun, sei es unter dem Druck einflussreicher Personen oder noch so vieler Menschen, selbst wenn sie

mir unter Androhung des Todes befehlen, etwas zu tun, was dem göttlichen Gesetz und den heiligen Gesetzen widerspricht."

Immer wieder gelobt der Kandidat, die Lehren, Traditionen und Beschlüsse der Kirche zu bewahren, selbst wenn vonseiten Reicher und Mächtiger oder durch die Öffentlichkeit versucht wird, ihn davon abzubringen. Doch er gelobt auch, wo er auf Widerstand stößt, jeden mit Respekt zu behandeln:

„Ich werde mit den Gegnern der Heiligen Kirche vernünftig, aufrichtig und freundlich umgehen, wie Paulus schreibt: ‚Ein Knecht des Herrn aber soll nicht streitsüchtig sein, sondern freundlich gegen jedermann, in Lehren geschickt, der Böses ertragen kann und mit Sanftmut die Widerspenstigen zurechtweist, ob ihnen Gott vielleicht Buße gebe, die Wahrheit zu erkennen' (2 Tim 2,24–25)."

Er gelobt darüber hinaus, seelsorgerlich für seine Gemeinde da zu sein, unter anderem auch, um zu wissen, ob sie „dem Glauben treu bleiben" oder nicht.

„Ich gelobe, meine Gemeinde, die mir anvertraut ist, nach Art der Apostel zu besuchen und über sie zu wachen, ob sie treu bleiben im Glauben und in guten Werken, insbesondere die Priester. Zudem gelobe ich eifrig Aufsicht über sie zu führen, sie zu ermahnen und Grenzen aufzuzeigen, damit es nicht zu Schismen, zu Aberglauben und gottloser Verehrung kommt, und dass keine Bräuche, die der christlichen Frömmigkeit und guten Moral widersprechen, das Verhalten der Christen beflecken."

Und zu guter Letzt gelobt er, mit der Bitte um Gottes Hilfe, vor Gott und jedermann, sich aufrichtig, eifrig und aktiv bis zu seinem letzten Atemzug an diese Versprechen zu halten.

„Und alle diese Dinge, zu denen ich mich verpflichtet weiß und die ich in Worten versprochen habe, gelobe ich auch, um der im göttlichen Bund verheißenen guten Dinge willen bis zu meinem letzten Atemzug in die Tat umzusetzen. Und möge Gott, der mein Herz sieht, Zeuge meines Versprechens sein. Und möge unser Heiland selbst mein Helfer sein in meinem aufrichtigen und eifrigen Bemühen und dessen Verwirklichung. Und Ihm, zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist, sei das Reich, die Ehre, die Kraft und die Herrlichkeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen."[5]

Mit diesem abschließenden Bekenntnis des Kandidaten erklärt der älteste Hierarch die Wahl für beendet. Nun kann die Weihe vollzogen werden. Die drei (oder mehr) an der Weihe beteiligten Bischöfe legen nun ihre Hände auf das Haupt des Kandidaten und sprechen dabei das gleiche Ordinationsgebet wie für Diakone und Priester; der älteste Hierarch sagt laut:

„Die Gnade Gottes, die stets das Schwache heilt und dem Mangel abhilft, erhebt dich (Name), der du von Gott geliebt und rechtmäßig gewählt worden bist, durch Handauflegung zum Bischof der Gott wohlgefälligen Stadt (Name). Darum lasst uns für ihn beten, dass die Gnade des heiligen Geistes über ihn kommen möge."

5 *Hapgood,* 277.

Dann singt die Gemeinde – Bischöfe, Geistliche und Gemeindeglieder – langsam ein kräftiges kyrie eleison, und der Gottesdienst kommt zu seinem Ende.

***

Der Kern der orthodoxen Identität ist nicht die ethnische Zugehörigkeit. Ihre Identität hat mit einem Gefühl von Kontinuität mit der apostolischen Kirche, den ökumenischen Konzilien, den Vätern (und Müttern) der Kirche, den Heiligen zu tun, verkörpert in der Rolle der Bischöfe. Ihre Identität hat auch mit Pfingsten zu tun, mit Liebe, Freude, Frieden und der Freiheit im Heiligen Geist.

Die Orthodoxie mag chaotisch erscheinen; doch das wirklich Beachtliche ist die innere Einheit der Kirche in den zentralen Fragen des Glaubens – der Geschichte, den kulturellen Unterschieden, der geographischen Trennung, der staatlichen Unterdrückung und Verfolgung zum Trotz. Und diese starke innere Einheit ist ohne das Einwirken einer Macht von außen erreicht worden. Das bestärkt die Orthodoxen in der Überzeugung, dass es der Heilige Geist ist, der das durch die Jahrhunderte hindurch bewirkt hat, trotz orthodoxer Schwäche und Hybris.

Die Orthodoxen arbeiten noch an den ökumenischen Konsequenzen, die das alles für sie hat. Denn im orthodoxen Zeitverständnis steht die zeitgenössische Begegnung mit anderen Kirchen noch ganz an ihrem Anfang. Die orthodoxen Kirchen hegen immer noch Misstrauen gegenüber anderen christlichen Kirchen, weil sie fürchten, dass diese die Treue gegenüber der Tradition der Kirche untergraben, sowohl im Blick auf die Lehre als vor allem auch hinsichtlich der Moral. Als ein Mönch auf dem Berg Athos nach den Heiligen in nichtorthodoxen Kirchen gefragt wurde, antwortete er: „Schöne Blumen in einem falschen Garten." Sie waren Heilige trotz der Grenzen zur Heiligwerdung, die ihnen durch das kirchliche Leben gesetzt waren. Das mag ein hartes Urteil sein und eines, das vielleicht nicht von allen Orthodoxen geteilt wird. Doch es spiegelt eine weit verbreitete Anschauung wider, nämlich dass Heiligkeit wohl überall zu finden ist, dass sie aber ihre natürliche Heimat in der Fülle der Kirche hat, die historisch, inkarnatorisch und sakramental in der orthodoxen Kirche ihren Ausdruck findet.

Der geschätzte Bischof und Metropolit Kallistos (Ware) von Diokleia wurde auf der Anglikanischen Lambeth Konferenz, auf der er 2008 als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats als Beobachter teilnahm, über die Frauenordination, praktizierende Homosexuelle und die Segnung von gleichgeschlechtlichen Ehen befragt. Er bemerkte dazu, dass die Kirche, wenn immer sie vor Entscheidungen über irgendein neues Problem stünde, darauf bedacht sein müsse, das Gleichgewicht zwischen „katholischem Konsens" und „prophetischem Handeln" zu wahren. Wenn die Orthodoxen in der Vergangenheit auch den Nachdruck auf den Konsens gelegt hätten, so müssten sie nichtsdestoweniger offen bleiben für die Möglichkeit von Geist-inspirierten Veränderungen, die von ganz unerwarteten Seiten kämen.

„Ich habe von der Notwendigkeit eines katholischen Konsensus in Fragen wie der Frauenordination oder der Segnung von homosexuellen Beziehungen

gesprochen. Das sind bedeutsame Abweichungen von der bisherigen kirchlichen Ordnung oder der akzeptierten moralischen Lehre; und darum sollte in diesen Fragen eine gewisse Übereinstimmung herrschen, und zwar nicht nur innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft, sondern auch mit den anderen Kirchen, besonders denjenigen, die den historischen apostolischen Glauben und die historische apostolische Ordnung bewahrt haben, d. h. den Katholiken und den Orthodoxen. Das ist die eine Sache: die Notwendigkeit eines Konsensus.

Doch dann könnte man auch fragen, ob nicht die Möglichkeit prophetischen Handelns bestehen sollte. Wird es jemals eine Veränderung geben, wenn nicht ein paar Menschen bereit sind aufzustehen und zu sagen: Das sollten wir tun? Menschen, die auch wenn ihr Zeugnis sehr umstritten ist, nichtsdestoweniger bei ihrer Position bleiben. Man könnte geltend machen, dass vielleicht die Anglikanische Gemeinschaft vom Geist geleitet wurde, andere Christen auf neue Wege zu führen. Ich kann darin heute ein vertretbares Argument sehen; und ich möchte es auf die gleiche Stufe stellen wie die Notwendigkeit, in einem katholischen Konsens zu handeln.

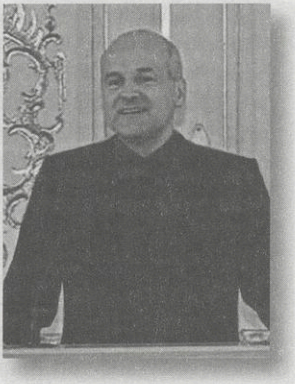
Wie können wir diese beiden Dinge zusammenhalten – den katholischen Konsens zu bewahren und doch der Gnade der Freiheit im Heiligen Geist Raum zu geben? Christus hat uns nie gesagt, dass nichts zum ersten Mal getan werden sollte. Das ganze Zeugnis der frühen Kirche deutet in eine andere Richtung. Wie soll man diese beiden Dinge dann im Gleichgewicht halten – die Notwendigkeit des Konsensus und die Notwendigkeit der Freiheit im Geist, die Notwendigkeit der Loyalität gegenüber der heiligen Tradition und die Notwendigkeit, offen zu sein für neue Initiativen?“[6]

Metropolit Kallistos endet mit der Frage, wie „katholischer Konsensus“ und „die Freiheit des Geistes“ im Gleichgewicht gehalten werden können. Genau das sind die beiden Merkmale, die kennzeichnend sind für die orthodoxe Identität. Darauf gibt es noch keine klare Antwort; doch das ist mit Sicherheit die richtige Frage.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

[6] *Fr. George Westhaver,* LAMBETH: Interview with the Most Rev. Kallistos Ware, Archbishop of Gt. Britain for the Ecumenical Patriarchate, siehe: www.prayerbookatlambeth.org/interviews/2008/7/28/an-interview-with-the-most-rvd-kallistos-ware-archbishop-of. html.

Homosexualität als hermeneutische Herausforderung



Bernd Oberdorfer[1]

In kaum einem Bereich der Lebensführung hat sich in den vergangenen 40 Jahren ein stärkerer Wandel vollzogen als in der Beurteilung der Homosexualität.[2] Dies gilt jedenfalls für die modernen Gesellschaften des „Westens" bzw. „globalen Nordens". In Deutschland etwa wurden einvernehmliche homosexuelle Akte unter Erwachsenen erst in den siebziger Jahren entkriminalisiert, und über die Abschaffung des § 175 StGB (1994), durch die im Sexualstrafrecht die Homosexualität vollständig der Heterosexualität gleichgestellt wurde, führte der Weg zur Einführung der „Eingetragenen Lebenspartnerschaft" für gleichgeschlechtliche Paare (2001). Dies ging einher mit einer zunehmenden gesellschaftlichen Akzeptanz öffentlich gelebter Homosexualität, wofür die Wahlerfolge offen homosexueller Politiker oder die mediale Popularität von Moderatorinnen und Schauspielern mit bekannt gleichgeschlechtlicher Orientierung deutliche Indikatoren sind. Für diese erstaunliche Entwicklung gibt es viele Gründe, von denen ich nur einige zentrale nenne:

- Die generelle Pluralisierung der Gesellschaft verringerte die hegemoniale Verbindlichkeit traditioneller Lebensformen und ermöglichte die Koexistenz unterschiedlicher Lebensentwürfe auch im Bereich intimer Beziehungen. Der liberale Rechtsstaat folgt ohnehin dem Prinzip, die private Lebensführung der Bürger möglichst wenig zu reglementieren.
- Die Entwicklung zuverlässiger Methoden der Empfängnisverhütung verstärkte einen kulturellen Wandel im Blick auf das Verständnis von Sexua-

[1] Prof. Dr. Bernd Oberdorfer hat den Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Augsburg inne.

[2] Zum kulturellen Wandel im Blick auf Liebe, Partnerschaft und Sexualität allgemein vgl. auch *Bernd Oberdorfer:* Artikel Liebe/Nächstenliebe/Sexualität/Ehe/Partnerschaft, in: *Wilhelm Gräb/Birgit Weyel* (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 358–370.

lität, die jetzt losgelöst werden konnte von der Funktion der Fortpflanzung und primär als Ausdruck intimer Zuwendung wahrgenommen wurde – was evidentermaßen auch zwischen Menschen des gleichen Geschlechts möglich ist.

- Mit der veränderten sozialen Stellung der Frauen verschob sich auch das Eheverständnis: weg von der asymmetrischen „Versorgungsehe" hin auf die gleichberechtigte „Partnerschaft", für die zudem Kinder nicht konstitutiv sind. Für die Ehe zentral ist der Gedanke, dass die Partner füreinander wechselseitig Verantwortung übernehmen. Dieses Konzept ist offen für gleichgeschlechtliche Paare.
- Umgekehrt hat sich in den modernen Gesellschaften des 20. Jh. auch das Selbstverständnis von Homosexuellen gewandelt: Die Ausbildung einer stabilen homosexuellen „Identität", die sich in eheanalog und öffentlich gelebter Partnerschaft artikuliert, wurde zu einem möglichen, für die Selbsterfahrung schlüssigen Lebensentwurf.

Dieser Wandel ist auch in den westlichen Gesellschaften selbst nicht unumstritten, hat sich dort aber jedenfalls dem Grundsatz nach weithin durchgesetzt. Eine besondere Herausforderung bedeutet er indes für die christlichen Kirchen. Faktisch rekrutiert die Bürgergesellschaft sich zwar zu einem erheblichen Teil aus ihren Mitgliedern, und sie bilden den lebensweltlichen Pluralismus weithin in sich selber ab; aber was die ethische Beurteilung und den innerkirchlichen Umgang mit Homosexualität betrifft, so gehorcht der Diskurs in den Kirchen doch einer eigenen Logik, und die Auseinandersetzungen sind schärfer. Woran liegt das?

- Die (wenigen) Stellen, in denen in der Bibel explizit von homosexuellem Verhalten die Rede ist, sind ausnahmslos negativ.
- Die traditionelle christliche Schöpfungstheologie hat aus Genesis 1 und 2 normativ abgeleitet, dass Sexualität auf „natürliche" Weise, d. h. schöpfungsgemäß, nur zwischen Mann und Frau statthaben könne.
- Die christliche Tradition hat die Sexualität im Rahmen der Ehe und unter wesentlicher Orientierung auf die Fortpflanzung verortet.

Trotz erheblicher Unterschiede im Eheverständnis (Sakrament oder „weltlich Ding") und in den Begründungsformen (naturrechtlich oder biblisch-offenbarungstheologisch) beruhte die Ablehnung der Homosexualität in allen christlichen Konfessionen doch weithin übereinstimmend auf diesen Argumenten. Doch während die römisch-katholische Kirche und die Orthodoxen Kirchen die überkommene Haltung verteidigen und massiv gegen den gesellschaftlichen Wandel Stellung beziehen (und zwar sowohl im Blick auf das innerkirchliche Handeln – Anstellung offen homosexueller Mitarbeiter, Segnung gleichgeschlechtlicher Paare – als auch gegenüber staatlich-rechtlichen Regelungen, die eine öffentliche Anerkennung homosexueller Lebensführung implizieren), ist in den anglikanischen und in den protestantischen Kirchen ein heftiger Streit darüber ausgebrochen, ob die alten Verdikte angesichts der kulturellen Veränderungen weiterhin aufrechterhalten werden können oder nicht vielmehr in theologischer Verantwortung revidiert werden müssen. In konfliktreichen Dis-

kussionsprozessen hat sich dabei ein langsamer Wandel vollzogen. Die EKD etwa hat unter dem Gesichtspunkt der verantwortlich gelebten Partnerschaft der staatlichen Einführung der „Eingetragenen Lebenspartnerschaft" zugestimmt, wenngleich unter Betonung eines einzuhaltenden Abstands von der heterosexuellen Ehe.[3] In vielen anglikanischen und protestantischen Kirchen Europas und Nordamerikas werden zudem offen homosexuelle Pfarrerinnen und Pfarrer ordiniert, und eine erhebliche Anzahl protestantischer Kirchen ermöglicht die Segnung, teilweise sogar die eheanaloge Trauung gleichgeschlechtlicher Paare.

Dies hat in den regionalen Kirchen selbst erhebliche Spannungen erzeugt, die durchaus noch nicht überwunden sind, und führte bei der US-amerikanischen „Evangelical Lutheran Church of America" (ELCA) 2010 sogar zur Abspaltung von Gemeinden, die diese Entwicklung ablehnen.[4] Verschärft wird die Lage indes noch dadurch, dass der Wandel in der Beurteilung der Homosexualität in vielen Kirchen des „globalen Südens" als Indikator einer tiefen kulturellen Krise in den Gesellschaften des Nordens wahrgenommen wird, die sich von elementaren, überzeitlich geltenden moralischen Normen abgekehrt hätten.[5] Die kirchliche Anerkennung von Homosexualität erscheint in dieser Perspektive als Selbstauslieferung an einen liberalistischen, relativistischen „Zeitgeist". Gegen diesen gelte es aber im Namen des Evangeliums prophetisch Stellung zu beziehen.[6] Wie in den „nördlichen" Kirchen selber gerät die Diskussion um das ethische Einzelproblem daher in den umfassenden Kontext der Debatten um eine christliche „Legitimität der Neuzeit". Wenn die Kirchen des „Nordens" zudem ihre neue Sicht der Homosexualität im Dialog mit den Kirchen des „Südens" geltend machen und diese zu einer Revision ihrer Position zu bewegen versuchen,[7] wird dies dort häufig als Ausdruck eines kirchlichen Neo-Kolonialismus wahrgenommen, der den indigenen Kulturen einen ähnlich grundlegenden Normwandel oktroyieren wolle wie im 19. Jahrhundert bei der Polemik der Missionare gegen die Polygamie. In Ländern mit starker muslimischer Bevölkerung wird auch darauf hingewiesen, dass die Kirchen sich massivem gesellschaftlichem Druck ausgesetzt sähen, wenn sie Homosexualität nicht mehr bedingungslos ablehnten.

3 Vgl. Verlässlichkeit und Verantwortung stärken. Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD zur Verbesserung des Rechtsschutzes für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und zur besonderen Bedeutung und Stellung der Ehe, Hannover 2000.

4 Die Mehrheit schloss sich dem Gemeindeverband „Lutheran Congregation in Mission for Christ" (LCMC) an, die Minderheit gründete eine neue lutherischen Kirche, die „North American Lutheran Church" (NALC).

5 Besonders drastisch artikulierten dies die Bischöfe der „Evangelical Lutheran Church of Tanzania" (ELCT) in ihrem „Dodoma Statement on Same Sex Marriages" vom 7. Januar 2010, auf das im Folgenden exemplarisch Bezug genommen wird. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass diese Stellungnahme in jeder Hinsicht typisch oder gar verbindlich für die Haltung des „Südens" wäre.

6 Vgl. explizit Dodoma Statement 3.1: „in prophetic voice".

7 Dagegen verwahrt sich das Dodoma Statement mit besonderer Schärfe (vgl. v.a. 3.10).

Die Frage belastet daher auch die weltweiten konfessionellen Gemeinschaften. Die Anglikanische Gemeinschaft ist schon seit längerem am Rand der Spaltung, und auch im Lutherischen Weltbund ist der Streit durch den auf der LWB-Ratstagung von Lund 2007 vereinbarten fünfjährigen Reflexionsprozess möglicherweise nur aufgeschoben. Dabei wird nicht nur und häufig nicht einmal primär die inhaltliche Entscheidung einer Regionalkirche kritisiert, sondern ebenso die damit eingetretene Störung der Kirchengemeinschaft: Eine Regionalkirche, so lautet der Vorwurf, nimmt einseitig eine Veränderung vor, ohne sich der Zustimmung der anderen Regionalkirchen zu vergewissern.[8]

Über die ethische Frage hinaus hat der Streit also auch eine ekklesiologische Dimension: Wie kann mit innerkirchlichem Dissens umgegangen werden? Welche Kommunikationsprozesse und Entscheidungswege sollen etabliert werden, um den für die Bewahrung der Gemeinschaft hinreichenden Konsens zu erreichen? Wie viel Konsens ist notwendig, wie viel Differenz möglich? Ist es denkbar, dass in der kulturell-gesellschaftlichen Situation einer Region eine Veränderung der kirchlichen Praxis angezeigt ist, während die Kirchen einer anderen Region einen entsprechenden Wandel in ihrer eigenen Kultur (derzeit oder grundsätzlich) ablehnen? Ist eine solche Akzeptanz differierender Praxis dauerhaft möglich – oder nur als vorläufige Lösung auf dem Weg zu einem Konsens?

Offen ist es daher, ob die Kirchen des „Südens" die Veränderungen in den europäischen und nordamerikanischen Kirchen als regionale Regelungen akzeptieren können, sofern sie sich nicht genötigt sehen, sie selbst zu übernehmen.[9] Eine solche Gemeinschaft bei regional unterschiedlicher Praxis wäre längerfristig ohnehin nur tragfähig, wenn es gelingt, die jeweils abweichende Praxis einander wechselseitig als verantwortbare ethische Konkretion des Evangeliums verständlich zu machen. Die Schwierigkeiten liegen hier übrigens auf beiden Seiten: Wenn Kirchen aufgrund theologischer Reflexion zu der Einsicht kommen, dass Homosexualität nicht *per se* dem Schöpferwillen widerspricht, sondern ein möglicher Ausdruck der geschöpflichen Bestimmung des Menschen ist, dann können sie die Ablehnung gleichgeschlechtlicher Lebensführung in anderen Kirchen nicht einfach zur Kenntnis nehmen. Deshalb

8 Das Dodoma Statement spricht von „one-sided decisions", die die Einheit der Kirche als „a Body of Christ" bedrohen (3.2, vgl. 3.4).

9 Das Dodoma Statement konzediert zwar, dass die Kirchen in Europa und Nordamerika in einem anders gearteten kulturellen Kontext leben, und scheint an manchen Stellen nur zu fordern, dass die dort entwickelte Praxis nicht auf die tansanische Kirche übertragen werde, da gleichgeschlechtliche Partnerschaften den „values and cultures" der „Tanzanians/Africans" zutiefst widersprächen (2.6). Zugleich wird Homosexualität aber so grundsätzlich und mit solchem Abscheu als Abkehr von der unveränderlichen Schöpfungsordnung abgelehnt (vgl. 2.4), dass ihre Akzeptanz als abweichende Praxis in anderen Regionen kaum denkbar erscheint. Konsequenterweise werden die Gegner der Legalisierung von „same sex marriages" in der „church around the world" zum gemeinsamen Zeugnis und Handeln eingeladen und ermutigt (3.6).

dürfte auf Dauer nur der Weg weiterführen, der schon im Blick auf die Frauenordination beschritten worden ist: der Versuch einer Verständigung im Grundsätzlichen, die gleichwohl regionale Unterschiede und kulturelle Kontexte zu berücksichtigen erlaubt, freilich ohne damit den Status quo differierender Praxis unveränderlich festzuschreiben.

Nicht ganz zu Unrecht wird gelegentlich gefragt, ob das Thema Homosexualität wirklich so wichtig sei, dass seinetwegen die kirchliche Gemeinschaft aufs Spiel gesetzt werden müsste. Gewiss handelt es sich dabei um ein ethisches Problem beschränkter Reichweite, und gerade lutherische Kirchen, die sich auf die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben unabhängig von den Werken gründen, waren aus gutem Grund immer sehr vorsichtig, ethische Differenzen mit kirchenspaltender Bedeutung aufzuladen. Dennoch ist es nicht ganz zufällig, dass die Debatten um die Homosexualität mit besonderer Heftigkeit geführt wurden und werden. Denn sie berühren grundlegende theologische Fragen, etwa die kirchliche Bibelhermeneutik, die Bedeutung der Geschlechterdifferenz in der Anthropologie, das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung in der normativen Orientierung der Lebensführung. Dies erklärt indes nicht nur, warum die Debatten häufig so grundsätzlichen Charakter annehmen – anlässlich und im Medium eines sexualethischen Problems wird um elementare Fragen kirchlicher Selbstvergewisserung gestritten –, sondern es weist auch umgekehrt darauf hin, dass die sexualethische Frage nicht unter Absehung von diesem elementaren Deutungshorizont behandelt werden darf. Mehr noch: Der Prozess der Verständigung im Blick auf die kontroversen sexualethischen Positionen wird möglicherweise dadurch gefördert, dass man nicht unmittelbar bei diesen selbst ansetzt, sondern die grundlegenden theologischen Herausforderungen anspricht, die mit dem Thema verbunden sind.

Dies will ich im Folgenden tun, und zwar so, dass ich zunächst die fundamentaltheologischen Argumentationen skizziere, die eine kirchliche Anerkennung von Homosexualität leiten. Dies soll deutlich machen, dass es sich dabei keineswegs um eine schlichte Anpassung an einen säkularen „Zeitgeist" handelt, und die Debatte damit auf die Ebene eines theologischen Grundlagenstreits heben. Durch einen Kontrastvergleich mit der römisch-katholischen Position soll danach noch knapp die konfessionsökumenische Dimension herausgearbeitet werden.

Die entscheidende Voraussetzung dafür, dass über das Themenfeld überhaupt theologisch-kirchlich diskutiert wurde, erscheint möglicherweise so selbstverständlich, dass sie leicht übersehen wird: Es ist die innere Evidenz, in der Menschen eine mit sexuellem Begehren verbundene Hinneigung zu Menschen des gleichen Geschlechts empfinden, mit dem Wunsch, dass diese Zuneigung erwidert wird und sich in einem komplexen (Sexualität einschließenden) Kontinuum wechselseitiger Handlungen konkretisiert, objektiviert und stabilisiert, mithin zu einem ‚sozialen Faktum' wird, das Anerkennung fordert und findet. Diese innere Evidenz schließt eine moralische Selbstanerkennung ein, die mit der traditionellen – kulturellen wie religiösen – moralischen Missbilligung dieser Neigung und ihrer rechtlichen Sanktionierung nicht mehr ver-

mittelbar ist.[10] Natürlich haben auch in früheren Zeiten Menschen (sich als) homosexuell empfunden. Doch während bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die Dominanz der kulturellen Verdikte nicht nur das öffentliche In-Erscheinung-Treten von Homosexualität unterband, sondern auch die Ausbildung einer stabilen Selbstanerkennung be- und verhinderte und damit die innere Evidenz des Empfindens dementierte, hat diese Evidenz im Zuge des gesellschaftlichen Wandels der vergangenen Jahrzehnte zunehmenden sozialen Außenhalt gefunden durch die wachsende Akzeptanz offen gelebter Homosexualität.[11]

Grundlegend für die kirchliche Diskussion ist nun, dass zumindest die protestantischen Kirchen sich von dieser Entwicklung nicht gleichsam als von einer säkularen Bewegung distanzieren konnten, mit der sie nichts zu tun hätten. Es waren vielmehr häufig Christen selbst, die in ihrer eigenen homosexuellen Orientierung oder der ihrer Mitmenschen und Mitchristen keinen Widerspruch zu ihrem Glauben mehr zu erkennen vermochten.[12] Das Thema eignete sich daher nicht zur Selbstabgrenzung nach außen, sondern musste zum Gegenstand innerkirchlicher Selbstverständigung werden. Für die Befürworter einer veränderten christlichen Deutung der Homosexualität genügte freilich nicht der Verweis auf die innere Evidenz des Empfindens; es bedurfte vielmehr einer konsequenten und konsistenten theologischen Argumentation.

Im Zentrum steht dabei, jedenfalls im Protestantismus, die Bibelhermeneutik, genauer die Frage nach dem Umgang mit biblischen Texten für die ethische Orientierung. Dabei geht es zunächst um die Deutung der expliziten biblischen Aussagen zu dem Phänomenbestand, der heute mit dem Begriff „Homosexualität" benannt wird. Hier wird, wie in anderen ethischen Fragen auch, diskutiert, inwieweit die biblischen Aussagen das heute strittige Phänomen (also: partnerschaftlich gelebte Homosexualität) vor Augen haben, inwieweit sie ihrerseits von einer kulturellen Wirklichkeitssicht abhängig sind, die heute keine Geltung mehr beanspruchen kann (z. B. Annahmen über angemessenes oder unangemessenes Rollenverhalten von Männern und Frauen) oder inwieweit sie in einer nicht auf die Gegenwart übertragbaren Weise Homosexualität als Ausdruck einer dezidiert paganen Lebensform identifizieren (z. B. im Heiligkeitsgesetz im Buch Leviticus). Freilich wird heute kaum mehr bestritten, dass zumindest die Ausführungen des Paulus in Römer 1 grundsätzlich den Sachverhalt gleichgeschlechtlichen Sexualverkehrs ansprechen und als Beispiel für die korrumpierenden, „widernatürlichen" Konsequenzen der Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf aufführen. Gefragt wird aber zum einen, ob dieser von Paulus hergestellte Zusammenhang heute in der Sache noch überzeugt, zum

10 Dass diese spezifische kulturelle Konstellation in den meisten Gesellschaften des „Südens" nicht gegeben zu sein scheint, gehört zu den Hauptschwierigkeiten im ökumenischen Dialog um das Thema.

11 Dass dies nicht reibungslos, konfliktfrei und ohne riskanten bürgerrechtlichen Einsatz geschah, belegt die Geschichte der Schwulen- und Lesbenbewegung.

12 Dies übersieht das Dodoma Statement konsequent bzw. kann es nur als verwerfliche Anpassung an pervertierte „‚modern' living styles" (2.4) lesen.

anderen aber, ob die prinzipielle, undifferenzierte Ablehnung von Homosexualität bei Paulus nicht dessen eigener zentraler Einsicht widerspricht, dass in Christus die natürlichen und kulturellen Unterscheidungen von Geschlecht, sozialem Status, ethnischer Zugehörigkeit etc. ihren diskriminierenden, ausgrenzenden Charakter verloren haben (Gal 3,28) – so dass in dieser Frage Luthers Verfahren einer innerkanonischen Sachkritik (‚Kanon im Kanon') angezeigt wäre.

Die Gegner einer Anerkennung der Homosexualität – die z. T. das Verfahren der innerkanonischen Sachkritik grundsätzlich durchaus anerkennen[13] – argumentieren hier schöpfungstheologisch: Sie lesen Genesis 1 und 2 als normative Texte, konstatieren eine elementare Komplementarität von Mann und Frau und folgern daraus, dass Sexualität nur zwischen Mann und Frau schöpfungsgemäß sei.[14] Da Jesus Genesis 2 in seiner Scheidungspolemik explizit aufgegriffen hat (Mk 10,1–12), erkennen sie diese Deutung auch in der Erlösungsordnung verbürgt. D. h.: Auch „in Christus" ist Homosexualität ausgeschlossen, eine Sachkritik an den paulinischen Aussagen daher unnötig, ja unangebracht.

Implizit oder explizit liegen dieser Bibelauslegung freilich anthropologische Annahmen über die „Natürlichkeit" der Heterosexualität zugrunde, die verankert wird in der genannten Komplementarität der Geschlechter und in der Fortpflanzungsfunktion der Sexualität.[15] Häufig begegnet eine eigentümliche Mischung einer personalistischen Geschlechtermetaphysik – die Beziehung zum anderen Geschlecht als Sich-Einlassen auf das radikal Andere, dem sich der Homosexuelle verweigere – mit einem letztlich naturalistischen Verständnis des Sexuellen. Weil gemeinsame Kinder als Inbegriff und Hypostasierung der ehelichen Vereinigung gedeutet werden können, kann die Fortpflanzung indes sogar als innere Konsequenz und Vollendung des personalistischen Ehekonzepts wahrgenommen werden. Die gemeinsame Verantwortung für Kinder kann zudem geradezu zur ethischen Legitimierung der Ehe herangezogen werden, werde dadurch doch die tendenziell hermetische, selbstgenügsame Liebe der Partner hin auf gemeinsame selbstlose Akte der Nächstenliebe geöffnet. Demgegenüber erscheinen dann gleichgeschlechtliche Beziehungen zumindest als defizitär.

Dass derartige Überlegungen keinen direkten Anhalt an biblischen Aussagen haben, sondern voraussetzungsreiche Konstrukte darstellen, die ihrerseits interpretatorisch-vergewissernd auf die Bibel zurückgreifen, liegt auf der Hand.

[13] Vgl. etwa den Offenen Brief von acht pensionierten lutherischen Bischöfen: „Widernatürliche Lebensweise", in: Christ und Welt 3/2011, 3. Vgl. dazu die kritischen Stellungnahmen im Artikel: Was heißt hier widernatürlich? In: Die Zeit 4/2011 (20.1.2011), 54.

[14] So in aller Schärfe das Dodoma Statement. Andere Auslegungen werden als „perverse interpretations" denunziert, die als interessen- und wunschgeleitete Lektüre der Selbstauslegungskraft der Bibel widerstreiten (2.2).

[15] Gleichgeschlechtliche Praxis erscheint in dieser Perspektive als ähnlich widernatürlich wie die Verwandlung des Ohrs in ein Auge (vgl. Dodoma Statement 2.4).

Die die Auslegung der Bibel leitenden Hintergrundannahmen sind mithin auch bei den Gegnern gelebter Homosexualität erkennbar kulturell geprägt.[16] In der kirchlichen Diskussion um Homosexualität stehen sich also nicht eine „bibeltreue" und eine zeitgeistopportunistische Position gegenüber, sondern unterschiedliche theologische Deutungen eines anthropologischen Phänomens, die in unterschiedlicher Weise Aussagenzusammenhänge der biblischen und der theologischen Traditionen aufgreifen. Dabei wird nicht nur das Phänomen im Licht der Tradition interpretiert, sondern ebenfalls diese im Licht des Phänomens.

Diese wechselseitige ‚Beleuchtung' von Phänomen und Tradition ist nicht nur unvermeidlich, sie ist auch gängige hermeneutische Praxis. Das lehrt exemplarisch ein Seitenblick auf Jesu Gebot, Gewalt nicht mit Gewalt zu beantworten, sondern „die andere Wange hinzuhalten" (Mt 5,39). Zweifellos widersprechen Kriege und militärische Rüstung dem klaren Wortlaut dieses Gebots. Zugleich aber war in der Christentumsgeschichte die Notwendigkeit militärischer Verteidigung in lebensweltlicher Evidenz weithin anerkannt. Dies provozierte eine lange Sequenz von Versuchen, das jesuanische Gebot so zu interpretieren, dass es nicht zu einer generellen Verdammung militärischer Maßnahmen nötigte: von der Zwei-Stufen-Moral (das Gebot gilt nur für die asketische Elite) über den usus elenchticus (es dient nur als Spiegel zur Sündenerkenntnis) und die Zwei-Reiche-Lehre (es gilt nur für die „Christperson", nicht für die „Weltperson", die zur Wahrung der äußeren Ordnung Gewalt ausüben darf, ggf. sogar muss) bis hin zur neuzeitlichen Historisierung (z. B. als „Interimsethik", die plausibel nur ist im Horizont der frühchristlichen Naherwartung).

Wohlgemerkt: Ich führe dies nicht an, um kritisch zu demonstrieren, wie die Kirche sich systematisch gegen jesuanische Zumutungen immunisiert habe, sondern gerade um die Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit eines interpretierenden Umgangs mit biblischen Aussagen im Horizont der orientierenden Deutung gegenwärtiger Lebenswirklichkeit aufzuweisen. Im Übrigen folgt daraus auch keineswegs die völlige Unwirksamkeit des jesuanischen Gebots der Feindesliebe und Gewaltlosigkeit. Im Gegenteil hat dessen Präsenz im Traditionszusammenhang des Christentums zweifellos dazu beigetragen, Krieg und Gewalt zu problematisieren, ihre Legitimität präzise einzugrenzen („Gerechter Krieg") und den Vorrang nichtgewaltsamer Formen des Konfliktaustrags einzuschärfen („Gerechter Frieden"). Dies ändert freilich nichts daran, dass eine unmittelbare („wörtliche") Anwendung des jesuanischen Gebots sich in vielen Phänomenbereichen als unmöglich erwiesen hat – und dass ebendies weithin anerkannt wurde.

[16] Das Dodoma Statement bestreitet dies freilich explizit. Die Bischöfe der ELCT verstehen sich als Anwälte sowohl des unzweideutigen Sinns der Heiligen Schrift (vgl. 2.2) als auch der unwandelbaren, kulturunabhängigen „principles of life" (2.5) bzw. der Standards wahrer „human-hood" (2.7). Gleichgeschlechtliche Partnerschaft gilt angesichts dessen als „tasteless and scandalous subject" (3.1).

Gewiss lassen sich die in der Friedensethik entwickelten bibelhermeneutischen Argumentationsfiguren nicht einfach auf die Homosexualitätsthematik übertragen. Wichtig ist aber die grundsätzliche Einsicht, dass die Deutung biblischer Aussagen und Aussagezusammenhänge immer bezogen ist auf lebensweltliche Plausibilitätsurteile im Blick auf konkrete Phänomene. Bei der Homosexualität kommen hier wieder die oben angesprochene innere Evidenz des homosexuellen Empfindens und deren ‚Ausfaltung' in offen und öffentlich gelebter Partnerschaft ins Spiel. Wird diese Empfindungs- und Lebensform von den Betroffenen selbst und der Gesellschaftsmehrheit nicht mehr als in sich unsittlich wahrgenommen und vollzieht sich dieser Plausibilitätswandel auch in den Kirchen selbst, so provoziert dies die hermeneutische Aufgabe einer vergewissernden Interpretation der normativ verbindlichen Traditionstexte. Dabei kann dann etwa gefragt werden, ob der Skopus der Schöpfungserzählungen von Genesis 1 und 2 tatsächlich auf der exklusiv heterosexuellen Normierung von Sexualität liegt und nicht vielmehr auf der Darstellung der faktischen „conditio humana" ohne normativ ausschließende Implikationen: Dass Männer üblicherweise Frauen heiraten, muss dann nicht notwendig bedeuten, dass dies nur so und nicht anders sein kann. Entsprechendes gälte dann auch für die einschlägigen jesuanischen Aussagen, zumal nicht zu erkennen ist, warum Jesu radikal inkludierendes Nächstenliebeethos, das Status-, Herkunfts- und Geschlechterdifferenzen souverän ignoriert, sich nicht auch auf die sexuelle Orientierung beziehen lassen sollte, für deren evangeliumsgemäße Gestaltung dann nicht das Geschlecht der Partner, sondern deren vom Geist der Nächstenliebe geprägtes Zusammenleben entscheidend wäre. Bei dieser Argumentation könnte sogar eingeräumt werden, dass historisch in der frühen Christenheit Homosexualität faktisch nicht zum Bereich des sittlich Akzeptablen gehörte, ja ihre Anerkennung als unzulässige Konzession an die pagane Umwelt gegolten hätte. Denn ähnlich wie im Fall der Frauenordination könnte der kulturelle Wandel geltend gemacht werden, der heute die Anwendung des Nächstenliebegebots auf eine Lebensform als angemessen erscheinen lässt, die in der Spätantike noch ausgegrenzt wurde, während umgekehrt die Wiederholung dieser Ausgrenzung in der Gegenwart die Glaubwürdigkeit des Nächstenliebeethos gefährden würde, da kaum mehr plausibel begründet werden könnte, warum diese Lebensform per se der Nächstenliebe widerspricht.

Für die innerkirchliche Diskussion wäre viel erreicht, wenn die hermeneutische Herausforderung, die die theologische Deutung der Lebenswelt bedeutet, in der skizzierten Differenziertheit von allen Beteiligten wahrgenommen und anerkannt würde. Dies könnte helfen, falsche Alternativen – etwa: „Biblizismus" hier, „Zeitgeist" dort – zu vermeiden, die eigentlichen Fragen zu identifizieren und eine gemeinsame Basis für weiterführende Gespräche zu finden. Klar ist, dass es dabei nicht nur um die Auslegung von Bibelstellen gehen kann, sondern mindestens ebenso sehr grundlegende Fragen wie das Verständnis von Sexualität und Partnerschaft, die theologische Relevanz des Rechts auf sexuelle Selbstbestimmung, die Bedeutung veränderter kultureller Rahmenbedingungen für die theologisch-ethische Orientierung etc. angesprochen werden müssen.

Für den Dialog mit den Schwesterkirchen des „Südens" könnte dabei von Bedeutung sein, inwieweit sie den kulturellen Wandel in Selbstbild, Partnerschaftsverständnis und öffentlicher Wahrnehmung von Homosexuellen in den Gesellschaften des „Nordens" als Referenzfeld der theologischen Reflexion in den „nördlichen" Kirchen zu akzeptieren bereit sind. Umgekehrt wäre zu fragen, was die Kirchen des „Nordens" von denen des „Südens" erwarten sollen, wenn ein entsprechender kultureller Wandel in deren Gesellschaften (noch?) nicht stattgefunden hat. Weder dürfte hilfreich sein, unter Ignorieren der kulturellen Differenzen die eigene Position schlicht ‚exportieren' zu wollen, noch umgekehrt, aus Respekt vor diesen kulturellen Differenzen die eigene Position als bloße regionale Sonderpraxis gleichsam zu verstecken, ohne eine weitergehende Verständigung anzustreben. Viel wird davon abhängen, ob es gelingt, die theologischen Gründe, die zu einer neuen Betrachtung der Homosexualität geführt haben, als theologische zu kommunizieren und dabei die kultur- und bibelhermeneutischen Rahmenbedingungen durchsichtig zu machen, die für jede theologische Orientierung konstitutiv sind.

Dies gilt im Übrigen auch für den entsprechenden Dialog mit der römisch-katholischen Kirche.[17] Dieser unterscheidet sich freilich dadurch von den innerprotestantischen Verständigungsprozessen, dass für die katholische Position ein spezifisches Set von Faktoren leitend ist, das es so im Protestantismus nicht gibt:

- Nach katholischer Lehre ist nur eine sexuelle Betätigung statthaft, die jedenfalls im Prinzip die Möglichkeit der Fortpflanzung einschließt. Deshalb verbietet sie jede sexuelle Praxis, die keinen Bezug zur Fortpflanzung aufweist. Dazu zählt Homosexualität natürlich gleichsam per definitionem.
- Dem steht nicht entgegen, dass die katholische Kirche seit Neuerem einräumt, es könne durchaus eine gleichgeschlechtliche Orientierung geben, die sich keiner freien Willensentscheidung verdanke, sondern vom Betroffenen vorgefunden werde und daher als solche – wenngleich „objektiv ungeordnet" – nicht sündhaft sei.[18] Denn sie auszuleben, bleibt gleichwohl unerlaubt – genauso wie jede nicht für Fortpflanzung offene heterosexuelle Praxis.
- D. h. nicht, dass die katholische Kirche in der Fortpflanzung den einzigen legitimen Sinn der Sexualität erblickte. Im Gegenteil erlaubt sie Sexualität nur im Rahmen der auf unbegrenzte Dauer hin geschlossenen Ehe und versteht sie durchaus als Ausdruck der uneingeschränkten

[17] Zu den neueren Äußerungen des römischen Lehramts zu dieser Frage vgl. ausführlich meinen Beitrag: „Legalisierung des Bösen"? Erwägungen zu den „Erwägungen" der vatikanischen Glaubenskongregation zur Institutionalisierung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften. Im Netz veröffentlicht 2008 unter: www.philso.uni-augsburg.de/lehrstuehle/evangtheol/systematische/texte_online/.

[18] So die Erklärung „Persona humana" der Kongregation für die Glaubenslehre vom 29. Dezember 1975.

wechselseitigen Hingabe der Ehepartner. Uneingeschränkt ist diese Hingabe nach katholischer Vorstellung aber nur dann, wenn sie offen ist für die Weitergabe von Leben. In dieser Perspektive ist eine auf Dauer angelegte Partnerschaft zwischen Menschen des gleichen Geschlechts nicht im Sinne solcher Ganzhingabe denkbar und auch von daher kein möglicher Ort sittlich akzeptabler sexueller Betätigung.

- Die katholische Kirche beansprucht mit dieser Lehre nicht nur die christliche Offenbarung verbindlich auszulegen, sondern auch „naturrechtlich" die aus der Wesensnatur des Menschen folgenden sexualethischen Normen in vernünftig einsehbarer Weise zu entfalten. Wenn sie die Homosexualität ablehnt, kämpft sie also nicht für eine kirchliche Sondermoral, sondern sieht sich im Einsatz für eine wahrhafte Humanität, der die unverstellte Vernunft religionsunabhängig müsste zustimmen können.
- Nach römisch-katholischer Lehre darf das staatliche Recht dem Naturrecht nicht widersprechen, sondern muss als dessen konkretisierender Ausdruck erkennbar sein. Deshalb weigert die römisch-katholische Kirche sich nicht nur, Homosexualität in ihren eigenen Reihen zu akzeptieren, sondern bekämpft aktiv die staatliche Institutionalisierung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften, fordert sogar katholische Parlamentarier auf, sich für deren Wiederabschaffung einzusetzen.

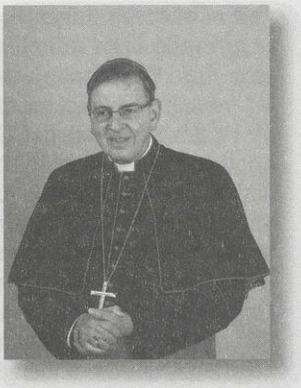
Namentlich die strikte Kopplung von Sexualität und Fortpflanzung, die naturrechtliche Begründung und die prinzipielle Bindung des staatlichen Rechts an überpositive Normen, über deren Kenntnis das Lehramt verfügt, unterscheiden die katholische Position auch von denjenigen protestantischen Positionen, die mit ihr in der Ablehnung von Homosexualität übereinstimmen. Eine Differenzierung zwischen staatlichem Recht und kirchlicher Lehre – etwa dergestalt, dass die Einführung der Eingetragenen Lebenspartnerschaft als staatliche Maßnahme akzeptiert wird, unabhängig davon, wie man sie religiös-moralisch beurteilt – ist auf dieser Basis ebenso wenig möglich wie der Gedanke, dass kultureller Wandel zu einer theologisch verantwortlichen Revision der Sexualethik nötigen könnte. Für die protestantischen Kirchen, die den Weg der Anerkennung gelebter Homosexualität gegangen sind oder gehen, wird auch im Dialog mit Rom viel darauf ankommen, diesen Weg nicht als verzweifelt-opportunistischen Versuch der Mitgliederbindung in der liberal-pluralistischen Gesellschaft erscheinen zu lassen, sondern als Konsequenz theologischer Prinzipienfestigkeit zu bezeugen.[19]

[19] So auch *Isolde Karle:* „Da ist nicht mehr Mann noch Frau …". Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006, 269f.

Christliche Ökumene in der Bewährung

Aktuelle und zukünftige Herausforderungen des ökumenischen Dialogs in der Sicht des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen

Kurt Kardinal Koch[1]



Wie im Straßenverkehr ein Überholmanöver nur dann als verantwortlich bezeichnet werden kann, wenn man zuvor in den Rückspiegel schaut, so können wir auch in der ökumenischen Bewegung die Zukunft nur dann glaubwürdig in den Blick nehmen, wenn wir sowohl die Tradition ernst nehmen als auch die Zeichen der gegenwärtigen Zeit wahrnehmen. Wenn wir in diesem Sinn zunächst auf das vergangene halbe Jahrhundert ökumenischen Bemühens zurückblicken, lässt sich dieses vielleicht am adäquatesten mit einer Reise im Flugzeug veranschaulichen. Eine solche beginnt nach längeren und intensiven Vorbereitungen mit einem rasanten Start auf der Piste und einem ebenso steilen Aufstieg in die Luft. Sobald die Flughöhe erreicht ist und das Flugzeug in der Luft fliegt, kann man leicht den Eindruck gewinnen, es bewege sich nichts mehr oder man komme zumindest nur langsam voran. Jeder Passagier dürfte dennoch von der gewissen Hoffnung getragen sein, dass das Flugzeug seinen Zielflughafen sicher erreichen wird.

1. Eine ökumenische Flugreise

Im Blick auf das ökumenische Engagement in der römisch-katholischen Kirche war das Zweite Vatikanische Konzil der rasante Start auf der Piste, mit dem die Kirche eine neue Einstellung zur ökumenischen Bewegung gefunden hat, die im Jahre 1948 mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen einen entscheidenden Durchbruch erzielen konnte. Der ökumenische Neuauf-

[1] Kurt Kardinal Koch wurde von Papst Benedikt XVI. am 1. Juli 2010 als Nachfolger von Walter Kardinal Kasper zum Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ernannt. Bis dahin war er Bischof von Basel, stand aber dem Bistum Basel bis zur Amtseinführung seines Nachfolgers am 16. Januar 2011 als Apostolischer Administrator vor.

bruch war mit jener Zielsetzung verbunden, die Papst Johannes XXIII. dem Konzil überhaupt gegeben hat, nämlich die innere Erneuerung der römisch-katholischen Kirche und die Wiedergewinnung der ökumenischen Einheit der Christen als zwei Seiten derselben Verpflichtung

Die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils hat damals große Hoffnungen geweckt und bei nicht wenigen die Naherwartung genährt, die ökumenische Einheit der Christen stehe unmittelbar vor der Türe. Aber auch nach bald fünfzig Jahren bewegen wir uns noch immer gleichsam etwas in der Luft, wie es jedenfalls vielen angesichts der eingetretenen ökumenischen „Parusieverzögerung" scheinen mag. Es bleibt aber die berechtigte Hoffnung, dass auch das ökumenische Flugzeug sicher landen wird. Dies gilt zumal, wenn wir an den eigentlichen Piloten, an den Heiligen Geist, denken, der diese Flugreise mit unserer Kirche begonnen hat und sie gewiss auch an ihr Ziel führen wird. In dieser gläubigen Zuversicht hat Papst Johannes Paul II. in seiner wegweisenden Enzyklika über den Einsatz für die Ökumene „Ut unum sint" unmissverständlich erklärt, der ökumenische Prozess stelle eine besondere Verpflichtung unserer Kirche dar und sei deshalb irreversibel. In der gleichen Grundhaltung hat auch Papst Benedikt XVI. von allem Anfang seines Pontifikats an die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Christen als seine vorrangige Verpflichtung bezeichnet.

Wie jede Flugreise, vorausgesetzt freilich, dass der Himmel wolkenfrei ist, ein wunderbares Panorama ermöglicht und schenkt, so hat auch die ökumenische Arbeit in den vergangenen fünfzig Jahren allen Beteiligten den Horizont ausgeweitet und die große Vielfalt des Christlichen in der heutigen Welt wahrnehmen lassen. Es hat sich freilich auch deutlich gezeigt, dass die ökumenische Bewegung – wie das menschliche Leben überhaupt – nicht immer linear verläuft, dass vielmehr auch Enttäuschungen und manchmal sogar rückläufige Tendenzen offensichtlich unvermeidlich sind, wie Kardinal Karl Lehmann in nüchterner und realistischer Weise festgestellt hat: „Es gibt im Leben des Geistes und des Glaubens nie bloß breite Königs-Straßen ohne verschlungene Pfade, Umwege und Holzwege, Abwege und Irrwege."[2]

Diese Feststellung ist freilich kein Grund zur Resignation, wohl aber ein vitaler Anlass, von einem Wendepunkt im ökumenischen Dialog heute zu sprechen, und zwar zunächst durchaus in einem positiven Sinn. Denn das in der bisherigen ökumenischen Arbeit Erreichte darf uns mit Dankbarkeit, Freude und Hoffnung erfüllen. Es ist zugleich aber auch Anlass zu Schmerz und Leiden. Dieses Janusgesicht der Ökumene hat seinen Grund darin, dass, je näher wir uns in der Zwischenzeit gekommen sind, desto schmerzlicher wir auch erfahren müssen, dass wir noch nicht in voller kirchlicher Gemeinschaft stehen, deshalb noch nicht gemeinsam am eucharistischen Tisch des Herrn Platz nehmen können und insofern das Ziel noch nicht erreicht haben, das uns das Zweite Vatikanische Konzil vorgegeben hat. Dabei ist es paradox, dass der öku-

2 *Karl Lehmann:* Wie viel Hoffnung bringt die Ökumene? in: KNA-ÖKI 20-21 (2010), 3.

menische Fortschritt selbst eine der wesentlichen Ursachen der gegenwärtig weit verbreiteten ökumenischen Unzufriedenheit darstellt. Umso mehr drängt sich die Frage auf, wie es in der Ökumene weitergehen kann.

2. Neue Entwicklungen in der ökumenischen Bewegung

Diese Frage lässt sich freilich nur beantworten, wenn wir den Mut aufbringen, auch die schmerzenden Wunden in der ökumenischen Annäherung zu benennen und auch in diesem Sinn einen Wendepunkt in der heutigen ökumenischen Situation wahrzunehmen. Um zumindest ein wenig Überblick zu gewinnen, legt es sich nahe, das Bild der ökumenischen Flugreise wieder aufzugreifen und eine Luftaufnahme über die ökumenische Landschaft zu versuchen, die sich in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten sehr verändert hat, um auf diesem Weg die aktuellen und zukünftigen Herausforderungen zu benennen. Dabei muss es genügen, sich die folgenden sechs wesentlichen Veränderungen in der ökumenischen Situation vor Augen zu führen.

a) Unübersichtlichkeit und Ungleichzeitigkeit

An erster Stelle ist zu beobachten, dass in den vergangenen Jahren die ökumenische Landschaft nicht nur unübersichtlich geworden ist, sondern sich auch durch eine große Ungleichzeitigkeit auszeichnet: Die Optimisten in der ökumenischen Bewegung sind nach den durchaus bescheidenen Anfängen dankbar und froh über das Erreichte. Die Pessimisten hingegen sprechen von einer angebrochenen „ökumenischen Eiszeit"[3] oder diagnostizieren das „Ende der Ökumene"[4] oder formulieren „ungeduldige ökumenische Zwischenrufe"[5]. Die Altmeister der ökumenischen Sternstunden an ihrem Beginn beklagen sich über die ökumenische Interesselosigkeit jüngerer Theologengenerationen. Diejenigen, die sich an der Ökumene nie beteiligt haben, halten sie für ein Hobby, das sich nur protestantisierende Katholiken und katholisierende Protestanten und andere konfessionelle Mischungen leisten können. In einigen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist nur schon das Wort „Ökumene" negativ besetzt. Demgegenüber verbinden viele Gläubige in den Pfarreigemeinschaften mit der Ökumene Gefühle der Enttäuschung, weil sie ungeduldig sind, bis die von ihnen sogenannten „heißen Eisen" in der Ökumene angepackt und gelöst werden.

[3] *Manfred Kock:* Wider die ökumenische Eiszeit. Die Vision von der Einheit der Kirche, Neukirchen 2006; *Hans Halter* (Hg.): Neue ökumenische Eiszeit? Zürich 1989.

[4] *Heinrich Döring* u. a.: Ist die Ökumene am Ende? Regensburg 1994; *Michael Weinrich:* Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus, Neukirchen 1995.

[5] *Bernd J. Hilberath:* Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe, Mainz 2010.

Im Allgemeinen darf man aber mit Freude, Genugtuung und Dankbarkeit feststellen, dass für viele Christen Ökumene kein Fremdwort mehr ist, das Angst auslösen würde. Sie ist vielmehr eine gelebte Realität. Diese Ökumene des Lebens ist von grundlegender Bedeutung; sie wird aber nicht selten dahingehend missverstanden, dass in ihr ein Gegensatz zu den theologischen Bemühungen um die Aufarbeitung der konfessionellen Kontroversfragen gesehen oder sogar ein Gegensatz zwischen der kirchengemeindlichen Ökumene einerseits und derjenigen der Theologie und der Kirchenleitung andererseits beschworen wird. Der Bischof von Erfurt, Joachim Wanke, erblickt in diesem Phänomen aber mit Recht eine „Selbstblockade der Ökumene durch die Spaltung in eine Ökumene ‚von oben' und ‚von unten'".[6] Nicht selten ist zudem bei denjenigen, die den theologischen Dialog in der Ökumene nur als Abarbeitung von theologischen Spitzfindigkeiten beargwöhnen, festzustellen, dass die erfreulichen Ergebnisse des theologischen Dialogs in der Ökumene nur in ungenügendem Maß rezipiert worden sind. Mit dem Stichwort der Rezeption ist deshalb eine wichtige Herausforderung benannt, der vermehrt Aufmerksamkeit in der ökumenischen Bildung der Gläubigen und in der Aus- und Fortbildung der Seelsorger gewidmet werden muss, die eine unabdingbare Voraussetzung für eine verantwortliche Ökumene darstellt und die das Ökumenische Direktorium mit Recht einfordert.[7]

b) Paradigmenwechsel in der Ökumenischen Theologie

Auf der theologischen Ebene sind viele und erfreuliche Erfolge des ökumenischen Dialogs zu verzeichnen, und zwar nicht zuletzt wegen der bisher angewandten ökumenischen Methode, die entschieden konsensorientiert ist und schließlich in die Suche nach einem „differenzierten Konsens" eingemündet ist.[8] Diese Methode besagt, dass auf der einen Seite die im Dialog erreichte Übereinstimmung im grundlegenden Gehalt einer bisher zwischen den Kirchen strittigen Lehre formuliert und dabei gemeinsam artikuliert wird, was gemeinsam ausgesagt werden kann, und dass auf der anderen Seite die verbleibenden Differenzen ebenso klar benannt werden und dabei aufgezeigt wird, dass sie den erreichten Grundkonsens nicht in Frage stellen und dass sie nicht mehr als kirchentrennende Differenzen wahrgenommen werden müssen, aber der weiteren theologischen Arbeit übergeben werden. Ohne diese ökumeni-

6 *Joachim Wanke:* Erlahmt der ökumenische Impuls? Anmerkungen aus der ökumenischen Praxis, in: Catholica 53 (1999), 95–108, zit. 97.

7 *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen:* Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, Rom 1993, bes. Kapitel III: Die ökumenische Bildung in der katholischen Kirche. Vgl. auch das Studiendokument desselben Rates: Die ökumenische Dimension in der Ausbildung/Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind, Rom 1998.

8 Vgl. *Hans J. Urban:* Art. Methodologie, ökumenische, in: *Wolfgang Thönissen* (Hg.): Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 2007, 871–873.

sche Methode wären so grundlegende ökumenische Dokumente wie beispielsweise die folgenden nicht möglich geworden: die vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in den Jahren 1986–1994 erarbeitete Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" im Jahre 1999 und der Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission „Kirche und Kirchengemeinschaft" im Jahre 2009.

In der Zwischenzeit ist die ökumenische Methode des differenzierten Konsenses vielfältig kritisiert, das Ende der sogenannten Konsens-Ökumene proklamiert und ein Paradigmenwechsel postuliert worden, demgemäß die bisherige Konsens-Ökumene durch eine Differenz-Ökumene abgelöst werden soll.[9] Eng mit diesem Modell verbunden ist die bereits früh beim evangelischen Theologen Gerhard Ebeling anzutreffende Rede von einer „Grunddifferenz", die in der evangelisch-katholischen Ökumene bestehen soll und die nicht überwunden werden könne.[10] Doch davon abgesehen, dass das so genannte Differenz-Modell bisher keine weiterführenden Ergebnisse vorzeigen konnte, ist nicht zu sehen, dass das Modell des differenzierten Konsenses ersetzt werden könnte, zumal dann, wenn es von einer Hermeneutik des gegenseitigen Vertrauens geleitet wird, ohne die freilich ökumenische Arbeit stagnieren müsste.

c) Neue konfessionelle Identitätsvergewisserung

Hinter diesem Paradigmenwechsel in der ökumenischen Methodik verbirgt sich eine weitere Veränderung in der ökumenischen Landschaft. Nach den weitgehenden interkonfessionellen Annäherungen in den vergangenen Jahrzehnten ist heute in beinahe allen Kirchen die Rückfrage nach der eigenen konfessionellen Identität wiederum virulent geworden. Sie kommt zweifellos am deutlichsten zum Ausdruck in dem vom evangelischen Bischof Wolfgang Huber propagierten Konzept einer „Ökumene der Profile", die gemäß ihrer eigenen Logik dazu tendiert, die eigene Identität im Kontrast zu anderen Kirchen zu profilieren und beispielsweise die „Kirche der Freiheit" für sich selbst zu reklamieren.[11] Eine solche konfessionelle Selbstvergewisserung ist zunächst durchaus zu verstehen und zu begrüßen, weil Begegnung und Dialog die je eigene Identität voraussetzen und Reichtum und Herausforderung bedeuten, zumal das Lebenselixier der Ökumene im wechselseitigen „Austausch der Gaben" besteht. Schwierig oder gefährlich wird sie aber dort, wo an die Stelle der – in den vergangenen Jahrzehnten stets gewachsenen – Überzeugung, dass das,

9 Vgl. *Ulrich H. J. Körtner:* Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005.

10 Vgl. *André Birmelé/Harding Meyer* (Hg.): Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente, Frankfurt a. M./Paderborn 1992.

11 *Wolfgang Huber:* Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile, Freiburg i. Br. 2007.

was uns schon eint, größer ist als das, was uns noch trennt, wiederum ein Vorgehen tritt, bei dem vor allem das Unterscheidende einseitig betont wird.

Die intensive Suche nach der eigenen konfessionellen Identität ist zwar als ebenso wichtig zu betrachten wie die gemeinsame Suche nach der christlichen Einheit. Sie kann aber ökumenische Annäherungen behindern, wenn alte und als überwunden erachtete Vorurteile und Animositäten die Beziehungen der christlichen Kirchen untereinander auch heute noch erheblich belasten. Dabei käme es bereits einem weiterführenden Schritt gleich, wenn alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gemeinsam eingestehen könnten, dass sie alle ihre eigenen ökumenischen Irritationen kennen, und deshalb eingleisige Schuldzuweisungen unterlassen. Denn die Besinnung auf die eigene konfessionelle Identität ist nicht eine Erscheinung, die nur einzelne Kirchen betrifft; sie ist heute vielmehr in beinahe allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu beobachten. Erst wenn alle dies gemeinsam eingestehen, wird diese Besinnung nicht ein Hindernis für die Ökumene bleiben, sondern kann zur Chance gegenseitiger Verständigung und Bereicherung werden. Ehrlichkeit in den ökumenischen Beziehungen, und zwar sowohl in der Kritik wie vor allem in der Selbstkritik, erweist sich deshalb als conditio sine qua non für ein weiteres Gedeihen der Ökumene.

d) Strittigkeit des ökumenischen Ziels

Eng damit zusammen hängt die Tatsache, dass im Laufe der Zeit das Ziel der ökumenischen Bewegung stets undeutlicher geworden ist. Vor allem von verschiedenen der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist die ursprüngliche Zielvorstellung der sichtbaren Einheit im gemeinsamen Glauben, in den Sakramenten und in den kirchlichen Ämtern immer mehr aufgegeben worden zu Gunsten des Postulates der gegenseitigen Anerkennung der verschiedenen Kirchen als Kirchen und somit als Teile der einen Kirche Jesu Christi. Dass eine solche Zielvorstellung als ungenügend betrachtet werden muss und den theologischen Prinzipien des katholischen – und auch orthodoxen – Ökumeneverständnisses widerspricht, hat Papst Benedikt XVI. mit klaren Worten ausgesprochen: „Die Suche nach der Wiederherstellung der Einheit unter den gespaltenen Christen darf sich ... nicht auf die Anerkennung der jeweiligen Unterschiede und das Erreichen eines friedlichen Zusammenlebens beschränken: wonach wir uns sehnen, das ist die Einheit, für die Christus selbst gebetet hat und die ihrem Wesen gemäß sichtbar wird in der Gemeinschaft des Glaubens, der Sakramente, des Dienstes."[12] Analysiert man zudem die auf evangelischer Seite stets stärker werdende Forderung nach wechselseitiger Anerkennung, mit der auch das Postulat einer sofortigen Beendigung aller Trennungen verknüpft zu werden pflegt, ge-

12 *Benedikt XVI.:* Predigt in der Vesper zum Abschluss der Gebetswoche für die Einheit der Christen in der Basilika St. Paul vor den Mauern am 25. Januar 2011.

nauer, kann man in ihr auch eine spirituelle Weigerung hinsichtlich der eigenen Veränderungsbereitschaft diagnostizieren. Eine solche Weigerung, sich theologisch und geistlich im Dialog verändern zu lassen, hat Kardinal Karl Lehmann mit Recht als „spirituelle Häresie" identifiziert.[13]

Dass über das Ziel der ökumenischen Bewegung bisher keine wirklich tragfähige Verständigung erzielt werden konnte und frühere diesbezügliche Teilkonsense teilweise wieder in Frage gestellt werden, hat seinen wesentlichen Grund darin, dass die recht unterschiedlichen konfessionellen Konzeptionen der Kirche und ihrer Einheit nach wie vor weithin unversöhnt nebeneinander stehen. Da es somit so viele ökumenische Zielvorstellungen wie konfessionelle Ekklesiologien gibt, erweist es sich als unmöglich, vom eigenen konfessionellen Verständnis der Kirche und ihrer Einheit problemlos auf ein ökumenisch kompatibles Einheitsmodell zu schließen. Eine zusätzliche Schwierigkeit besteht darin, dass das Bewusstsein für diese elementare Problematik bis auf den heutigen Tag nur schwach entwickelt ist. Da es aber keine konfessionsneutrale Ekklesiologie und auch keine konfessionsneutrale Ökumenik geben kann, muss dies bedeuten, dass die ökumenische Klärung des Kirchen- und Einheitsverständnisses der Haupttagesordnungspunkt auf der künftigen ökumenischen Traktandenliste sein muss.[14]

e) Neue Kontroversen in der Ethik

Eine weitere Veränderung in der ökumenischen Landschaft darf nicht unerwähnt bleiben. In den vergangenen Jahren und Jahrzehnten sind in der Ökumene massive Spannungen und Divergenzen im Bereich der Ethik aufgetreten. Mit besonderer Deutlichkeit sind sie in der anglikanischen Weltgemeinschaft sichtbar geworden und haben diese an den Rand einer schmerzlichen Spaltung und auch dazu geführt, dass ganze Gruppierungen zusammen mit ihren Priestern und Bischöfen in die römisch-katholische Kirche eintreten. Divergierende Antworten beispielsweise auf die bioethischen und sozialethischen Herausforderungen einerseits und auf die ethische Problematik der Homosexualität, sei es in der Zulassung von homosexuell Praktizierenden zu den kirchlichen Ämtern oder sei es die Praxis der Segnung von homosexuellen Partnerschaften, sind andererseits freilich auch in anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften festzustellen und werden teilweise innerhalb von diesen selbst recht polarisierend behandelt. Die grundlegende Problematik, die hinter diesem Phänomen liegt, besteht dabei in der Frage, ob und inwieweit sich christliche Kirchen in ihren eigenen ethischen Standards dem heutigen Zeitgeist anpassen dürfen oder sich ihm verweigern müssen.

13 *Karl Lehmann:* Wie viel Hoffnung bringt die Ökumene? in: KNA-ÖKI 20–21 (2010), 8.

14 Vgl. *Kurt Koch:* Ökumene auf dem Weg. Situationsvergewisserung der ökumenischen Bewegung heute, in: Catholica 64 (2011), 1–26, bes. 5–16: Das theologische Verständnis der Kirche als ökumenische Kernfrage.

Es erscheint dabei als paradox, dass, während es teilweise gelungen ist, alte konfessionelle Glaubensgegensätze zu überwinden oder zumindest Annäherungen entgegenzuführen, heute vor allem große Unterschiede bei ethischen Fragen an den Tag treten. Während in einer früheren Phase der ökumenischen Bewegung das Losungswort hieß: „Glaube trennt – Handeln vereint", wird dieses heute gleichsam auf den Kopf gestellt, dass vor allem die Ethik trennt und der Glaube verbindet. Wenn aber die christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu den großen ethischen Fragen der heutigen Zeit nicht mit einer Stimme sprechen können, dann schadet dies der Glaubwürdigkeit der christlichen Ökumene überhaupt in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Da hinter diesen ethischen Problemen zumeist Fragestellungen stehen, die das Menschenbild betreffen, dürfte eine große Aufgabe, die auf die Ökumene zukommt, in der Erarbeitung einer ökumenisch verantworteten christlichen Anthropologie bestehen.

f) Neue ökumenische Partner

Zu einer wesentlichen Veränderung der ökumenischen Landschaft haben vor allem neue Partner beigetragen. Die ökumenischen Begegnungen finden heute nicht mehr nur zwischen den historischen Großkirchen vor allem des Westens statt. Seit der großen Wende in Europa im Jahre 1989 sind vor allem die Orthodoxen Kirchen immer deutlicher in den Vordergrund des ökumenischen Bewusstseins getreten. Diese Kirchen stehen von ihrem Glaubensverständnis und ekklesiologischen Konzeption uns Katholiken sehr nahe; von ihrem historischen und kulturellen Hintergrund her jedoch erscheinen sie als entfernter als die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Die Berücksichtigung der Stimme der Orthodoxie ist aber unabdingbar, um auch bei der Bewältigung der Probleme der westlichen Kirchenspaltung weitere Fortschritte erzielen zu können. In diesem Sinne hat Papst Johannes Paul II. immer wieder zu einer „Osterweiterung" auch in der Ökumene eingeladen, und zwar in der Überzeugung, dass die Einheit Europas nur möglich sein wird, wenn die eine Kirche in Ost und West wiederum mit beiden Lungenflügeln atmet. Die politische Einigung in Europa kann jedenfalls nur gelingen, wenn es auch zu Annäherungen zwischen West- und Ostkirche kommt.

Die zweifellos deutlichste Verschiebung in der ökumenischen Landschaft liegt in der stets wachsenden Bedeutung der sogenannten Freikirchen, die jene Zukunft voraus genommen haben, die auch den historischen Kirchen immer deutlicher bevorstehen wird, nämlich das Ende des konstantinisch „vererbten" Christentums und die Freiheit und Unabhängigkeit vom Staat. Von ganz besonderer Bedeutung ist dabei die zahlenmäßig rapide Zunahme der pfingstlerischen Gemeinschaften, die weltweit die zweitgrößte kirchliche Gemeinschaft nach der römisch-katholischen Kirche darstellen. Auch wenn sie oft ausgesprochen antiökumenische Positionen vertreten und eine antikatholische Haltung einnehmen, ist der Dialog mit ihnen bereits deshalb vordringlich, weil es sich

dabei um ein derart expandierendes Phänomen handelt, dass man von einer derzeitigen Pentekostalisierung des Christentums sprechen muss. Sie stellt vor allem für die römisch-katholische Kirche eine ernsthafte Herausforderung dar, zumal vorwiegend in lateinamerikanischen Ländern Katholiken von den pfingstlerischen Gemeinschaften massenweise abgeworben werden. Die römisch-katholische Kirche muss selbstkritisch nach den Gründen fragen, warum so viele Katholiken zu diesen Bewegungen übertreten, und darf dabei nicht der Versuchung erliegen, deren teilweise problematischen Evangelisierungsmethoden zu übernehmen.

3. Ökumenische Spurensicherung

Damit dürften die wichtigsten Veränderungen benannt sein, die sich in den vergangenen Jahren in der ökumenischen Landschaft eingestellt haben und die bei einer Luftaufnahme während der ökumenischen Flugreise sichtbar gemacht werden können. Dabei ist vor allem deutlich geworden, dass man sich während des langen Fluges derart an die Flughöhe gewöhnen kann, dass das Ziel der Reise am Horizont zu verschwimmen droht. Je mehr der Start in Vergessenheit geraten ist und je unübersichtlicher die Entwicklungen in der Zwischenzeit geworden sind, desto undeutlicher droht auch das Ziel der Flugreise zu werden. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn jene Gefährdung wirksam wird, die der evangelische Ökumeniker Harding Meyer als „Gefahr des ökumenischen Vergessens" benannt hat, dass nämlich „alles im Dialog schon Gelungene ungewiss wird und uns wieder entgleitet, dass das schon Erreichte versickert und sich wieder verflüchtigt, so, als wäre es nie gewesen".[15] Diese Situation kann umgekehrt nur bedeuten, dass heute vor allem einerseits eine ökumenische Vergewisserung dessen, was bereits erreicht worden ist und was noch aussteht, und andererseits eine Rückbesinnung auf die in den Ursprüngen der ökumenischen Bewegung, gleichsam beim Start der ökumenischen Flugreise, präsenten theologischen Grundlagen die dringenden Gebote der gegenwärtigen ökumenischen Stunde sind.

Der ersten Aufgabe hat sich der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen mit dem Projekt „Harvesting the Fruits" angenommen, in dem die Ergebnisse der ökumenischen Gespräche mit den Lutheranern und Reformierten, den Anglikanern und Methodisten gesammelt sind, um von daher mit den ökumenischen Partnern erneut ins Gespräch zu kommen und in In-via-Erklärungen festzuhalten, was bereits an Gemeinsamkeit erreicht worden ist und

[15] *Harding Meyer:* Ökumenische Perspektiven aus evangelischer Sicht, in: *Jürgen Krüger und Jens-Martin Kruse* (Hg.): Unus fons, unus spiritus, una fides. Ökumene in Rom. Erfahrungen, Begegnungen und Perspektiven der Evangelisch-Lutherischen Kirchgemeinde Rom, Karlsruhe 2010, 214–234, zit. 234.

hinter das nicht mehr zurückgegangen werden sollte.[16] Dies wäre zweifellos ein verheißungsvoller Schritt auf eine künftige – zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre – analoge Gemeinsame Erklärung über Kirche, Eucharistie und Amt hin, mit der ein entscheidender Weg auf eine sichtbare Kirchengemeinschaft eröffnet würde.

Als ebenso wichtig erweist sich die zweite Aufgabe einer neuen Befestigung der theologischen Grundlagen der Ökumene, zu denen vor allem eine vertiefte ökumenische Spiritualität gehört. Wie am Beginn der ökumenischen Bewegung Idee und Praxis der Gebetsoktav für die Einheit der Christen standen, so muss auch heute die geistliche Ökumene das Herz der ökumenischen Bewegung sein, das sich berühren lässt vom Herzensanliegen Jesu, „dass alle eins seien". Wenn Ökumene nicht einfach philanthropisch, sondern wirklich christologisch motiviert ist, kann sie letztlich nichts anderes sein als Anteilnahme am Hohepriesterlichen Gebet Jesu. Je tiefer sich die Ökumene in diesem Gebet verwurzelt, desto mehr kann sie in die Breite wachsen, und zwar im Vertrauen auf das einigende und versöhnende Wirken des Heiligen Geistes, der der zuverlässige und treue Pilot der ökumenischen Flugreise ist und auf den zu hören die größte Herausforderung der Ökumene ist und bleibt.

[16] *Cardinal W. Kasper:* Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue, London 2009; Deutsch: *Walter Kardinal Kasper:* Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Leipzig/Paderborn 2011.

„Moral Discernment in the Churches"

Ein neues Studienprojekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Die Frage nach der Einheit der Kirchen war und ist verbunden mit der Frage nach der gegenseitigen Anerkennung als Kirche(n). Die Frage, ob sich Kirchen gegenseitig als Kirchen anerkennen, ist abhängig von gemeinsamen Überzeugungen im Hinblick auf Taufe, Eucharistie, Amt und dem Verständnis von Kirche insgesamt. Seit etwas mehr als 20 Jahren haben sich in diesem Zusammenhang aber neue Fragen in den Vordergrund geschoben. Dabei handelt es sich um Fragen aus dem ethisch-moralischen Bereich. Die Frage des Umgangs mit Homosexualität ist wohl das prominenteste Beispiel, aber auch Fragen aus der Bioethik, wie z. B. die Stammzellenforschung werden von den Kirchen sehr unterschiedlich diskutiert und haben das Potential, Christen einander zu entfremden. Dabei ist zusätzlich zu beachten, dass diese letztgenannten Fragen – anders als die klassischen theologischen Probleme – nicht so sehr entlang den konfessionellen Grenzen trennend wirken, sondern auch vor allem innerhalb von Kirchen oder Kirchenfamilien Konfliktstoff bieten, der bereits zu Situationen einer drohenden Spaltung geführt hat. Zu denken ist hier an die Diskussionen in der Gemeinschaft der anglikanischen Kirchen.

Im Grunde könnte man diese Fragen genauso behandeln wie die klassischen ekklesiologischen Fragen. Es ist aber abzusehen, dass die Suche nach Konvergenz hier vor allem deshalb wenig ertragreich sein wird, weil die Erfahrung zeigt, dass solche Fragen mit einem ungewöhnlich großen Maß an Emotionalität diskutiert werden.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen hat sich bereits in der Vergangenheit mit ethischen Fragen beschäftigt und einiges dazu veröffentlicht.[1] 2007 wurde eine neue Studie mit einem neuen Ansatz beschlossen: es soll nicht darum gehen, Lösungen oder gar Kompromisse für die genannten (und andere) ethischen Fragen auszuarbeiten und anzubieten. Sondern es soll darum gehen, den Kirchen zu helfen, solche Fragen auf einem anderen als dem emotionellen Niveau zu diskutieren und zu prüfen, ob nicht eine Vielfalt von Auffassungen legitim sein könnte.

Die neue Studie analysiert deshalb die Grundlagen, die Mechanismen, Autoritäten und Prozesse, in denen die verschiedenen Kirchen ihre Haltung zu ethisch-moralischen Fragen begründen und Entscheidungen in solchen Fragen fallen. Dazu hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine bisher in ihrer Arbeit wenig benutzte Methode zur Anwendung gebracht: Man arbeitet mit konkreten

[1] Leider sind die meisten dieser Veröffentlichungen nur auf Englisch vorhanden: Vgl. *Thomas F. Best/Martin Robra* (eds.): Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, Genf 1997 und Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document, Faith and Order Paper No 199, Geneva 2005. S. auch den Beitrag von John Gibaut i. d. H., 411 ff.

Fallstudien zu verschiedenen Fragebereichen. Diese Fallstudien behandeln auf narrative Weise mit fingierten Dialogen z. B. die Diskussion über Homosexualität am Fallbeispiel des Diskurses innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft, die Diskussion über Proselytismus am Fallbeispiel eines Gesprächs zwischen einem russisch-orthodoxen Priester und einem evangelikal-missionarischen Pastor in Russland sowie die Frage der Globalisierung am Fallbeispiel der Diskussion dazu im Reformierten Weltbund. Dabei werden jeweils die verschiedenen Argumentationsweisen dargestellt.

Im Rahmen des Studienprozesses hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Plenarsitzung 2009 diese Fallstudien analysiert im Hinblick darauf, was in den verschiedenen Standpunkten als Quellen und Autoritäten angesehen wird, welche Strukturen eine Rolle spielen bzw. welche sonstigen Faktoren zu der einen oder anderen Meinung/Haltung führen.

Im Herbst diesen Jahres wird gemeinsam mit einigen Ethikern in verschiedenen Ländern ein Pilotprojekt gestartet, in dem verschiedene Studiengruppen sich weiter mit diesen Fallstudien beschäftigen und die dabei herausgearbeiteten Resultate anhand weiterer Fallstudien zu anderen Fragestellungen testen.

Ziel dieser Studie ist es, mit Hilfe der Resultate dieser Analysen in den Studiengruppen einen Studientext zu verfassen, der den Kirchen bzw. den unterschiedlichen Gruppen innerhalb der Kirchen helfen soll, besser zu verstehen, wie Christen zu unterschiedlichen Standpunkten in Bezug auf moralisch-ethische Fragen gelangen. Die Fragen selbst werden nicht gelöst werden, aber es sollen Wege anvisiert werden, die dazu führen können, dass unterschiedliche Meinungen nicht als trennend verstanden werden müssen.

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.)

Ökumene „zwischen Einheit und Verschiedenheit"

Symposium anlässlich des 25-jährigen Jubiläums der „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme am Abendmahl" am 18. September 2010 in Bonn

Aus Anlass des 25-jährigen Jubiläums der Unterzeichnung der *„Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Eucharistie"* fand in der alt-katholischen Gemeinde St. Cyprian in Bonn am 18. September 2010 ein wissenschaftliches Symposium statt, zu dem die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) und das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland (AKD) gemeinsam eingeladen hatten. Im Mittelpunkt dieses Symposiums stand ein auf die Vereinbarung aufbauendes Dokument, das die Dialogkommission von AKD und VELKD im Frühjahr 2010 verabschiedet hatte.

Das ökumenische Gespräch zwischen Lutheranern und Alt-Katholiken hat eine lange Tradition. Die zunächst von Vertretern der Bayerischen Landeskirche und Geistlichen des alt-katholischen Dekanats Bayern geführten Lehrgespräche wurden später auf Ebene der VELKD und dann auch EKD fortgesetzt und führten schließlich zur 1985 verabschiedeten *Vereinbarung* über eucharistische Gastfreundschaft. Allen Beteiligten war damals klar gewesen, dass dies nur ein erster wichtiger ökumenischer Schritt sein konnte, dem weitere folgen mussten.

So wurde dann auch der Dialog zwischen VELKD und AKD bis 1996 fortgesetzt und die Ergebnisse der damaligen Lehrgespräche zur weiteren Diskussion den beiden beteiligten Kirchen übergeben, die das Dialogpapier allerdings aus unterschiedlichen Gründen nicht rezipierten.

Nach einer mehrjährigen Pause konnte schließlich im Frühjahr 2004 das bilaterale Gespräch wieder aufgenommen werden. Beide Seiten waren sich von Anfang an der Grenzen einer möglichen neuen Vereinbarung bewusst. Aufgrund des unterschiedlichen Kirchenverständnisses und der damit verbundenen unterschiedlichen Sicht vom ordinierten Amt, besonders vom historischen Bischofsamt in apostolischer Sukzession, konnte das Ziel dieses neuen Dialogs nur „unterhalb" einer vollen Kirchengemeinschaft liegen. Dem trägt auch das vorgelegte Abschlussdokument *„Überlegungen zur Realisierung weiterer Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Kirchengemeinschaft von Alt-Katholischer Kirche in Deutschland und Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands"* (s. i. d. Heft S. 500 ff) Rechnung. Die fast barock anmutende, etwas langatmige Überschrift macht deutlich, dass alle Kommissionsmitglieder bemüht waren, die gesetzten Grenzen nicht aus dem Auge zu verlieren, dennoch aber nach Möglichkeiten zu suchen, die ökumenische Weggemeinschaft fortzusetzen.

Wie die *Vereinbarung* von 1985 wollen auch die *Überlegungen* von 2010 als ein Dokument *„in via"*, d. h. *„unterwegs"* verstanden sein. Denn die beiden Konfessionen, die hier im Dialog miteinander sind, verstehen sich beide als Teile des einen *Pilgernden Gottesvolkes*, als Glieder an dem *einen Leib Christi.* Bei allen Unterschieden haben sie deshalb auch eine gemeinsame Berufung: dieser *Leib*

Christi zu sein[1] und die gemeinsame Mission als Kirche zu leben, d. h. das *eine* Evangelium zu verkünden.

1. Zum Inhalt der Überlegungen

Der Text der *Überlegungen* stellt verschiedene Modelle kirchlicher Einheit vor (vgl. Abschn. 8–16). Die Diskussion über die Frage *Welche Art von Kirchengemeinschaft streben wir an, ist von uns überhaupt realisierbar?* zog sich wie ein roter Faden durch die Sitzungen der Kommission. Hilfreich war dabei ein Blick auf die Modelle von Kirchengemeinschaft, an denen die Anglikaner beteiligt sind, so u. a. die *Porvoo-Vereinbarung* zwischen den Anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Lutherischen Kirchen Skandinaviens und des Baltikum und die nordamerikanischen Vereinbarungen zwischen Lutheranern und Anglikanern. Sehr früh hatte sich außerdem die Idee herauskristallisiert, angesichts der Differenzen in ekklesiologischen und amtstheologischen Fragen den Fokus der Überlegungen auf Möglichkeiten einer praktisch gelebten Ökumene zu legen. Die im Dokument aufgeführte lange *Liste* ganz konkreter Punkte folgt dabei den drei *klassischen Säulen* des kirchlichen Lebens, nämlich *leiturgia* (Gottesdienst, Gebet, geistliches Leben), *martyria* (Gemeinsames Glaubenszeugnis und Verkündigung) und *diakonia*, die das gesellschaftliche Engagement mit einschließt (vgl. *Überlegungen*, Abschn. 17–19).

Die Abschnitte 20–29 behandeln *Ungelöste Probleme im Bereich der Amtsdiskussion.* Da die Differenzen in der Ämterfrage gleichzeitig auch Ausdruck des unterschiedlichen Kirchenverständnisses sind, ist es wichtig, die Fragen um das *historische Bischofsamt in apostolischer Sukzession* nicht losgelöst vom Kirchenverständnis zu betrachten. Nach alt-katholischem Verständnis ist die apostolische Sukzession des Amtes eingebunden in die umfassendere apostolische Sukzession der Kirche als Ganze.[2] Es macht deshalb Sinn, die ekklesiologische Frage in den Mittelpunkt einer zukünftigen Fortführung des Dialogs zu stellen. Für die Alt-Katholische Kirche könnten dabei die Ergebnisse anderer ökumenischer Gespräche, an denen sie beteiligt war, hilfreich sein, die eigene ekklesiologische Position noch deutlicher herauszuarbeiten und für die lutherischen Gesprächspartner verständlich zu machen.[3]

1 Vgl. Röm 12,4–6; 1 Kor 12–27 u. ö.

2 Vgl. dazu das Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz von 2000. In Punkt 3.4 der „ekklesiologischen Grundlagen der Utrechter Union" heißt es zur Definition dessen, was im Verständnis des Alt-Katholizismus „Katholizität der Kirche" bedeutet: „Die Katholizität der Kirche wird in der Kontinuität mit ihrem soteriologisch-trinitarischen Ursprung durch diejenigen Elemente und Vorgänge wahrgenommen, die mit dem umfassenden Ausdruck ‚apostolische Sukzession' bezeichnet werden. Damit ist gemeint, dass das ganze kirchliche Handeln in Wort und Sakrament, Lehre und Amt sich in Raum und Zeit von der vom Geist geleiteten Sendung Jesu Christi und der Apostel herleitet und herleiten muss. Dazu gehört vorrangig die Weitergabe des geistlichen Amtes durch Gebet und Handauflegung ..." (Statut der IBK, publiziert als Beiheft der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 91 (2001), 14).

3 Verwiesen sei hier auf die Konsenstexte des altkatholisch-orthodoxen Dialogs der Jahre 1975–1987: *Urs von Arx* (Hg.): Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtaus-

Herr Dr. Schuegraf vom Kirchenamt der VELKD in Hannover, Co-Vorsitzender der alt-katholisch – lutherischen Dialogkommission, betonte zum Abschluss seines kurzen *„Werkstattberichtes"* über die Entstehungsgeschichte des Dokuments, dass es zweifellos ein ökumenisch bedeutsamer Schritt sei, wenn beide Kirchen gemeinsam und offiziell zustimmen könnten, dass Einheit als ein Prozess verstanden werde, in dem unsere Kirchen verpflichtet seien, weitere sichtbare Schritte auf dem Weg zu einer vertieften Gemeinschaft zu gehen. Auf diesen Prozess verweist auch das Kapitel: *Alt-Katholiken und Lutheraner: Sichtbare Schritte auf dem Weg einer vertieften Gemeinschaft* (Abschn. 30–32).

Im Mittelpunkt des Symposiums standen zwei Referate, die aus lutherischer und alt-katholischer Perspektive das Dialogpapier einer kritischen Würdigung unterziehen und der Frage nachgehen sollten, ob das in den *Überlegungen* angedachte Modell ein ökumenischer Weg für Kirchen sein könnte, denen aus theologischen Gründen eine volle Kirchengemeinschaft (noch) verwehrt ist.

2. Volle Kirchengemeinschaft ist möglich

Professor Bernd Oberdorfer vom Institut für Evangelische Theologie an der Universität Augsburg begann seine Ausführungen mit einem Rückblick auf die *Vereinbarung* von 1985. Vor dem Hintergrund der Frage, wieweit ein Konsens gehen müsse, damit eine Zulassung zum Abendmahl möglich sei, stellte er fest, dass aus lutherischer Sicht damals alle wesentlichen theologischen Streitfragen – wenn auch in recht komprimierter Form – geklärt worden seien. Die *„Vereinbarung"* sei deshalb als Zeichen und Schritt auf Einheit hin zu werten. Ja, für Lutheraner reiche sie sogar aus, um *volle Kirchengemeinschaft* festzustellen, da nach der *Confessio Augustana* die Einheit der Kirche dort realisiert sei, wo das Evangelium in rechter Weise verkündet und die Sakramente ordnungsgemäß verwaltet würden.[4] Und dies sei nach den Aussagen der *Vereinbarung* bei den Alt-Katholiken der Fall.

gabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung, erschienen als Beiheft zur IKZ 79 (1989), Heft 4, hier der Abschnitt III, 59–78; sowie auf den zeitgleich mit den *Überlegungen der AKD-VELKD Kommission* erarbeiteten Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Alt-Katholischen Dialogkommission: „Kirche und Kirchengemeinschaft", Frankfurt a. M./Paderborn ²2010, hier die grundlegenden ekklesiologischen Ausführungen: „Die Kirche – trinitarisch-soteriologische Grundlegung" (Abschn. 5–12); „Lokale, regionale und universale Dimension von Kirche" (Abschn. 13–19) und „Personale, kollegiale und gemeinschaftliche Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit" (Abschn. 20–26).

4 Vgl. CA 7: *„Es wird auch gelehrt, daß allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden (congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta). Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, daß das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und es ist nicht zur wahren Einheit der christlichen*

Es bleibe freilich der Dissens in der Amtsfrage. Aber trotz dieser Differenz habe man von Seiten der Alt-Katholiken die lutherische Abendmahlsfeier nie für ungültig erklärt. Deshalb sei die *„Vereinbarung"* von 1985 aus lutherischer Sicht auch ein ökumenischer Meilenstein und zeige, wie zwei Kirchen mit unterschiedlicher Struktur und Ekklesiologie miteinander umgehen können. So sei es auch sinnvoll gewesen, die *„Vereinbarung"* fortzuschreiben.

Oberdorfer stimmte dem Ausgangspunkt der *„Überlegungen"* zu, dass die gemeinsame Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums in einer säkularen Gesellschaft maßgebend sei für die weitere ökumenische Weggemeinschaft von Alt-Katholiken und Lutheranern. Da diese gemeinsame Zeugenschaft zu den drängendsten Aufgaben der Kirche gehöre, sei aber eine ehrliche Selbstreflexion des eigenen Standpunktes und vielleicht sogar eine gewisse Relativierung eigener theologischer Positionen notwendig. Dabei sollten Unterschiede nicht nivelliert werden, aber die Frage müsse doch sein, ob nicht eine gewisse Vielfalt hilfreicher sei für das gebotene Zeugnis als eine Einheitsform.

Er vermute, dass die Gemeinschaft von Alt-Katholiken und Lutheranern ähnliche Merkmale aufweise wie die zwischen Lutheranern und Anglikanern und deshalb ebenfalls als ein Prozess verstanden werden könne. Für diesen Prozess schlage das Dialogpapier eine ganze Liste von praktischen Möglichkeiten vor.

Man solle aber die Erwartungen nicht zu hoch ansetzen, sonst gebe es zu viele Enttäuschungen. Auf das Machbare vor Ort komme es entscheidend an. Darüber hinaus sollten Lehrgespräche den theologischen Dialog fortführen. Denn geklärt werden müsse die entscheidende Frage, ob das fehlende Bischofsamt in den lutherischen Kirchen kirchentrennend sei oder nicht.

3. Der Blick auf die Gemeinschaft der Getauften

Dr. Mattijs Ploeger, Direktor des Seminars der Alt-Katholischen Kirche der Niederlande in Amersfoort, begann sein Referat ebenfalls mit einem Rückblick auf die Vereinbarung von 1985 und die Spannungen, die sie innerhalb der Utrechter Union ausgelöst hatte. Dabei seien die Probleme nicht so sehr wegen des protestantischen Amtes entstanden, sondern weil die in der *Vereinbarung* offiziell ausgesprochene gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Eucharistie für viele eine Infragestellung der alt-katholischen Ekklesiologie bedeutet habe, die im Sinne einer *eucharistischen Ekklesiologie* Kirchengemeinschaft mit Kommuniongemeinschaft gleichsetzt.

Die Frage müsse also sein, so Ploeger, ob es aus alt-katholischer Perspektive neben diesem ekklesiologischen Grundprinzip noch andere Formen eucharistischer Gemeinschaft geben könne als diese Vollform.

> *Kirche nötig, daß überall die gleichen, von Menschen eingesetzten Zeremonien eingehalten werden, wie Paulus zu den Ephesern [Kap] 4 sagt: ‚Ein Leib und ein Geist wie ihr berufen seid zu Einer Hoffnung eurer Berufung: Ein Herr. Ein Glaube. Eine Taufe'"* (Eph 4,4–5). (Hier zitiert nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. vom Lutherischen Kirchenamt, bearb. v. *Horst Georg Pöhlmann,* Gütersloh ^{3}1991, 64–65).

Einen möglichen neuen Ansatz sah er in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe. Denn diese Anerkennung habe zur Folge, dass wir mit Christinnen und Christen sakramental verbunden sind, mit denen wir nicht in voller Kirchengemeinschaft stehen. Dieses Faktum mache aber, jetzt bezogen auf die Eucharistie, eine *Anomalie* in zwei Richtungen deutlich: Entweder teilt man die Eucharistie mit Menschen, mit denen wir (noch) nicht in voller Kirchengemeinschaft stehen oder man verweigert die Eucharistie denjenigen, deren Taufe wir anerkennen.

Ploeger rät im Anschluss an den Schweizer alt-katholischen Theologen Herwig Aldenhoven, die Spannung dieser Anomalie nicht in die eine oder andere Richtung zu lösen.[5] Allerdings auch Aldenhoven unterscheide zwischen theologischer Konsequenz und der ökumenisch offenen pastoralen Praxis. Diese sei die kleinere der Anomalien, die allerdings vertretbar sei, so Ploeger, weil das theologische Dilemma nicht gelöst werden könne, solange die volle Kirchengemeinschaft zwischen den Kirchen nicht erreicht sei.

Zu den *Überlegungen* äußerte sich Ploeger eher kritisch. So dürfe man die Amtsfrage nicht isoliert betrachten, wie dies seiner Meinung nach der Text tue. Er vermute jedoch, dass hinter diesem Dissens noch andere theologische Differenzen stünden, z. B. in Fragen der Ekklesiologie oder gar der Christologie.

Auch schien ihm mit Blick auf die Mission der Kirche, die die *Überlegungen* als wichtigste gemeinsame Aufgabe benennen, die grundlegende Bestimmung der Kirche nicht genügend bedacht zu sein. Die Kirche sei eben mehr als nur ein Instrument zur Verkündigung des Evangeliums in einer säkularen Gesellschaft. Das Dialogpapier sage z. B. nichts über die Kirche als *Leib Christi* aus, und diese Grundbestimmung von Kirche müsse doch allen missionarischen Aktivitäten vorausgehen.

Ebenfalls wäre kritisch zu prüfen, wie sich die *Überlegungen* zu anderen ökumenischen Dialogergebnissen verhielten, an denen die Alt-Katholiken beteiligt gewesen seien und ob auch hier dem Prinzip einer *altkirchlichen Ökumene* Rechnung getragen wurde, die der Schweizer Bischof und Theologe Urs Küry einmal als die spezifisch alt-katholische Form der Ökumene beschrieben habe.[6]

Abschließend verwies Mattijs Ploeger noch einmal auf die Wichtigkeit der Anerkennung der Taufe. Bei aller Anomalie sei sie doch der entscheidende ökumenische Faktor für eine Einladung zur Teilnahme an der Eucharistie. Denn alle Getauften seien Glieder an dem einen *Leib Christi.* Auch wenn zwischen Konfessionen volle Kirchengemeinschaft nicht bestehe, so bestehe doch die Gemeinschaft der Getauften. Und sie sollte im pastoralen Miteinander der Grund sein, die Gemeinschaft am eucharistischen Tisch nicht zu verweigern.

4. Ökumene als Weggemeinschaft des Pilgernden Gottesvolkes

In der sich anschließenden lebhaften Diskussion griff Professor Eßer, der alt-katholische Co-Vorsitzende der Dialogkommission, vor allem einige kritische Punkte von Mattijs Ploeger auf. Er betonte noch einmal die Vorläufigkeit der *Überlegun-*

[5] Vgl. *Herwig Aldenhoven:* Einladung zur Eucharistie – Eucharistiegemeinschaft – Kirchengemeinschaft, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 77 (1987), 257–265, hier 263–265.

gen. Das Papier sei weder eine theologisch fixierte Übereinkunft noch wolle es bestehende theologische Unterschiede nivellieren. Es sei vielmehr eine ökumenische *Momentaufnahme.* Und hier mache durchaus der ekklesiologische Topos von der *Pilgernden Kirche* Sinn.

Die Anomalien in Bezug auf eine eucharistische Gastfreundschaft sehe er auch, sie theologisch zu klären scheint auch ihm derzeit nicht möglich. Aber gerade deshalb könne doch die von Christus den Getauften geschenkte eucharistische *Wegzehrung* eine Möglichkeit sein, die ökumenische Starre zumindest pastoral aufzubrechen.

Auch mit Blick auf die Mission der Kirche, die die *Überlegungen* besonders herausstellen, sei, so Eßer, die ekklesiologische Vorstellung vom *Volk Gottes unterwegs durch diese Zeit hin zur Vollendung im Reich Gottes,* eine hilfreiche Brücke. Und hier sehe er in der Tat die Verkündigung des Evangeliums als einer Botschaft des Lebens als die wichtigste Aufgabe der Kirche an. Ohne diese Mission verfehle die Kirche ihren Zweck. Um missionarisch wirken zu können, *müssten sich* die Getauften natürlich als Glieder dieses Leibes verstehen, von dem Paulus so eindrücklich spreche[7] und deren Haupt der eine und einzige Christus sei, in diese Welt gekommen, damit die Menschen das Leben haben und es in Fülle haben.[8] Vielleicht wäre es gut gewesen, diesen Aspekt in den Überlegungen stärker zu betonen. Die Kommission habe sich mit diesen Überlegungen allerdings nicht beschäftigt, vielleicht aus der Überzeugung heraus, dass eine solche theologische Selbstverständlichkeit nicht eigens herausgestellt zu werden brauche.

Den Abschluss bildete ein feierlicher Gottesdienst, dem der bayerische Landesbischof Johannes Friedrich vorstand. Das Anliegen der Einheit kam besonders in den beiden Kurzpredigten zum Ausdruck: Landesbischof Friedrich predigte über Epheser 4,1–7: Was die Gemeinde zur Einheit macht und sie in dieser Einheit zusammenhält, der alt-katholische Bischof Dr. Matthias Ring legte das bekannte Gebet Jesu um die Einheit der Glaubenden in den Abschiedsreden (Joh 17.20-26) aus.

Mit dem gemeinsamen Segen der beiden Bischöfe wurden die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposiums entlassen. Allen war am Ende dieses Tages bewusst geworden, dass seit der Verabschiedung der Vereinbarung vor fünfundzwanzig Jahren sicher einiges erreicht wurde, dass aber noch ein langer Weg zurückzulegen ist, um größere Einheit zu erreichen. Aber das ist wohl das Schicksal der Kirche, wenn sie sich als Pilgerndes Gottesvolk versteht. Diese Erkenntnis sollte uns aber jedoch nicht mutlos machen, sondern eher anspornen, mit dem Erreichten weiterzubauen, damit Kirche Herberge sein kann für viele, die auf dieser Pilgerschaft müde geworden sind.

Günter Eßer

(Günter Eßer ist seit 1998 Professor für Alt-Katholische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn.)

6 Vgl. *Urs Küry:* Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, hg. von *Christian Oeyen,* Stuttgart ²1978, 361–362.

7 Vgl. Röm 12,44; 1 Kor 12,12.27; Eph 5,30; Kol 3,15.

8 Vgl. Joh 10,10.

Überlegungen zur Realisierung weiterer Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Kirchengemeinschaft von Alt-Katholischer Kirche in Deutschland und Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands

3. März 2010

(1) Seit der Entstehung der Alt-Katholischen Kirche können unsere beiden Kirchen auf Kontakte zurückblicken. Lutherische Kirchengemeinden stellten in der Diaspora den Alt-Katholiken Gotteshäuser zur Verfügung. Während des Zweiten Weltkrieges wurden die lutherischen Pfarrer Bayerns von Landesbischof Meiser gebeten, im Notfall auch Mitglieder der Alt-Katholischen Kirche zu bestatten. Intensiver Kontakt bestand zudem zur Michaelsbruderschaft. Von 1982 bis 1984 kam es zu Lehrgesprächen zwischen Vertretern der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und des Alt-Katholischen Dekanats in Bayern.

(2) Auf Bundesebene führten Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Arnoldshainer Konferenz einerseits und des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland andererseits im Jahr 1985 schließlich zur Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie. Seitdem verbindet uns nicht nur das Sakrament der Taufe als ein Zeichen der Einheit aller Christen mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit (siehe Magdeburger Erklärung zur wechselseitigen Anerkennung der Taufe), sondern auch unsere gegenseitige Einladung zum Altarsakrament verdeutlicht, dass wir „dem Gebot Christi gehorsam sein (wollen), dass seine Kirche einig und eins sei" (siehe ‚Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie').

(3) Nach 1985 wurde eine offizielle Gesprächsgruppe von der VELKD und dem Alt-Katholischen Bistum beauftragt zu prüfen, ob für beide Kirchen die gegenseitige Erklärung von voller Kirchengemeinschaft möglich sei. Es zeigte sich jedoch, dass sich solch ein Schritt v. a. innerhalb der Utrechter Union nicht als konsensfähig erweisen würde. Deshalb wurde verabredet, zunächst die bisherigen Gesprächsergebnisse innerhalb der Kirchen zur Diskussion zu stellen. Seit 2004 untersucht nun eine neue Gesprächskommission, was auf dem Weg zur vollen, sichtbaren Kirchengemeinschaft schon möglich ist und was noch nicht.

Gemeinsam zur Sendung in die Welt berufen

(4) Grundlage all unserer ökumenischen Bemühungen ist letztlich die Akzeptanz unserer einen und gemeinsamen Verantwortung für eine glaubhafte Verkündigung des Evangeliums als eine die Menschen froh machende und befreiende Botschaft.

(5) Die fortschreitende Säkularisierung unserer Gesellschaft trifft alle Kirchen. Als Christinnen und Christen muss es unsere vordringlichste Aufgabe sein, unseren

Mitmenschen die Frohe Botschaft als sinn- und heilstiftend zu verkünden.

(6) Diese fundamentale Berufung der Christinnen und Christen geht allen gewachsenen strukturellen Ausformungen der einen Kirche Jesu Christi in den verschiedenen Konfessionen voraus.

(7) Anerkennen wir diese fundamentale Berufung als die drängendste missionarische Aufgabe unserer Zeit, dann gilt es, auf einer zweiten Ebene zu fragen: Was können die verschiedenen kirchlichen Traditionen zur Realisierung dieser missionarischen Aufgabe spezifisch beitragen?

Modelle kirchlicher Einheit

(8) Im Laufe der Geschichte der ökumenischen Bewegung wurden unterschiedliche Konzepte vorgelegt, wie Kirchen dieser missionarischen Aufgabe gemeinsam gerecht werden können. Als strukturelle Modelle von kirchlicher Einigung werden u. a. diskutiert und umgesetzt:

a) Im Modell der organischen Union gehen die beteiligten Kirchen hinsichtlich ihrer Struktur und Verfassung in eine neue Größe auf.

b) Das kooperative Modell hingegen verpflichtet vor allem zu umfassendem gemeinsamen Handeln bei bleibender Eigenständigkeit der Kirchen in Lehre, gottesdienstlichem Leben und Verfassung.

c) Bei dem Modell der vollen, sichtbaren Kirchengemeinschaft steht die gegenseitige Anerkennung der beteiligten Konfessionen als Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi im Mittelpunkt. Wenngleich die Kirchen nicht fusionieren und ihr konfessionelles Erbe bewahren, sind sie doch verbunden durch die Gemeinschaft in Wort und Sakrament und sich einig, dass die verbleibenden Unterschiede keine kirchentrennende Bedeutung haben.

(9) Zur Realisierung des letztgenannten Modelles werden verschiedene inhaltliche Voraussetzungen in der Ökumene diskutiert. Kirchengemeinschaft kann aufgrund eines vollständigen Lehrkonsenses festgestellt werden. Oder die Kirchengemeinschaft wird ohne eine vollständige Klärung der Lehrfragen, jedoch durch Anerkennung einer verpflichtenden Kirchenstruktur (historischer Episkopat, dreigliedriges ordiniertes Amt) erklärt. Für die Porvoo-Erklärung hingegen spielt die Anerkennung einer zeichenhaften Kirchenstruktur eine Rolle, wobei eine unterschiedliche Beurteilung der Notwendigkeit des historischen Bischofsamtes (Unterscheidung von „esse" und „bene esse") von den am Dialog beteiligten Partnern zugebilligt wird.

(10) Das Modell ‚Kirchengemeinschaft' beschreibt einen Prozess, der immer wieder aufs Neue versucht, über das jeweils Erreichte hinaus die Einheit sichtbar werden zu lassen. Für die Meißen-Erklärung zwischen der EKD und der Church of England z. B. ist zwar das Amt noch nicht versöhnt, aber bereits gegenseitig anerkannt, der Pfarreraustausch auf Zeit jetzt möglich und erwünscht. Auch die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie/des Abendmahls ist solch ein Schritt.

Schritte auf dem Weg zu einer sichtbaren Kirchengemeinschaft

(11) Um die Möglichkeiten unserer Kirchen in den Beziehungen miteinander und im gemeinsamen Handeln realistisch einzuschätzen, sind folgende Punkte zu beachten:

(12) Unsere Verpflichtung, am Kommen des Reiches Gottes mitzuarbeiten, erfordert Gemeinschaft nach außen wie nach innen.

(13) Gemeinschaft nach außen realisiert sich in einem immer stärkeren Zusammenwachsen unserer Kirchen, wobei die ökumenische Zielvorstellung nicht eine organische Union anstrebt, sondern eine Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit, die sich von dem Augustinus zugeschriebenen Wort leiten lässt: „Im Notwendigen herrsche Einmütigkeit, im Zweifelhaften Freiheit, in allem aber Liebe." Sichtbare Gestalt erhält die Gemeinschaft in zentraler Weise in der Feier des Gottesdienstes, darüber hinaus durch vernetzte Zusammenarbeit unserer Konfessionsfamilien auf Weltebene sowie im nationalen und regionalen Bereich, durch Lehrgespräche und Vereinbarungen oder gemeinsame Erklärungen zur Kirchen- und Sakramentsgemeinschaft.

(14) Gemeinschaft nach innen dokumentiert sich darin, dass die Identität der eigenen Kirche nicht in Abgrenzung zu anderen Kirchen gesucht wird. In allen Lehrfragen gilt es, das eigene Anliegen verständlich zu machen, wie auch das Anliegen der anderen Konfessionen verstehen zu wollen und alle bleibenden Differenzen daraufhin zu prüfen, ob sie von kirchentrennender Tragweite sind. Wo kirchentrennende Differenzen bleiben, sind sie als Tradition der anderen Kirche zu respektieren und in Lehrgesprächen weiter zu bearbeiten.

(15) Bei allen Bemühungen darf das numerische Ungleichgewicht zwischen der Alt-Katholischen Kirche und den Evangelisch-Lutherischen Kirchen nicht außer Acht gelassen werden. Das bedeutet auch auf fast allen Ebenen ein Ungleichgewicht an personellen und materiellen Ressourcen. Hier darf es bei allem guten Willen nicht zu einer ökumenischen Überforderung des kleinen Dialogpartners kommen. Zwischen unseren Kirchen liegt eine erkennbare Asymmetrie vor: Eine Volkskirche mit Vollbetrieb und eine Kirche, die numerisch nur punktuell volkskirchlich, vorherrschend aber eine Diasporakirche ist, streben nach Gemeinschaft.

(16) Deshalb sind auch alle nachfolgend genannten praktischen Vorschläge einer gelebten Ökumene vor Ort und mit den benachbarten Gemeinden abzuklären. Mit ihnen wird lediglich der Rahmen des Möglichen beschrieben, nicht aber ein Katalog dessen, was es in jedem Fall auszufüllen gilt.

Vorschläge zur praktischen Umsetzung einer gelebten Ökumene

(17) Eine Hilfe zur Präzisierung und praktischen Umsetzung dessen, was Kirchengemeinschaft bereits heißen kann, können die drei klassischen „Säulen" des kirchlichen Lebens sein, nämlich leiturgia – martyria – diakonia. In der Lebensgestalt von Kirche verwirklicht sich Kirchengemeinschaft (koinonia) sichtbar.

(18) Hierbei gilt es, Impulse aufzunehmen und dann auszuwerten, was bereits an gemeinsamem Tun möglich ist und intensiviert werden könnte:

a) *leiturgia* (Gottesdienst, Gebet, geistliches Leben):

- *Offenes Bezeugen unserer besonderen Gemeinschaft durch die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie/des Abendmahles* auf Grund der gemeinsamen Vereinbarung von 1985.
- *Kanzeltausch,* weil Predigt Vollzug kirchlicher Lehre ist und der Kanzeltausch damit der lehrmäßigen Verständigung näherbringt; er ist auf dem Hintergrund unserer Gemeinschaft im Sakrament, wie sie sich durch die ge-

genseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie/des Abendmahles zeigt, nur folgerichtig.

- *Teilnahme am gottesdienstlichen Leben der jeweils anderen Kirche,* auch mit besonderen Gruppen (z. B. Erstkommunikanten, Firmlinge, Konfirmanden, Schülergruppen).
- *Ausschöpfung ökumenischer Möglichkeiten* im eigenen Gottesdienst (Lieder, Begrüßung von Gästen der anderen Konfessionen, Hinweise auf Angebote der Nachbargemeinde u. a. m.).
- *Wechselseitige Delegationen und Grußworte bei besonderen Anlässen:* Ordination und Einführungen, Jubiläen, Konfirmationen und Firmungen, gegenseitiges oder abwechselndes Überbringen der Osterkerze o. a. wichtiger liturgischer Zeichen.
- *Gebetswoche für die Einheit der Christen, Weltgebetstag und Frauen laden ein.*
- *Ökumenische Gottesdienste im Laufe des Kirchenjahres:* Advent, Krippenfeier für Kinder, Weihnachtsvesper, Jahresschluss, Neujahr, Aschermittwoch, gemeinsames Fasten, Passions- und Kreuzwegandachten, Bußgottesdienste, Ostervesper oder österliche Lichtfeier, Emmausgang, Himmelfahrt im Freien, Pfingstnovene.
- *Ökumenische Gottesdienste zu besonderen Anlässen:* Schulanfang, historische Gedenktage, Friedensdekade, Urlaub, Unglücksfälle, „Christen beten für die Stadt".
- *Ökumenische Tauferinnerungsgottesdienste.*
- Ökumenische Jugendgottesdienste, Liturgische Nächte, „Früh- und Spätschichten", „Exerzitien im Alltag".
- *Taizégebet.*
- *Konzerte und Kirchenmusik.*
- *Gemeinsame Wallfahrten* („Kirche unterwegs").
- *Regelmäßige gegenseitige gottesdienstliche Fürbitte* als Zeichen der Verbundenheit unserer Gemeinden.
- *Gemeinsame Nutzung von Kirchengebäuden und Gemeindehäusern/-räumen.*

b) *martyria* (Gemeinsames Glaubenszeugnis, Verkündigung):

- *Gastweiser gegenseitiger Pfarreraustausch* z. B. in Vakanzzeiten, um die gegenseitige Gemeinschaft zu stärken.
- *Einladung zur Fortbildung* im Pastoralkolleg.
- *Ökumenische Bibelarbeitskreise.*
- *Ökumenischer Bibelsonntag* (immer letzter Sonntag im Januar).
- *Gemeinsame Kinder- und/oder Jugendbibelwoche.*
- *Gemeinsame Glaubenskurse,* z. B. über die Glaubensbekenntnisse, das Vaterunser etc.
- *Seminare und Vorträge* zu ökumenischen Themen und Veröffentlichungen.
- *Gemeinsame Fortbildung für Ehrenamtliche.*
- *„Kirche und Kunst":* Ausstellungen, gegenseitige Führungen, Konzerte etc.
- *Ökumene in der Katechese,* z. B. im Firm- und Konfirmandenunterricht.
- *Regelmäßige Kontakte zwischen gleichartigen Gemeindegruppen:* Kinder, Jugend, Frauen, Senioren, Chor etc.

- Eine *„Ökumenische Zeit"* (wie von der action 365 vorgeschlagen) einrichten, die zum intensiven Kennenlernen und gemeinsamen Tun anregt.
- *Ökumenische Hauskreise.*

c) *diakonia* (einschließlich gesellschaftlichem Engagement):

- *Gegenseitige Hilfe in der Seelsorge,* z. B. Notfallseelsorge in der Diaspora.
- *Gemeinsame diakonische Projekte* (bereits bestehende alt-katholische Mitgliedschaft im Diakonischen Werk und bei Brot für die Welt).
- *Koordinierte Nachbarschaftshilfe.*
- *Dekade zur Überwindung von Gewalt.*
- *Ökumenische Umweltgruppen und Friedensinitiativen* wie z. B. Eine-Welt-Gruppen und -Läden.
- Gemeinsam den *Dialog mit dem Judentum und dem Islam* suchen.

(19) Insgesamt ist die Institutionalisierung von Kommunikationsstrukturen auf den unterschiedlichen räumlichen Ebenen wünschenswert. Auf Bundesebene wäre hilfreich, wenn Protokollnotizen der Kirchenleitungen in den Punkten, die füreinander von Interesse sind, ausgetauscht würden. Das gilt auch für die Ebene Landeskirche/Alt-Katholisches Dekanat. Auf Ortsebene wäre es hilfreich, wenn es die Möglichkeit einer dauerhaften Gastmitgliedschaft je eines Vertreters des Kirchenvorstandes im anderen Gremium gäbe; dann könnte man auch besser gegenseitig aneinander Anteil nehmen.

(20) In den Kontext von *leiturgia, martyria* und *diakonia* gehört auch die

d) *Intensivierung der Lehrgespräche*

- Die Basis von Lehrgesprächen und nicht deren Ergebnis ist: Beide Kirchen bezeugen mit ihrer Form und auf ihre eigene Weise das Evangelium.
- Kontroversthemen sind immer unter sorgfältiger Berücksichtigung theologischer und historischer Grundfragen zu behandeln. Eine mögliche Methode dabei ist der „differenzierte Konsens".
- Geeignete Vermittlungsformen müssen gefunden werden, damit das durch Lehrgespräche bereits Erreichte auch nachrückenden Generationen bewusst und mitvollziehbar bleibt.
- Unsere bereits bestehende Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie ist im evangelischen Handbuch für Kirchenvorstände zu dokumentieren.
- Die bereits bestehenden Kirchengemeinschaften und die zwischen unseren Kirchen bestehende gegenseitige Einladung zum Abendmahl bzw. zur Eucharistie muss in das Unterrichtsmaterial für angehende Theologen, Religionspädagoginnen usw. aufgenommen werden.

Ungelöste Probleme im Bereich der Amtsdiskussion

(21) Die Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie von 1985 hat festgehalten: Unsere Kirchen „bewahren den aus der Sendung der Apostel hervorgehenden Dienst des besonderen Amtes, das der Herr seiner Kirche gegeben hat. Dieses Amt trägt mit der Gesamtheit der Gläubigen ständig und öffentlich Sorge für die Verkündigung des Evangeliums, die Verwaltung der Sakramente und für die Leitung und die Einheit der Kirche. In dieser Kontinuität mit den Aposteln und ihrer Verkündigung wird die reine apostolische Lehre und die rechte Verwaltung der Sakramente gewahrt" (§ 5).

(22) Dies konkretisiert sich in den folgenden Auffassungen: Gemeinsam vertreten wir,

- dass das bischöfliche Amt in synodale Strukturen eingebunden und auf die Einheit der Kirche hin ausgerichtet ist;
- dass Verheiratete ordiniert werden können und Ordinierten die Ehe offen steht;
- dass Frauen und Männer zum geistlichen Amt zugelassen werden.

(23) Strittig ist, ob für die volle, sichtbare Kirchengemeinschaft auch die volle Übereinstimmung in der lehrmäßigen Deutung und rechtlichen Gestaltung des geistlichen Amtes notwendig ist. Nach alt-katholischer Auffassung bedarf es eines „versöhnten Amtes", bei dem die Ämter nicht nur wechselseitig anerkannt, sondern auch wechselseitig ausgeübt werden.

(24) Für die Alt-Katholiken besteht eine Differenz zwischen unseren Kirchen darin, dass sie a) eine hierarchische Struktur (Zuordnung von Priestern und Diakonen zum Bischof) mit bischöflich-apostolischer Sukzession und b) Weiheriten mit Handauflegung und Gebet für das dreigestufte Amt hat. Das als altkirchlich verstandene dreigestufte Amt gehört hier zum Wesen der Kirche wie die apostolische Sukzession unter Handauflegung zur Kontinuität der Kirche.

(25) Für die Lutheraner konstituiert das eine Evangelium die Kontinuität der Kirche. Die apostolische Sendung vollzieht sich als schriftgemäße Evangeliumsverkündigung und stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente. Das von Gott gestiftete Amt ist diesen beiden dienend zugeordnet.

(26) Das Bischofsamt wird bei den Alt-Katholiken als konstitutiv für die Kirche vorausgesetzt. Es ist die Grund- und Vollgestalt des kirchlichen Amtes. Die Anerkennung des „historischen Episkopats" wird ebenso gefordert wie die Anerkennung der Autorität der Bibel, der altkirchlichen Symbole sowie der Hauptsakramente Taufe und Eucharistie.

(27) Für Lutheraner ist die Kontinuität der Bischofsordination nicht konstitutiv für die Kirche und sie machen sich theologische, juristische und kirchenpolitische Folgerungen aus dieser Lehre nicht zu eigen. Das Fundament der Kirche ist für sie stets materialer (das Evangelium), nicht struktureller Natur. Die Apostolizität und Kontinuität der Kirche im Evangelium kann lutherischerseits nicht zu einer Funktion der Sukzession von Bischofssitzen und Bischofsweihen gemacht werden. Auch wenn sie nicht die Festlegung auf eine bestimmte Gestalt des Amtes als die von Gott gewollte Form kennen, können sie aber die bischöflich-apostolische Sukzession als ein Zeichen der Kontinuität der Kirche neben anderen durchaus verstehen (siehe z. B. Called to Common Mission; Waterloo Declaration).

(28) Angesichts dieser Sachlage sollten sich Alt-Katholiken wie Lutheraner die Vorschläge des Lima-Dokumentes neu in Erinnerung rufen und darüber ins Gespräch kommen, wie diese fruchtbar gemacht werden können:

„Um gegenseitige Anerkennung zu erreichen, sind von verschiedenen Kirchen verschiedene Schritte erforderlich. Zum Beispiel

a) Kirchen, die die bischöfliche Sukzession bewahrt haben, werden gebeten, sowohl den apostolischen Inhalt in Kirchen anzuerkennen, die eine solche Sukzession nicht bewahrt haben, als auch die Existenz eines Amtes der episkopé in verschiedenen Formen in diesen Kirchen.

b) Kirchen ohne bischöfliche Sukzession und in Treue zum apostolischen

Glauben und seiner Sendung lebend, haben ein Amt des Wortes und der Sakramente, wie es durch den Glauben, die Praxis und das Leben dieser Kirchen klar bezeugt wird. Diese Kirchen werden gebeten, zu erkennen, dass die Kontinuität mit der Kirche der Apostel durch die sukzessive Handauflegungen der Bischöfe tiefen Ausdruck findet und dass, obwohl ihnen vielleicht die Kontinuität der apostolischen Tradition nicht fehlen mag, dieses Zeichen jene Kontinuität stärken und vertiefen wird. Sie müssen vielleicht das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder neu entdecken."

(29) Wo bleibende Unterschiede nicht aufgelöst werden können, sollten wir sehr ernsthaft prüfen, ob diese als wurzelhaft kirchentrennend interpretiert werden müssen oder ob sie nicht als legitime und bereichernde Vielfalt innerhalb einer sichtbaren Kirchengemeinschaft verstanden werden können.

Alt-Katholiken und Lutheraner: Sichtbare Schritte auf dem Weg zu einer vertieften Gemeinschaft

(30) Es wurde bereits in Paragraph 14 festgestellt, dass Lutheraner und Alt-Katholiken keine organisatorische Einheit anstreben. Einer vollen Kirchengemeinschaft stehen die in Absatz 21–27 beschriebenen Probleme noch entgegen. Dennoch sind wir aufgerufen, die bereits bestehende Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen zu leben und sichtbare Schritte weiterzugehen, um diese Gemeinschaft zu vertiefen.

(31) Dabei geht es nicht um ein Vermischen von Unterschieden in Lehre und Praxis, wohl aber um eine „versöhnte Verschiedenheit", die deutlich und erfahrbar machen muss, dass der eine Glaube an Gottes heilschaffendes Wirken in Jesus Christus, so wie es uns das Evangelium bezeugt, auf unterschiedliche Weise gelebt werden kann.

(32) Auf diesem gemeinsamen Weg sind ein theologisches und ein pastorales Ziel zu benennen:

- Das theologische Ziel ist die gelebte Bezeugung der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi in versöhnter Verschiedenheit. Bei allen Unterschieden muss deutlich werden, dass uns – auch in Unterschieden – mehr eint als trennt.
- Das pastorale Ziel ist, Menschen in konfessionsverschiedenen Lebensbeziehungen eine christliche Existenz zu ermöglichen, die deutlich macht, dass uns der Tisch des Herrn und die Konfessionsgebundenheit nicht trennen, sondern dass wir auch darin verbunden sind: Wir nehmen uns gegenseitig nicht als Konkurrenz, sondern als Reichtum wahr.

Empfehlungen an unsere Kirchen

(33) Seit nunmehr 25 Jahren besteht die ‚Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie' zwischen unseren Kirchen. Der Empfang der eucharistischen Gaben stärkt uns auf dem gemeinsamen Weg als „Pilgerndes Gottesvolk" und schafft sichtbare Gemeinschaft. Unsere Gemeinden werden ermutigt, diese Gemeinschaft zu vertiefen.

(34) Die Kommission empfiehlt daher den beteiligten Kirchen:

1. Das Dokument hat zahlreiche Vorschläge zur praktischen Umsetzung einer gelebten Ökumene vorgelegt.

Die Kommission empfiehlt, eine pastorale Handreichung für die Gemeinden zu erarbeiten, um die bereits bestehenden Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen besser bekannt zu machen und so eine weitere Vertiefung der Gemeinschaft in den Gemeinden vor Ort zu ermöglichen.

2. Das Dokument versteht Kirchengemeinschaft als einen Prozess, der immer wieder aufs Neue versucht, die Einheit über das Erreichte hinaus sichtbar zu machen.

Die Kommission empfiehlt, dass die beiden Kirchen aufgrund ihrer theologischen Grundsätze und ihrer Ekklesiologien prüfen, ob das von der Kommission im Dokument vorgeschlagene Modell von Kirchengemeinschaft so realisierbar ist oder ob doch ein vollständiger Lehrkonsens in bisher strittigen Fragen erforderlich ist, bevor weitere Schritte möglich sind, die Gemeinschaft zu vertiefen.

3. Dokumente bilateraler Dialoge sind auf Reaktionen und Auswertung in den beteiligten Kirchen hin ausgelegt.

Die Kommission empfiehlt, dass der hier vorgestellte Text innerhalb der nächsten zwei Jahre auf breiter Ebene in den beiden Kirchen diskutiert wird. Die Kirchen sollten die bestehende Dialogkommission beauftragen, diesen Diskussionsprozess zu begleiten und auszuwerten. Zwei Jahre nach Veröffentlichung des Dokumentes soll die Dialogkommission Handlungsempfehlungen für die kirchenleitenden Gremien erarbeiten. Wenn sich das vorgeschlagene Modell als zukunftsträchtig erwiesen hat, sollen diese Handlungsempfehlungen weitere konkrete Schritte auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft umfassen.

Mitglieder der Gesprächskommission (2004–2010)
(im Jahr 2007 fanden keine Treffen statt)

Evangelisch-lutherische Mitglieder:
Kirchenrat Ivo Huber, München
Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann, München
Pfr. Florian Ihsen, München (ab 2008)
Oberkirchenrat Hans Krech, Hannover (bis 2006 Co-Vorsitzender)
Prof. Dr. Martin Ohst, Wuppertal (ab 2006)
Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf, Hannover (ab 2008 Co-Vorsitzender)
Dekan Klaus Schwarz, Blaubeuren

Alt-katholische Mitglieder:
Prof. Dr. Günter Eßer, Bonn (Co-Vorsitzender)
Pfr. Oliver Kaiser, Hannover (bis 2006)
Pfr. Dr. Matthias Ring, Regensburg
Pfr. Siegfried Thuringer, München
Dekan Jürgen Wenge, Köln

Der Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Alt-Katholischen Kirchen der Utrechter Union

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben sich zwischen der römisch-katholischen Kirche und den alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union gute zwischenkirchliche Beziehungen entwickelt. Die Annäherung wurde möglich, nachdem Rom 1966 die Zustimmung zu den römischen Verurteilungen des „Augustinus" des Ypener Bischofs Cornelius Jansenius (1585–1638) und der „Reflexion morales sur le Nouveau Testament" des Oratorianers Pasquier Quesnel (1634–1719) als Vorbedingung für „die Eröffnung eines echten Dialogs zwischen den beiden Kirchen" (so Kardinal Bea) aufgegeben hatte. Diese Vorbedingung Roms hatte in den Niederlanden seit Anfang des 18. Jahrhunderts nach dem Schisma Rom – Utrecht (1723) eine Versöhnung zwischen Rom und der Kirche von Utrecht (der heutigen Alt-Katholischen Kirche der Niederlande) verhindert.

Für diejenigen Alt-Katholiken, die das rauhe zwischenvatikanische Klima (1870–1960) noch hautnah miterlebt hatten, bedeuteten das Zweite Vatikanische Konzil und seine Konsequenzen einen grundlegenden Paradigmenwechsel und Aufbruch. Dieser Aufbruch hatte sich in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg hier und da schon angebahnt. So beschreibt etwa der alt-katholische niederländische Praktische Theologe Jan Visser (geb. 1931), dass ein römisch-katholischer Theologiestudent, der das alt-katholische Priesterseminar in Amersfoort besucht hatte, seinen Professor vorher gefragt habe, ob er in der alt-katholischen Kapelle eine Kniebeuge vor dem Tabernakel machen dürfe – es handle sich immerhin um eine schismatische Kirche. Auch die Einladung zur Teilnahme alt-katholischer Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil spielte eine wichtige Rolle für die Annäherung und Aufnahme von Beziehungen.[1] In den Niederlanden, in Deutschland und in der Schweiz wurden seit Mitte der 1960er Jahre Dialoge auf nationaler Ebene geführt. Sie mündeten in teilweise wichtige Konsenstexte mit Empfehlungen für eine *communicatio in sacris* und eine Zusammenarbeit in pastoralen Bereichen. Doch verschiedene Gründe ließen die Arbeit stocken; der wichtigste war, dass die römische Zustimmung zu einer für alle alt-katholischen Kirchen geltende Pastoralvereinbarung ausblieb.[3] Auf nationaler Ebene wurden die Gespräche in einzelnen Ländern in unterschiedlicher Frequenz und Intensität fortgesetzt.[3] Ein wichtiger Schritt in Deutschland war die 1999 zwischen Kardinal Karl Lehmann und Bischof Joachim

1 Vgl. *Angela Berlis:* Das Zweite Vatikanische Konzil – eine alt-katholische Perspektive, in: Bulletin ET, Journal for Theology in Europe 17 (2007), Nr. 2, 67–77.

2 Vgl. *Jan Visser:* Zur Vorgeschichte und Entstehung des Berichts der Internationalen Römisch-Katholisch/Altkatholischen Dialogkommission, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift [= IKZ] 100 (2010), 6–24.

3 In Polen kam es seit 1998 zu einem eigenen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der (alt-katholischen) Polnisch-Katholischen Kirche. Vgl. IKZ 94 (2004), 217–248. In der Schweiz entstanden in der Christkatholisch – Römisch-Katholischen Gesprächskommission Texte über das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche (1981) und

Vobbe vereinbarte Empfehlung über den Umgang mit übergetretenen Priestern.[4] Es gab mehrere Ansätze, einen Dialog auf internationaler Ebene einzuleiten, zuletzt anlässlich des großen Jubiläumsjahres in Rom im Jahr 2000.

Die Arbeit der „Internationale[n] Römisch-Katholisch/Altkatholischen Dialogkommission" (2004–2009)

Auf Empfehlung einer im Jahr 2003 in Stuttgart zusammengekommenen Vorbereitungsgruppe kam es 2004 zur Bildung der „Internationale[n] Römisch-Katholisch/Altkatholischen Dialogkommission" (IRAD) durch die Internationale Alt-katholische Bischofskonferenz der Utrechter Union (IBK) und den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Die Kommission bestand neben den beiden Co-Vorsitzenden (Bischof Prof. em. Dr. Paul-Werner Scheele, römisch-katholisch, und Bischof Fritz-René Müller, christkatholisch) und Co-Sekretären aus jeweils vier Mitgliedern. Zwischen Mai 2004 und Juni 2009 erarbeitete die Kommission in jeweils zwei Sitzungen pro Jahr einen gemeinsamen Text zu „Kirche und Kirchengemeinschaft".[5]

Zunächst sichtete die Kommission die in den vorangegangenen nationalen Dialogen bereits festgestellten Übereinstimmungen in Theologie und kirchlichem Leben zwischen den beiden Kirchen und gewichtete diese unter Einbeziehung neuerer Entwicklungen. Desweiteren wurden die Ergebnisse und Auswirkungen anderer bilateraler Dialoge und Übereinkünfte berücksichtigt, welche die altkatholische bzw. die römisch-katholische Kirche mit dritten Kirchen führte und fand. Was die alt-katholische Seite angeht, so haben diejenigen Abkommen und theologischen Dialoge, die alle alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union geschlossen bzw. geführt haben (mit den Anglikanern und Orthodoxen), einen anderen Stellenwert als die von einzelnen alt-katholischen Kirchen getroffenen pastoralen Vereinbarungen (in Deutschland mit evangelischen Kirchen). Schließlich wurden bei den Sitzungen auch anstehende kirchenrechtliche und pastorale Aufgaben thematisiert.

Methodisch verständigte man sich schon recht bald auf den Weg des „differenzierten Konsenses", dessen Ziel nicht Deckungsgleichheit ist. Stattdessen wurden einerseits grundlegende Übereinstimmungen in bisher strittigen Lehren festgestellt, andererseits verbleibende Differenzen benannt. Diese Unterschiede stellen die „Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen" aber nicht in Frage.[6] Grundlage eines solchen differenzierten Konsenses ist, dass die Beteiligten einander zutrauen und darauf vertrauen, dass beide Seiten Einheit und Einigung anstreben („Hermeneutik des gegenseitigen Vertrauens"). Als erfahrene Ökumeniker

über die Unfehlbarkeit der Kirche (1993). Vgl. IKZ 72 (1982), 33–45 (Text von 1981). In den Niederlanden erarbeitete eine gemischte Arbeitsgruppe 2002 den Text „Das gemeinsame Erbe freudig miteinander teilen". Vgl. IKZ 94 (2004), 249–276.

4 Zum Text vgl. IKZ 94 (2004), 277 f.

5 Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch/Altkatholischen Dialogkommission, Paderborn/Frankfurt a. M. 2009.

6 Kirche und Kirchengemeinschaft, 26 f.

brachten alle Mitglieder der Kommission großes Engagement mit; mehrere Kommissionsmitglieder verfügten zudem über langjährige Erfahrung im alt-katholisch/römisch-katholischen Dialog, von denen hier nur zwei stellvertretend genannt seien: der bereits zitierte Prof. em. Dr. Jan Visser, Nestor der alt-katholischen Delegation, sowie der römisch-katholische Co-Präsident, Bischof em. Prof. Dr. Paul-Werner Scheele (Würzburg), der 1972 der gemischten Gesprächskommission in Deutschland angehört hatte.

Horizont: Kirchengemeinschaft

Bereits der Titel des 2009 erschienenen, gemeinsam verantworteten Berichts „Kirche und Kirchengemeinschaft" macht deutlich, in welchen Horizont die Kommission den Dialog zwischen alt-katholischer und römisch-katholischer Kirche stellen will. Man konstatierte eine weitgehend gemeinsame Glaubensgrundlage und erarbeitete einen gemeinsamen Text über die Kirche, der sich zunächst auf das spezifische Verhältnis zwischen alt-katholischer und römisch-katholischer Kirche bezieht, dann jedoch auch ein Modell für Einheitsbemühungen anderer Kirchen mit Rom sein könnte (Nr. 4).

Was den Aufbau des gemeinsamen Textes angeht, so folgen auf die Präambel (Nr. 1–4), in der u. a. festgehalten wird, dass die „Entfremdung und Trennung" zwischen Römisch-Katholischen und Alt-Katholiken „ein *innerkatholisches Problem* darstellt", ein Kapitel über die „trinitarisch-soteriologische Grundlegung" der Kirche (Nr. 5–12), in der das Sakramentsverständnis dargelegt und die sieben Sakramente beschrieben werden. Anschließend behandelt der Bericht „Lokale, regionale und universale Dimensionen der Kirche" (Nr. 13–19), mündend in Überlegungen über die „Personale, kollegiale und gemeinschaftliche Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit" (Nr. 20–26). Dass es ein Anliegen der Dialogkommission war, sich – wie im Vorwort der Co-Präsidenten erhellt – nicht in einzelnen, wenn auch noch so gewichtigen Fragen festzufahren, wird im gesamten Bericht deutlich, insbesondere aber im Abschnitt über den „Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit" (Nr. 27–33). Wie bereits eingangs im Bericht festgestellt wird, war sich die Kommission einig, dass „die sog. Papstfrage nicht isoliert erörtert werden kann, sondern nur in einer umfassenden Besinnung über die Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen"[7]. Zusammenfassend kann die Kommission feststellen, dass zwischen römisch-katholischer und alt-katholischer Kirche Einigkeit „im grundlegenden Verständnis der Kirche" (Nr. 36) bestehe. Die „Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit wird sowohl in der Ortskirche als auch in der regionalen und universalen Gemeinschaft von Ortskirchen" wahrgenommen. Werde „der Papst nicht aus der *Communio*-Struktur herausgelöst", brauche die Lehre vom Primat des Papstes nicht mehr das Gewicht einer kirchentrennenden Differenz zu haben (Nr. 39). Die offenen Fragen, die die Kommission im Blick auf eine Kirchengemeinschaft feststellt, betreffen die Ekklesiologie, die Mariendogmen von 1854 und

7 Kirche und Kirchengemeinschaft, 8 (Vorwort der beiden Co-Präsidenten).

1950, die Frage der Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst und verschiedene kirchenrechtliche Fragen (verheiratete Bischöfe und Priester, ehemals römisch-katholische Gläubige und Kleriker) (Nr. 40–82). Am Ende werden Vorstellungen zur Gestalt einer möglichen Kirchengemeinschaft aus alt-katholischer Sicht zusammengestellt (Nr. 83–85) und abschließende Gedanken zum „Weg der Versöhnung und Heilung" (Nr. 87–89) formuliert. Ein Verzeichnis der benutzten Literatur (darunter viele bilaterale Dialogtexte), der Mitglieder und Sitzungen sowie ein 30-seitiger Anhang, der offizielle alt-katholische Äußerungen zum Primat des Bischofs von Rom seit 1871 enthält, schließen die Ausgabe ab.

Rezeption und Weiterarbeit

Die Rezeption dieses ja noch jungen Kommissionsberichts ist im Gange. Bei der 41. Internationalen Alt-Katholischen Theologenkonferenz, die nur wenige Monate nach Abschluss der Arbeit Ende August 2009 stattfand, berichteten mehrere – alt-katholische und römisch-katholische – Mitglieder der Kommission über die Ergebnisse des Dialogs aus ihrer Sicht; Referenten aus der orthodoxen, der anglikanischen und der evangelischen Kirche kommentierten den Text.[8] Insgesamt begrüßte die Theologenkonferenz die Ergebnisse der Kommission und ersuchte die Internationale Alt-Katholische Bischofskonferenz, den Rezeptionsprozess auf allen Ebenen zu fördern. Seit 2009 wurden die Dialogtexte in den Niederlanden (im Dezember 2009), der Schweiz,[9] in Deutschland und in Polen[10] auf eigens dazu einberufenen ökumenischen Konferenzen bzw. auf alt-katholischen Pastoralkonferenzen und Synoden behandelt. Auf die einzelnen Stellungnahmen, die zum Teil auch den Kontext des jeweiligen Landes berücksichtigen, kann hier nicht weiter eingegangen werden. In Deutschland begrüßte die 57. Ordentliche Bistumssynode im Jahr 2010 nach eingehender Besprechung das Dialogpapier, stellte aber auch kritische Rückfragen und schlug ein paar Präzisierungen vor.[11] Kritische Rückfragen an den Text richteten sich u.a. darauf, dass die Vereinbarung mit der EKD nicht genannt werde, ebenso wenig die unterschiedlichen Auffassungen beider Kirchen in ethischen Fragen. Auch wurde darauf hingewiesen, „wie segensreich sich die Berufung von Frauen zum apostolischen Dienst auf unsere Gemeinden auswirkt."[12]

Der Text ist bisher in niederländischer Sprache erschienen; die Veröffentlichung in französischer und englischer Übersetzung ist vorgesehen. Sie wird hoffentlich zu weiteren Reaktionen aus anderen Kirchen der Ökumene, insbesondere aus der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, mit der die Alt-Katholischen Kirchen

8 Vgl. dazu IKZ 100 (2010), 1–168.

9 Die Vorträge des Ökumenischen Symposiums in Luzern am 18. September 2010 werden 2012 veröffentlicht.

10 Vgl. IKZ 101 (2011), 339 f.

11 Vgl. Amtliches Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, Bd. X, Nr. 2, 1. Dezember 2010, 16. Vgl. außerdem die Stellungnahme der Pastoralkonferenz: www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_ak/oekumene/8-IRAD_Stellungnahme_ GPK_ 2010.pdf (zuletzt besucht am 8. Oktober 2011).

12 So die Stellungnahme der deutschen Pastoralkonferenz vom 24. Juni 2010.

seit 80 Jahren *full communion* haben, und der Orthodoxie, sowie von wissenschaftlichen Ökumene-Instituten führen. Für die inneralt-katholische Diskussion erwiesen sich die Anstöße des Berichts als anregend. Der „Gewinn" für die interne alt-katholische Diskussion liegt in der Herausforderung, seit dem Ersten Vatikanum verfestigte Positionen, insbesondere im Hinblick auf die Stellung des Papstes, zu überdenken und so aktiv zu einer ökumenisch solide fundierten Neubewertung des Primats beizutragen.

Ein Kommentar der römisch-katholischen Glaubenskongregation liegt bisher nicht vor. Am 6. September 2011 traf sich in Rom eine alt-katholische Delegation mit dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Prof. Dr. Kurt Koch. Die alt-katholische Delegation wurde angeführt von Dr. Joris Vercammen, dem Erzbischof von Utrecht und damit Vorsitzenden der Internationalen Alt-atholischen Bischofskonferenz. Einig war man sich, dass es „mit dem mit der Arbeit der Kommission eingeschlagenen ‚Dialog in Wahrheit und Liebe' gelungen sei, eine neue Basis des gegenseitigen Vertrauens zu schaffen".[13] Geplant wurde, den Dialog im Jahr 2012 mit einer neu eingesetzten Kommission fortzuführen. Der Bericht „Kirche und Kirchengemeinschaft" soll dabei als Grundlage dienen. Beim fortgesetzten Dialog soll die universalkirchliche Dimension in der Verhältnisbeschreibung von Orts- und Universalkirche im Zusammenhang mit der Primatsfrage stärker berücksichtigt werden. Der altkirchliche Konsens, „keine Eucharistiegemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft" solle weiter beachtet werden. Ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang im Pressekommuniqué auf die „Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie" zwischen dem Katholischen Bistum der Alt-Katholiken und der Evangelischen Kirche in Deutschland aus dem Jahre 1985 hingewiesen. Auch die Kirchengemeinschaft zwischen Alt-Katholiken und Anglikanern solle im fortgeführten Dialog behandelt werden, ebenso wie die bereits im Bericht der Kommission genannten „offenen Fragen", unter ihnen die zu den Mariendogmen und zur Frauenordination. Auch die Stellungnahmen der ökumenischen Konferenzen, alt-katholischen Pastoralkonferenzen, Synoden und Rückmeldungen Einzelner[13] werden bei der weiteren Arbeit berücksichtigt werden. Es ist zu hoffen, dass auch die zukünftige Kommission den Weg des differenzierten Konsenses in gegenseitigem Vertrauen gehen wird.

Angela Berlis

(Prof. Dr. Angela Berlis ist Professorin für die Geschichte des Altkatholizismus und Allgemeine Kirchengeschichte am Departement für Christkatholische Theologie, sowie Co-Leiterin des interdepartementalen Kompetenzzentrums Liturgik, Theologische Fakultät, Universität Bern. Sie war von 2004–2009 Mitglied der Internationale[n] Römisch-Katholisch/Altkatholischen Dialogkommission.)

[13] So die Pressemeldung vom 20. September 2011: www.utrechter-union.org/?b=250 (zuletzt besucht am 8. Oktober 2011).

[14] Vgl. etwa die aufgeworfenen Fragen in: *Andreas Krebs:* Kirche und Kirchengemeinschaft. Zum Bericht der Internationalen Römisch-katholisch/Altkatholischen Dialogkommission, in: Materialdienst 01/2010, 9–11.

Eine eigentlich unmögliche Kirchenvereinigung

Missionskirche, Baptisten und Methodisten bilden neue Kirche

In Schweden entsteht eine neue Kirche. Noch hat sie keinen Namen und firmiert als *„Gemensam Framtid"*, was schlicht *„Gemeinsame Zukunft"* heißt. Drei autonome Freikirchen haben sich entschieden, ihre denominationelle Eigenständigkeit aufzugeben. Die Konferenzen des Schwedischen Bundes Baptistischer Gemeinden, der Schwedischen Missionskirche und der Evangelisch-methodistischen Kirche hatten 2011 über ein Bündel von Vorlagen abzustimmen. Eine gemeinsame theologische Basis und eine kirchliche Ordnung oder Satzung war in einem Prozess gemeinsam erarbeitet worden. Alles geschah in einem offenen Prozess. Der methodistische Pastor Lasse Svensson war zusammen mit Anders Marklund von der Missionskirche Prozessleiter. Die erarbeiteten Grundlagenpapiere wurden allen Gemeinden der drei Kirchen zur Stellungnahme übersandt. Es erfolgten über 500 Rückmeldungen aus den beteiligten Gemeinden. Die Anregungen, Wünsche und Verbesserungen wurden in die theologische Basis und die Ordnung – soweit es stringent war – eingearbeitet.

Da die drei Kirchen aus ganz unterschiedlich verfassten Kirchenfamilien kommen, ist auch der Prozess der Vereinigung unterschiedlich. Die baptistischen Gemeinden sind traditionell independentistisch organisiert. Alle Entscheidungen theologischer, struktureller und finanzieller Art, das ist Ausdruck des ekklesiologischen Selbstverständnisses, liegen ausschließlich in der Verantwortung jeder einzelnen Gemeinde.

Ähnlich ist die Schwedische Missionskirche organisiert. Sie entstand in der Mitte des 19. Jahrhunderts als Auswirkung der amerikanischen Evangelisations- und Heiligungsbewegung. Ihren Schwerpunkt hat sie in Schweden. Eine ihrer Gründergestalten, Frederik Franson, evangelisierte im Stile von Dwight L. Moody auch in anderen europäischen Ländern, darunter in Deutschland, wo er ebenfalls Spuren hinterließ, z. B. in der Bildung der (China-)Allianz-Mission. Die Schwedische Missionskirche steht seit jeher im Kontakt mit dem Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, ist aber in ökumenischer Hinsicht aufgeschlossener. Die Schweden sind eine Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Denominationell sind sie dem Reformierten Weltbund angeschlossen. Auch in dieser kongregationalistisch organisierten Kirche treffen die Gemeinden autonom ihre Entscheidungen.

Anders ist die Lage bei den Methodisten. Sie sind in einem konnexionalen Kirchensystem weltweit verbindlich miteinander organisiert. Das machte es notwendig, zunächst im Oktober 2010 eine außerordentliche Zentralkonferenz von Nordeuropa und Eurasien einzuberufen, damit sie über die Pläne eine Grundsatzentscheidung fälle. Die verfassungsmäßige Mehrheit von zwei Drittel der Delegierten wurde gut erreicht. Am 3. Juni 2011 stimmte die Methodistische Konferenz von Schweden als letzte der drei handelnden Kirchen dieses Landes über den zukünftigen Weg ab. Mehr als achtzig Prozent der Pastoren- und Laiendelegierten stimmten der Vereinigung mit der Bedingung zu, dass die neue Kirche – wie alle in der Welt inzwischen in Vereinigungen aufgegangenen Methodistenkirchen – auch zukünftig als „Affiliated

(beigeordnete) United Church" geschwisterlich in der weltweiten Beziehung stehen wird, ohne formale Verpflichtungen ihr gegenüber zu haben. Nach dem Beschluss der methodistischen Kirchenkonferenz in Schweden, der am 3. Juni 2011 erfolgt ist, müssen ihm alle Gemeinden zustimmen. In dem Falle, dass eine Gemeinde diesen Weg nicht mitgehen will, hat sie das Recht, aus der neuen Kirche, der ihre Gesamtdenomination geschlossen beitritt, wieder auszutreten und sich einer methodistischen Kirchenkonferenz in einem Nachbarland anzuschließen. So, wie die einzelnen Gemeinden ihre Zustimmung geben müssen, liegt auch ein verfassungsmäßiges Zustimmungsrecht bei der weltweiten, alle vier Jahre tagenden Generalkonferenz, die sich im April 2012 zu ihrer nächsten Sitzung trifft. Es ist unvorstellbar, dass dieses weltweite Gremium dem Antrag aus Schweden ablehnend gegenübersteht. Die schwedischen Methodisten sind längst nicht mehr die ersten, die einen derartigen ökumenischen Schritt tun, den die immer ökumenisch ausgerichtete Gesamtkirche wohlwollend begleitet.

Die neue Kirche ist in einem ökumenischen Umfeld entstanden. Schon zur Weltkonferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm hat der ökumenische Erzbischof Nathan Söderblom sich über die von der damaligen Deutschen Evangelischen Kirche beschlossenen Begrenzung in der freikirchlichen Entsendung hinweggesetzt und den deutschen Freikirchen zusätzliche Möglichkeiten eröffnet. Im lutherischen Schweden selber hat Söderblom an den damaligen Konferenzvorbereitungen die dortige freikirchliche Vereinigung mit Baptisten und Methodisten selbstverständlich beteiligt, eine Maßnahme, die während der Weimarer Zeit in Deutschland unmöglich gewesen wäre. Unter den freundlichen gesamt-ökumenischen Verhältnissen haben sich in den vergangenen Jahrzehnten Baptisten und Missionskirchengemeinden, Missionskirchen und Methodisten und an manchen Orten auch alle drei aufeinander zu bewegt und punktuell gemeinsam gearbeitet. Die Vereinigung, deren formale Konstituierung und gottesdienstliche Feier noch ausstehen, ist ein organischer Prozess gewesen. Er ist auch nicht auf diese drei Kirchen beschränkt. Seitdem die dortige methodistische Kirche mit der lutherischen Kirche in offizieller Kirchengemeinschaft als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft besteht, hat die methodistische Kirche „einige ihrer Pastoren zum Dienst in die Lutherische Kirche entsandt", heißt es in einem öffentlichen Bericht. Von ökumenischem Interesse mag sein, welche Folgen diese bilaterale Kirchengemeinschaft für die neue Konstellation hat.

Die neue Kirche, deren Namen nach eigenen Angaben spätestens bis 2014 festgelegt wird, umfasst etwa 80.000 Kirchen- und Gemeindeglieder und zwischen 700 und 800 Pastoren und Pastorinnen. Man kann die Vereinigung als eine notwendige Antwort auf die Herausforderungen einer säkularen Gesellschaft sehen, in der die von diesen Kirchen traditionell als notwendig angesehene und praktizierte Mission verstärkt in Evangelisation und Diakonie als Auftrag angenommen werden will.

Karl Heinz Voigt

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

Auf der ökumenischen Reise zum gerechten Frieden

Internationale ökumenische Friedenskonvokation (IöFK) vom 18.–25. Mai 2011 in Kingston/Jamaika

Der ÖRK, die Dekade zur Überwindung von Gewalt und die IöFK

Die Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt der Jahre 2001 bis 2010, ausgerufen von der VIII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates (ÖRK) 1998 in Harare, wurde mit der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation (IöFK) vom 18.–25. Mai 2011 in Kingston/Jamaika formell abgeschlossen. Die theologische Messlatte der IöFK war das „Ersuchen" der IX. Vollversammlung in Porto Alegre 2006 an den Zentralausschuss, „die Möglichkeit eines Studienprozesses zu erwägen, der alle Mitgliedskirchen und ökumenischen Organisationen für die Ausarbeitung einer umfassenden ökumenischen Erklärung zum Frieden mobilisiert, welche fest in einer klar formulierten Theologie wurzelt. Die Erklärung sollte sich u.a. mit folgenden Themen befassen: gerechter Friede, Schutzpflicht, Rolle und Rechtsstatus nichtstaatlicher Kombattanten, Wertekonflikt (z. B. territoriale Integrität und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens). Sie sollte zum Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt 2010 angenommen werden".[1] Statt einer „Erklärung" veröffentlichte der ÖRK den „Ökumenischen Aufruf für einen gerechten Frieden"[2] und ein erläuterndes Begleitbuch, entstanden in einem langen Diskussionsprozess einer Autorengruppe unter der Moderation von Konrad Raiser. Vorausgegangen war ein erster Entwurf, geschrieben von einer anderen Autorengruppe unter der Moderation von Geiko Müller-Fahrenholz. Der Aufruf ist die Grundlage der IöFK. Pfarrer Dr. Olav Fykse Tveit, Generalsekretär des ÖRK seit 2009, gab im Handbuch des ÖRK für die IöFK als deren Aufgabe für „eine neue und vielversprechende Phase auf der ökumenischen Reise zum Frieden" vor, „das Konzept des ‚gerechten Friedens' sowie seine ethischen und theologischen Aspekte weiterzuentwickeln, indem wir das Konzept in verschiedenen Arbeitsbereichen anwenden und die Netzwerke und Partnerschaften stärken, die heute für die ökumenische Friedens- und Anwaltschaftsarbeit notwendig sind".[3] Die Planung und Vorbereitung der IöFK durch den ÖRK vollzog sich unter Schwierigkeiten, verursacht durch Personalwechsel und Personalabbau im Stab des ÖRK und durch den Wechsel vom Generalsekretär Rev. Sam Kobia zum neuen norwegischen Generalsekretär Olav Fykse Tveit.

1 *Klaus Wilkens* (Hg.): In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Porto Alegre 2006. Neunte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt am Main 2007, 343.

2 www.gewaltueberwinden.org/de/materialien/oerk-materialien/dokumente/erklaerungen-zum-gerechtenfrieden/ein-oekumenischer-aufruf-zum-gerechten-frieden.html.

3 *ÖRK:* International Ecumenical Peace Convocation Kingston/Jamaika 17.–25. Mai 2011, Handbuch Deutsch, 6.

Inhalte und Programm des geistlichen und praktischen Vernetzungstreffens

Die Konvokation hatte den Charakter eines geistlichen und praktischen Vernetzungstreffens zum Leitbild des gerechten Friedens. Beschlossen hat sie nichts, insbesondere kein ökumenisches Dokument. Die vierseitige Botschaft,[4] die am Ende durch Akklamation angenommen wurde, sowie – entscheidend – das künftige Engagement der Teilnehmenden und ihrer Heimatkirchen sind aber zusammen mit dem Aufruf der Fundus zur Weiterarbeit des ÖRK auf dem Weg zur X. Vollversammlung des ÖRK 2013 in Busan/Korea unter dem Motto „Gott des Lebens, weise uns den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden". Die ca. 1.000 Teilnehmenden aus ca. 100 Ländern,[5] die theologisch und praktisch auf allen kirchlichen Ebenen (Gemeinden, Verantwortliche in Kirchenämtern und Kirchenleitende, Initiativen für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung) und auch außerhalb an Fragen des gerechten Friedens arbeiten, hatten alle den gleichen Status. Den Reichtum an Erfahrungen aus so verschiedenen Teilen des ganzen Erdkreises konnte niemand durch engagierte Begegnungen und Gespräche über konfessionelle, kulturelle und Ländergrenzen hinweg ausschöpfen. Wieder einmal erwies sich trotzdem, dass die Ökumene von Offenheit und Auseinandersetzung auf der Grundlage der biblischen Schriften lebt! Die geistliche „Arbeit" ereignete sich in kleinen Gruppen bei fruchtbaren Bibelarbeiten[6] und im Plenum bei lebendigen Gottesdiensten zu Beginn, jeweils am Morgen und mittags, am 22. Mai (Sonntag) und zum Abschluss auf dem weitläufigen Campus der University of the Westindies (UWI). Tropische Temperaturen und eine hohe Luftfeuchtigkeit strengten körperlich an. Die vier Themenbereiche der IöFK: Friede in der Gemeinschaft, Friede mit der Erde, Friede in der Wirtschaft, Friede zwischen den Völkern wurden vertiefend in Plenarveranstaltungen, in 163 Workshops, von den Teilnehmenden zu ihren konkreten Beiträgen vorbereitet, und in Seminaren verhandelt. Einen unmittelbaren Eindruck von der bedrückenden sozialen und politischen Realität Jamaikas[7] jenseits der touristischen Ziele konnten die Teilnehmenden in örtlichen Projekten gewinnen, die sich außerordentlich um die Eindämmung von Gewalt bemühen.

4 www.gewaltueberwinden.org/de/materialien/oerk-materialien/dokumente/praesentationenansprachen/ioefk-botschaft.html.

5 Davon 108 aus EKD (49), Landeskirchen, Initiativen und Gruppen, bei gleichzeitiger Förderung der Kosten von Teilnehmenden aus Süd-Kirchen. Auch Pax Christi und Iustitia et Pax waren von katholischer Seite aus Deutschland vertreten.

6 Bibelarbeiten zu 2. Samuel 13, 1–22; Jesaja 11, 6–9; Matthäus 20, 1–16; Epheser 2,11–22; 2. Könige 6, 8–23.

7 Jamaika: drittgrößte Antillen-Insel, 2,75 Mio. Einwohner, davon ca. 660.000 in Kingston; Landflucht und Migration nach Großbritannien und USA; 91 Prozent der Bevölkerung stammen von afrikanischen Sklaven ab, die die Kolonialmacht Großbritannien hierher gebracht hatte. Elf Prozent Arbeitslose. Eine der höchsten Kriminalitätsraten der Welt (Drogenhandel, Schutzgelderpressung, Korruption, bewaffnete Banden nicht nur in den Slums). Im Mai 2010 wollten jamaikanische Sicherheitskräfte Christopher „Dudus" Coke auf Wunsch der USA zwecks Auslieferung verhaften. Die Bevölkerung in seinem Stadtteil Tivoli widersetzte sich. Premierminister Bruce Golding verhängte den Ausnahmezustand: Es gab tagelange Straßenkämpfe zwischen Sicherheitskräften und den Anhängern von Dudus. Mindestens 73 Menschen starben. Schließlich wurde er verhaftet und an die USA ausgeliefert, wo ihm lebenslange Haft droht.

Jamaika: Land, Menschen und Kirchen mitten in Gewalt und Kriminalität

Der Rat der Kirchen der Karibik und der Rat der Kirchen Jamaikas waren die aufopferungsvollen und großzügigen Gastgeber des ÖRK, der zum ersten Mal eine größere Veranstaltung in der Karibik abhielt. Die Teilnehmenden wohnten und aßen in Dörfern der Studierenden, die wie das gesamte Gelände der UWI mit Stacheldraht gesichert sind. Die UWI liegt am Rande der Blue Mountains auf dem Gelände der ehemaligen Zuckerplantage Mona, wo früher Sklaven afrikanischer Herkunft ausgebeutet wurden. Ein Gedenkstein und Reste eines Aquäduktes zur Zuckerrohrmühle erinnern daran. Im Zweiten Weltkrieg lebten Evakuierte aus dem britischen Gibraltar und in Nordafrika gefangene Soldaten auf dem Gelände. Kingston/Jamaika war schon 1997 wegen seines weltweit hohen Pegels an Gewalt eine der ausgewählten Städte im Vorläufer-Programm „Peace to the City" zur Dekade zur Überwindung von Gewalt. Bruce Golding, der Premierminister von Jamaika, betonte in seiner Eröffnungsansprache die Rolle von Staat und Kirchen bei der ethischen Entwicklung von heutigen Gesellschaften, insbesondere in dem von Verbrechen und Gewalt gezeichneten jamaikanischen Kontext. Golding forderte die Kirchen ausdrücklich auf, sich politisch einzumischen. In den Tagen der Versammlung brannten im Stadtteil Tivoli Kerzen zur Erinnerung an die Unruhen im Mai 2010 um den „strong man" Christopher „Dudus" Coke, den die USA als einen der weltweit gefährlichsten Drogen-und Waffenhändler ansehen, der aber bei der Bevölkerung hohes Ansehen genießt, weil er à la Robin Hood Kinder unterstützte, Nahrungsmittel für Arme besorgte und Streit schlichtete. Die großen Probleme durch Gewalt von Straßengangs waren auch Gegenstand eines Musicals „Streetlight" der internationalen Künstlergruppe Gen Rosso, das während der Konvokation mit Jugendlichen aus Slums aufgeführt wurde.

Worum ging es? Wesentliche Themen und Ergebnisse der IöFK

Der zentralen Herausforderung, also zusammen mit anderen das Leitbild eines gerechten Friedens in den vier Dimensionen zu verstehen und Möglichkeiten der Realisierung zu beraten, näherten sich die Teilnehmenden je nach kirchlichem, nach Lebens-und Erfahrungshintergrund sehr unterschiedlich an: mehr oder weniger spirituell betont, persönlich, gesellschaftlich oder auch politisch akzentuiert. Den daraus entstehenden Schwierigkeiten bei der Planung des Ablaufs und der Methodik wurde die Konvokation nicht immer gerecht. Die Bildung eines möglichen Konsenses litt an mangelnder Transparenz. Das offenbarte sich am deutlichsten bei der Abfassung und der Annahme der Botschaft. Weil die Autorengruppe nicht ausreichend über den Gang der Diskussion informiert war, musste die erste Version der Botschaft binnen kürzester Zeit durch mindestens 60 Korrekturwünsche überarbeitet werden. Die zweite Version nahmen die Teilnehmenden dann mit stehendem Applaus an.

Friede in der Gemeinschaft

Themen waren in den persönlichen Gesprächen, öffentlichen Aussagen und in den Diskussionen der Workshops die Klagen von Einzelnen, aber auch die tapferen, von Kirchen und Gemeinschaften gemeinsam getragenen Widerstände gegen Menschenrechtsverletzungen, täglichen Rassismus, Kastenwesen, Ungerechtigkeit im Verhältnis der Geschlechter, Missbrauch von Sexualität, wirtschaftliche Ausbeutung, Beugung von Gewissen durch Militarismus, und vieles Bedrückendes mehr. Martin Luther King III, der älteste Sohn von Martin Luther King Jr., kritisierte die fortbestehende Diskriminierung und Missachtung der Menschenrechte: „Trotz großer Fortschritte ist der Sonntagsgottesdienst morgens um 11 Uhr immer noch die Stunde mit der größten Segregation am ganzen Tag." Der perspektivische Fokus zum Frieden in der menschlichen Gemeinschaft war die Friedenserziehung.

Zusammenfassend heißt es in der Botschaft von Kingston:

„Die Kirchen müssen gemeinsam ihre Stimme erheben, um unsere christlichen Brüder und Schwestern sowie alle Menschen, die aus Gründen religiöser Intoleranz diskriminiert und verfolgt werden, zu schützen. Friedenserziehung muss künftig eine zentrale Rolle in den Lehrplänen aller Schulen, Seminare und Universitäten bekommen. Wir erkennen die friedensstiftende Fähigkeit junger Menschen an und rufen die Kirchen auf, Netzwerke von Diensten des gerechten Friedens zu entwickeln und zu stärken. Die Kirche ist aufgerufen, öffentlich für ihre Anliegen einzutreten und der Wahrheit über die engen Mauern der Kirche hinaus Gehör zu verschaffen." Das bedeutet für uns z. B. konkret die Bekämpfung von Kinderarbeit bei der Produktion von Natursteinen, die für unsere Friedhöfe bearbeitet werden und die Unterstützung von Kriegsdienstverweigerern nicht nur aus Eritrea und Ägypten.

Friede mit der Erde

„Klimagerechtigkeit" ist das bei uns gebräuchliche Leitwort für das, was wir beschönigend als „Klimawandel" beschreiben. In Kingston war die Sorge um das Überleben der Menschheit fassbar: Die ca. 11.000 Einwohner von Tuvalu, des viertkleinsten Staates der Welt auf der 26 Quadratkilometer großen polynesischen Insel im Stillen Ozean zwischen Hawai und Australien, werden wohl als erste ihr Staatsgebiet als Umweltflüchtlinge verlassen müssen. Ihr Land wird vom Meer überspült, ihr Grundwasser durch Versalzung unbrauchbar. Die Menschen sind von Regenwasser abhängig. „Unsere Gewalt gegen die Erde ist auch Gewalt gegen Menschen" sagte der Projektmanager der Kirche von Schottland, der die Idee weltweiter „Öko-Gemeinden" vorstellte.

Die Botschaft bringt die Meinung der Versammlung auf den Punkt: „Die Umweltkrise ist eine zutiefst ethische und spirituelle Krise der Menschheit. Wir erken-

[8] *Plädoyer für eine ökumenische Zukunft:* Klima-Memorandum. Beten und Arbeiten für einen gerechten Frieden und Klimagerechtigkeit, Januar 2011.

nen an, dass die Menschen der Erde mit ihrem Verhalten Schaden zugefügt haben, und bekräftigen unser Bekenntnis zur Bewahrung der Schöpfung und zu dem Lebensstil, den uns dies abverlangt. Unsere Sorge um die Erde und unsere Sorge um die Menschheit gehören zusammen. Natürliche Ressourcen und gemeinsame Güter der Menschheit wie Wasser müssen gerecht und nachhaltig miteinander geteilt werden. Gemeinsam mit der globalen Zivilgesellschaft appellieren wir an Regierungen, all unsere wirtschaftlichen Aktivitäten radikal umzustrukturieren, mit dem Ziel, eine ökologisch nachhaltige Wirtschaft auf den Weg zu bringen. ... Die ökologische Schuld der Industrieländer, die für den Klimawandel verantwortlich sind, muss bei den Verhandlungen über die Anteile bei den CO2-Emissionen und die Pläne für die Anpassungskosten berücksichtigt werden. Die Nuklearkatastrophe von Fukushima hat einmal mehr bewiesen, dass wir nicht länger auf Atomstrom als Energiequelle zählen dürfen."

Aus Deutschland war u. a. das Klima-Memorandum des „Plädoyers für eine ökumenische Zukunft" in der Diskussion. Wird es einen ökumenischen „Noah-Fonds" auf einem siebenjährigen „Sabbatweg" geben?[8] Sollten wir nach den Berechnungen der Technischen Hochschule Zürich unseren persönlichen „ökologischen Fußabdruck" auf den Ausstoß von einer Tonne CO_2 pro Kopf und Jahr beschränken, um die Erderwärmung bei 2 Grad zu halten? Wie steht es mit der Zustimmung von Gemeinden zum Projekt des „Grünen Hahn"?

Friede in der Wirtschaft

Die Auseinandersetzung um den rechten Weg für eine „Wirtschaft im Dienst des Lebens" – gegen die strukturelle Gewalt von ökonomischer Ausbeutung – war in der Plenarveranstaltung, in den vertiefenden Seminaren und den Workshops einer der heißen Diskussionspunkte.

Der anglikanische Erzbischof von Tanzania, Valentine Mokiwa (Präsident der allafrikanischen Kirchenkonferenz), schilderte den konstruktiven und sehr konkreten Kampf seiner Kirche mit einer ausbeutenden Minengesellschaft. Dann wurde es im Plenum grundsätzlich: Die Kirchen müssen sich „entfernen von Märkten, die als ‚Imperium' beschrieben werden" (Omega Bula, United Church of Canada). Oder: „Die Kirchen können sich nicht mit Wirtschaftsfragen befassen, wenn sie Komplizen dieses Systems sind" (Emmanuel Clapsis, orthodoxer Theologe, USA). Damit war die Position des Reformierten Weltbundes aufgerufen, der 2004 in Accra beschlossen hatte: „Als Wahrheits- und Gerechtigkeitssuchende, die sich die Sichtweise der Machtlosen und Leidenden zueigen machen, sehen wir, dass die gegenwärtige Welt-(Un)Ordnung auf einem außerordentlich komplexen und unmoralischen Wirtschaftssystem beruht, das von einem Imperium verteidigt wird."

Die Autoren der Botschaft folgten dieser Linie nicht. Sie notierten als Ergebnis: „In der globalen Wirtschaft gibt es viele Beispiele für strukturelle Gewalt, die nicht durch den direkten Einsatz von Waffen oder physischer Gewalt charakterisiert ist, sondern durch die passive Hinnahme weit verbreiteter Armut, von Handelsverzerrungen und fehlender Gleichberechtigung zwischen Angehörigen verschiedener Gesellschaftsklassen und zwischen Ländern. Im Gegensatz zum ungebremsten Wachstum – der Vision des neoliberalen Systems – entfaltet die Bibel eine Vision

von einem Leben in Fülle, ungeachtet von geographischer Region, Lebensumfeld, Geschlechtszugehörigkeit, sexueller Orientierung, Alter, Leistungsfähigkeit, Rasse, ethnischer Zugehörigkeit oder Religion. Die Kirchen müssen lernen, effizienter für die vollständige Umsetzung von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten als Grundlage für ‚eine Wirtschaft im Dienst des Lebens' einzutreten. ... Wir ermutigen die Kirchen, gemeinsame Strategien, die auf eine Reform der Wirtschaft ausgerichtet sind, zu beschließen. Die Kirchen müssen wirksamer der unverantwortlichen Konzentration von Macht und Reichtum sowie der Geißel der Korruption entgegentreten. Zu den Schritten auf dem Weg zu gerechten und verantwortlichen Volkswirtschaften gehören effizientere Regeln für den Finanzmarkt, die Einführung von Steuern auf Finanztransaktionen und gerechte Handelsbeziehungen."

Insgesamt brachte die Debatte in Kingston keinen Konsens auf dem Weg des processus confessionis zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens. Sie wiederholte alte Kontroversen.

Friede zwischen den Völkern

Das Leitbild des gerechten Friedens wurde von der Versammlung, die sich zum großen Teil pazifistisch orientiert artikulierte, gebilligt. Die Botschaft reflektiert dies: „Die Geschichte führt uns, insbesondere im Zeugnis der historischen Friedenskirchen, vor Augen, dass Gewalt gegen den Willen Gottes ist und keine Konflikte lösen kann. Aus diesem Grund gehen wir über die Lehre vom gerechten Krieg hinaus und bekennen uns zum gerechten Frieden. Voraussetzung dafür ist, dass Konzepte nationaler Sicherheit, die sich exklusiv auf die eigene Nation konzentrieren, zugunsten der Sicherheit für alle überwunden werden. Dazu gehört, dass Tag für Tag daran gearbeitet werden muss, Ursachen von Gewalt vorzubeugen, das heißt, sie zu vermeiden. Viele praktische Aspekte des Konzepts des gerechten Friedens erfordern Diskussion, Urteilsfindung und weitere Ausarbeitung. Wir ringen weiter um die Frage, wie unschuldige Menschen vor Ungerechtigkeit, Krieg und Gewalt geschützt werden können. In diesem Zusammenhang stellen wir uns tiefgreifende Fragen zum Konzept der ‚Schutzverantwortung' und zu dessen möglichem Missbrauch. Wir rufen den ÖRK und seine Partnerorganisationen dringend auf, ihre Haltung in dieser Frage weiter zu klären. Wir treten für vollständige nukleare Abrüstung und die Kontrolle der Weiterverbreitung von Kleinwaffen ein ..."

Bestätigt werden diese Aussagen im „Ökumenischen Aufruf für einen gerechten Frieden", der unter der Moderation von Konrad Raiser entstanden ist: „Während wir die völkerrechtlich begründete Autorität der Vereinten Nationen anerkennen, auf Gefährdungen des Weltfriedens im Geist und nach dem Wortlaut der Charta der Vereinten Nationen zu reagieren, einschließlich der Anwendung militärischer Gewalt innerhalb der Grenzen des Völkerrechts, fühlen wir uns als Christen und Christinnen verpflichtet, darüber hinaus zu gehen – und jede theologische oder andere Rechtfertigung des Einsatzes militärischer Gewalt in Frage zu stellen und die Berufung auf das Konzept eines ‚gerechten Krieges' und dessen übliche Anwendung als obsolet zu erachten" (§ 23). Damit ist die inhaltliche Linie des ÖRK im Hinblick auf die X. Vollversammlung in Busan/Südkorea 2013 vorgezeichnet.

Die ökumenische Diskussion seit der VII. Vollversammlung in Canberra (1991) erscheint insofern abgeschlossen.

Viele Debatten gingen um die Frage, was Pazifismus unter dem Leitbild des gerechten Friedens bedeutet und unter welchen Voraussetzungen eine völkerrechtliche „Schutzpflicht" mit militärischen Mitteln durchgesetzt werden dürfe. Was bedeutet es, den Krieg „ächten" zu wollen? Die Libyen-Frage stand noch nicht auf dem offiziellen Programm, war aber Gegenstand der Diskussion zu Schutzpflicht, obwohl die Militärintervention gar kein Fall der Schutzpflicht ist. Margot Käßmann sagte in ihrer Eröffnungsansprache, „dass Gewalt nicht nur eine von vielen ethischen Fragen ist, über die wir diskutieren müssen. Wir sprechen über ekklesiologische Fragen, über das Sein, das ‚esse' der Kirche. In einer Welt voller Gewalt haben die Kirchen nach all ihren Versäumnissen in der Vergangenheit endlich zu erklären: Es gibt keinen Weg zum Frieden, denn der Frieden ist der Weg. Stecke dein Schwert wieder an seinen Ort ..." Der Zweite Weltkrieg, von Nazi-Deutschland ausgelöst, war wiederholt Anlass von Stellungnahmen zum gerechten Krieg. Canon Paul Oestreicher, anglikanischer Pfarrer und Domkapitular emeritus der Kathedrale von Coventry, dessen Vater mit seiner Familie 1939 aus Deutschland emigrieren musste, war die prominenteste Stimme der historischen Friedenskirchen bei der Konvokation. Er meinte, Hitler hätte durch gewaltfreien Widerstand gestürzt werden können. Oestreicher warb für die tatsächliche Abschaffung des Krieges und, eingedenk der Realität, für einen „gerechteren" als einen „gerechten" Frieden. Pastor Kjell Magne Bondevik, früherer norwegischer Ministerpräsident, verteidigte die Lehre vom gerechten Krieg, indem er den bewaffneten Kampf der Norweger gegen die deutschen Besatzer als „gerechten Krieg" bezeichnete. Das Ökumenische Begleitprogramm in Palästina und Israel (EAPPI) fand breite Beachtung. Auch andere Friedensdienste, z. B. Eirene, Kriegsdienstverweigerer und Unterstützer/innen waren im Gespräch präsent.

Was steht zur Vorbereitung auf die X. Vollversammlung des ÖRK in Busan 2013 an?

Fernando Enns, Mennonit aus Deutschland, der die Dekade zur Überwindung von Gewalt 1989 in Harare beantragt hatte und den für die Inhalte verantwortlichen Vorbereitungsausschuss des ÖRK für die Konvokation leitete, sagte in seinem Schlusswort, die Arbeit der IöFK beginne erst jetzt richtig. Er lenkte die Aufmerksamkeit auf den Ökumenischen Aufruf zum gerechten Frieden, der das Referenzpapier für die Arbeit des ÖRK und seiner Mitgliedskirchen auf dem Weg nach Busan 2013 ist. „Sie und ich, wir werden uns gegenseitig Rechenschaft abverlangen. Die Kirche nimmt den Aufruf zum gerechten Frieden an oder aber sie ist nicht die Kirche."

Das wichtigste Ergebnis der IöFK war die Akzeptanz des Leitbildes vom gerechten Frieden in den wesentlichen Kirchen des ÖRK. Nicht nur mein Eindruck war, dass der ÖRK und seine Mitgliedskirchen zur Stärkung der Ökumene die vorhandenen Ansätze nunmehr theologisch, gesellschaftlich und auch politisch nach innen und außen auf dieser Grundlage präziser verdeutlichen sollte, auch im Rahmen von Advocacy-Arbeit z. B. zur Verteidigung von Menschenrechten, insbesondere von Frauen, in Sachen Klima, für eine alternative Wirtschaftspolitik und für

eine nicht militärisch gestützte Sicherheitspolitik sowie gegen Rüstungsexporte, um nur einige Möglichkeiten anzuführen. Zu kritisieren ist die starke binnenkirchliche Ausrichtung der Konvokation. Nicht nur Heinrich Bedford-Strohm, der designierte bayerische Landesbischof, fordert eine stärkere politische Positionierung der Kirchen zu aktuellen Problemen in der Welt. „Ich wünsche mir eine Weltkirche, die nicht nur gute Beispiele gibt oder Grundsätze zum Ausdruck bringt, sondern die auch einwirkt auf die politische Gestaltung." „Die Stimme des Weltkirchenrates ist zu wenig hörbar", resümierte auch Margot Käßmann.[9] Das Presseecho auf die Konvokation war in der Tat relativ mager. Der Ökumenische Aufruf für einen gerechten Frieden, der bei der IÖFK selbst nicht ausreichend gewürdigt worden ist, bleibt bis zur Vollversammlung 2013 in Busan und dort selbst sowohl für den ÖRK als auch für die Mitgliedskirchen eine Basis friedenspolitischer Initiativen. Das Leitbild des gerechten Friedens, das in den vier Dimensionen der IöFK anfangsweise wohl in den Kirchen, aber kaum in der breiteren Gesellschaft und in der Politik rezipiert und damit nicht ausreichend anschlussfähig ist, sollte auch in Deutschland in konkreten Bezügen positioniert werden, z. B. in der Friedensethik und der Außen-, Verteidigungs- und Sicherheitspolitik im Anschluss an den Aktionsplan Zivile Krisenprävention.[10]

Ulrich Frey

(Ulrich Frey, von der EKD delegiert und Sprecher der früheren „Koordinierungsgruppe zur IöFK". Diese wurde vom Ausschuss „Kirche und Gesellschaft" der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und dem Offenen Forum Dekade Überwindung von Gewalt gebildet, aber mit dem Ende der Dekade aufgelöst.)

9 www.ekd.de/international/friedenskovokation/76819.html und www.ekd.de/international/friedenskonvokation/76828.html

10 Politische Parteien (CDU, SPD, B90/Grüne) haben Vorlagen zur Auseinandersetzung geliefert.

‚Dreh'n Sie sich um, Frau Lot!' Vom theologischen Wert des Sich-Erinnerns[1]

Eine Response auf Knut Berner

Unter dem Titel ‚Hölle im Kopf' hat Knut Berner mit Verve ein Plädoyer für die theologische Bedeutung des Vergessens vorgelegt[2] und diese mit zahlreichen lebensgeschichtlich, sozial, ethisch und politisch orientierten Valenzen untermauert. Sein Plädoyer kulminiert in zwei Hauptthesen: 1. Vergeben ist ohne Vergessen nicht möglich. 2. ‚Vergessen' kann im Lichte der evangelischen Rechtfertigung als Reformulierung des Existentials des als simul iustus et peccator existierenden Menschen und damit als theologisches Synonym für Erlösung verstanden werden. An zwei Punkten sei in der Folge die Diskussion aufgenommen: Es ist zum einen die anthropologische Grundperspektive des Beitrags und zum anderen die Frage des Verhältnisses von Erinnern, Vergessen und Vergeben.

1. ‚Kulturelle Amnesie' und ihre Subjektvergessenheit

Die These von der Unvereinbarkeit biblisch-christlicher Erinnerungskultur und Moderne prägt spätestens seit Friedrich Nietzsche die Debatte: Die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen' stellt dem Sich-Erinnern-wollen, ja müssen eine explizite Alternative entgegen: den ‚Willen zum Vergessen' als Voraussetzung des Glücks. Wenn Nietzsche gegen die Nutzlosigkeit des Historischen, gegen seinen ‚Erinnerungsballast' wettert,[3] tritt er in bewussten Streit mit dem von ihm als ‚historische Krankheit' identifizierten Historismus seiner Zeit.[4] Aber er behält auch jenen Gegenentwurf der jüdisch-christlichen Erinnerungskultur im Blick, den er selbst als lebensvergiftend bewertet. Der Handlungsmotivation der Erinnerung stellt er daher mit bewusst theologischem Unterton die ‚Verheißung des Vergessens' gegenüber: ‚Selig sind die Vergesslichen, denn sie werden auch mit ihren Dummheiten fertig'.[5]

1 Der Titel ist eine Reminiszenz an Ephraim Kishon, der die jüdische ‚Erinnerungskultur' auf die ihr typische humorvoll-melancholische Art auf unvergessliche Weise in unser Gedächtnis eingeprägt hat.

2 *Knut Berner:* Hölle im Kopf? Eine theologisch-philosophische Würdigung des Vergessens, in: Ökumenische Rundschau 60 (2011), 223–236.

3 Vgl. bes. ‚Zweite Unzeitgemäße Betrachtung' (1873); aber auch ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie' (1874). Dazu: *Harald Weinrich:* Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, München ³2000, 160–168.

4 Es ist ein „Schauspiel einer blinden Sammelwut, eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen" (Unzeitgemäße Betrachtungen Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie, in: *Friedrich Nietzsche:* Werke in drei Bänden, hg. v. *Karl Schlechta,* Bd. 1, München 1954, 228).

5 Jenseits von Gut und Böse, Nr. 217; Studienausgabe V, 153.

Wenngleich Nietzsche selbst in seiner ‚Genealogie der Moral' dem Gedächtnis des Menschen eine notwendige Funktion einräumt[6] – und damit das Vergessen zu einem ‚prekären Projekt'[7] werden lässt, das sich zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig an Geschichte und damit an ‚Erinnerung' und ‚Gedächtnis' entscheiden muss[8] –, mündet seine Alternative des glückseligen, weil allein lebenstauglichen Vergessens wirkungsgeschichtlich in die Geschichtsmüdigkeit der späten Moderne – und damit in jene von Johann Baptist Metz als atmosphärische Signatur das heutige Lebensgefühl treffend beschreibende Einstellung der ‚kulturellen Amnesie': Viele „Leser haben seitdem aus Nietzsches Zweiter Unzeitgemäßer Betrachtung, zumal diese längst zeitgemäß geworden war, eine philosophische Rechtfertigung dafür herausgelesen, mit bestem philosophischen Gewissen dem kulturellen Gedächtnis den Garaus zu machen, und das ist ihnen schließlich in mancherlei Hinsicht auch gelungen, und zwar viel vollständiger, als Nietzsche es selber gewollt oder auch nur für denkbar gehalten hat."[9]

In der späten Moderne sind die Konsequenzen des im Anschluss an Nietzsche propagierten ‚Endes der Geschichte' zu spüren.[10] Zumindest scheint ein deutlicher Unterschied erkennbar: Auf der einen Seite die religionskritisch-aufgeklärte Neuzeit und die politisch engagierte, für Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung kämpferisch auftretende Moderne; auf der anderen Seite die späte Moderne mit ihrer Subjektmüdigkeit samt ihrem Abschied von den großen Metaerzählungen und auch den Phantasien einer allgemeinen Gerechtigkeit oder dem Ideal einer für alle geltenden freien Selbstbestimmung. Hat der westliche Mensch ganz im Sinne Nietzsches vielleicht genug von Subjektivität, Selbstbewusstsein und Autonomie und sehnt sich nach dem Verlust, dem endgültigen Ende seiner selbst als nach der Stiftung neuer Identität? Hat er genug von sich; ist er vielleicht schon saturiert von der Idee der Selbstverantwortung und der Freiheit der Wahl, die schon zur Qual geworden ist? Dazu würde dann auch der Hang zu den östlichen Religionen und ihrer Spiritualität samt ihrer pantheistischen Tendenzen und ihrem programmatischen Gedächtnisverlust passen.

Die Etablierung einer gegenstrebigen Gedächtniskultur scheint demgegenüber noch das Einzige, das den Sieg dieser am Ende allzu leicht kapitalisierbaren Erlösungsreligion der ‚neopaganen Spaß- und Eventgesellschaft'[11] mit ihrem Zwang

6 Weinrich spricht daher davon, dass wir es mit ‚zwei Nietzsche' zu tun haben: „Der eine fordert eine Kunst des Vergessens, der andere schränkt diese Forderung aus moralischen Gründen wieder ein. Mit den zwei Nietzsche im Sinn können wir auch wissen, dass mit der Frage nach dem Gedächtnis und dem Vergessen fast unausweichlich die Moralfrage gestellt ist." (*Weinrich,* Lethe, 168)

7 So die Überschrift Weinrichs (vgl. ebd. 160 u. ö.)

8 Vgl. dazu auch *Aleida Assmann/Ute Frevert:* Geschichtsvergessenheit und Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945, München 1999.

9 *Weinrich,* Lethe, 165.

10 Zum Begriff vgl. bes. *Lutz Niethammer:* Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende?, Reinbek 1989; *Perry Anderson:* Zum Ende der Geschichte, Reinbek 1993.

11 *Jan-Heiner Tück:* ‚Du sollst nicht sterben ... – Liebe, Tod und Trauer in Ulla Berkéwicz' ‚Überlebnis', in: Internationale Katholische Zeitschrift 39 (2010), 314–327, hier 324.

zum Immer-wieder-Neuen und dem Vergessen des Alten verhindert. Denn erst die Erinnerung schafft das Potential, aus Erfahrungen Identität zu gewinnen. „Um Leben und Welt zu verstehen, ist das viel zu kurz, dazu bedarf es des Vorgestern und des Vorvorgestern. Darum bedarf es der Erfahrungen der vielen Generationen, die vor uns lebten und ohne die wir nicht lebten."[12] Denn der Mensch ist das Tier, das Vergangenheit hat. „Das was gewesen ist, ist für den Menschen nicht einfach ausradiert, es fließt in die Wahrnehmung ein, kann unwillkürlich wieder ins Bewusstsein treten oder durch gezieltes Andenken gegenwärtig gehalten werden. Allerdings verändert sich mit fortschreitender Lebenszeit auch das Verhältnis zum Erlebten. Das Zurückliegende wird auf signifikante Ereignisse zusammengedrängt, es wird für die konsistente Selbstdeutung eines Lebens in Dienst genommen, dabei können auch retrospektive Umdeutungen erfolgen. Außerdem wird – einer Sanduhr vergleichbar – der Zeithorizont des Kommenden kleiner, je länger ein Mensch lebt ‚Die Zeit läuft uns davon, wir fangen an, uns zu erinnern'."[13]

So ist es einzig das ‚geistige Gift' des jüdisch-christlichen Erbes, das die Nivellierung allen Daseins noch zu stören vermag. Seine Idee der unverlierbaren Würde der eigenen Individualität – die deswegen unverwechselbar ist, weil sie eine Geschichte hat – widersteht jener Subjektvergessenheit einer allenfalls das konstruierte Cyber-Space-Leben des eigenen Avatars lebenden, das Eigene aber am besten ins Nirwana auflösende ‚Pseudo-Ich-Ideal' der medialen Informationsgesellschaft. Gerade weil die Idee, Identität und damit Individualität, Personalität, Freiheit und Verantwortung aus der eigenen Geschichte zu gewinnen, durch Nietzsches Generalangriff auf das menschliche ‚Ich' nachhaltig ausgetrieben wurde, gilt es mit dem jüdisch-christlichen Erbe eine konkrete Gegenposition zu beziehen. Denn Individualität und Einmaligkeit sind das unaufgebbare Potential jüdisch-christlicher Gottesrede. Die Idee des Ichs zu retten, bedarf es des Orientierungswissens aus dem Potential dieser Tradition heraus, der rettende Horizont, der die Angst vertreibt; jenes Wachhaltens der transzendenten Dimension, die das ‚Ich' rettet.[14] Darum trägt die biblische Anthropologie das Eingedenken Gottes als Grundsignatur und innere Mitte in sich: ‚Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?' (Ps 8,5). Sie kreist um diesen Glutkern und nimmt von ihm die entscheidende Energie der Fundierung einer Anthropologie der Subjektivität und der Freiheit. Denn erst dieses Eingedenken schafft Individualität, Sinn, Existenz. Das ist das eigentliche Potential der jüdisch-christlichen Tradition, das übersetzt und dadurch erhalten werden muss. Es zielt auf das nervöse Zentrum einer biblischen Anthropologie, das sich am Ebenbildgedanken festmacht und gerade daraus den Gedanken der Unverwechselbarkeit entwickelt, der die Dimension der Freiheit trotz Herkünftigkeit und die Tiefendimension der Einmaligkeit als bleibend Verpflichtendes stark macht. So lautet der gegenüber jeglichem Selbstoptimierungs- wie Selbstrelativierungszwang entschei-

12 *Jürgen Ebach:* Erinnern und Vergessen. Biblisch-exegetische und hermeneutische Anmerkungen, in: ÖR 58 (2009), 275–294, hier 277.

13 *Tück,* Du sollst (s. Anm. 11), 321 f.

14 *Klaus Müller:* Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln, Münster 2010, 196–202; 215–229.

15 Vgl. ebd., 224 f.

dende christliche Grundsatz eben nicht ‚Du sollst' oder ‚Du musst', sondern ‚Du bist'! Du musst dir dein Dasein, dein Leben, dein ‚Du-selbst-sein-dürfen' nicht machen, verdienen, rechtfertigen, weder durch moralisches Spitzenverhalten, noch durch das, was du selbst leistest und dir daher ‚leisten' kannst. Es genügt, dass es dich gibt, weil Gott gesagt hat: ‚Sei!' und: ‚Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen!' ‚Selbst sein' und trotz Schuld wieder ‚ein anderer werden' zu können und das nicht restlos aus eigener Kraft tun zu müssen, das ist das entscheidende Versprechen des Christentums. Nur im Horizont einer solch grundlegenden, transzendenten Bejahung entkommt der Mensch wirklich jener prinzipiellen ‚Angst ums Dasein', in die jede auf sich allein gestellte, rein aufs Diesseits konzentrierte Existenz notwendig gerät.[15] Diese Option bedarf der Kategorie der Geschichte und der Erinnerung; Vergessen bedeutet Verlöschen und das wiederum riskiert genau diese Grunddimensionen biblisch orientierter Anthropologie, die es Wert sind in den Diskurs um den Menschen in der späten Moderne eingebracht zu werden.

2. Ein Gott, der sich des Menschen erinnert

Blickt man auf die biblische Überlieferung, so unterscheidet sich auf den ersten Blick die biblische Gottesvorstellung wenig von den umgebenden Kulturen; wir finden gleiche oder ähnliche Prädikate und Eigenschaften: Allmacht, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Gnade etc. Dennoch gibt es so etwas wie eine Grundsignatur des biblischen Gottesverständnisses. Die Geschichte der Gotteserfahrung Israels und damit ihre theologische Deutung beginnt interessanter Weise nicht mit der Schöpfung, sondern mit dem Exodus; d. h. der Erfahrung der Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten und der Erinnerung daran. Denn die Erinnerung an diese Befreiungserfahrung konstituiert die ganz eigene Gotteserfahrung Israels. Es ist eine anamnetisch konstituierte Gotteserfahrung. Sie beruht auf der Erfahrung eines Gottes, der die Wege der Menschen lenkt, für die er engagiert ist; ein Gott der Freiheit, der Freiheit schafft, weil er freie Menschen will. Die Betonung dieser Einzigartigkeit Gottes drückt eine Beziehung aus. Israel formt daher seinen Gottesglauben nicht abstrakt-spekulativ (wie z. B. die Philosophen Griechenlands), sondern konkret und erfahrungsbezogen; eben geschichtlich. Die Besonderheit dieses Gottes ist, dass er eine Beziehung mit ihm und zu ihm, dass er ‚Geschichte' ermöglicht. Er setzt sich selbst in Beziehung zu den Menschen; eine freie Beziehung, die Freiheit/Befreiung schafft. Der Gottesbegriff Israels ist daher nicht einfach der eines ‚transzendenten', ewigen, jenseitigen, absoluten, sich selbst genug seienden Gottes, wie dies ein philosophischer Gottesbegriff nahe legen würde. Gott ist hier und jetzt in seiner Schöpfung da, weil er als tätiger Gott, als handelnder, in der Geschichte wirksamer Gott erfahren wird. Es ist ein Gott der Beziehung, weil er ein kommunikativ handelnder und seinen Heilswillen durchsetzender Gott ist.

Die damit verbundene Zeitstruktur ist signifikant. Das Vergangene ist eben nicht unwiderruflich von der Gegenwart geschieden, sondern es ist wirksam gegenwärtig. Es ist dies aber nicht einfach dadurch, dass wir uns erinnern, sondern die Gedächtnishandlung weist von sich her in den wirksamen Strom des überzeitlichen Heilshandelns Gottes ein und qualifiziert daher von sich her die Gegenwart als von

diesem Damals Geschehenen mitbetroffen, verändert, beeinflusst. Weder die ewige Wiederkehr des Gleichen noch ein apokalyptisch parfümiertes, radikal-katastrophales Ende taugen hier als Leitmetapher. Wichtig ist die Zeit, die bleibt,[16] die Gegenwart eröffnet und Zukunft ermöglicht; die Geschichte macht und eröffnet. Die Vorstellung der Zeit als *chronos* wird in die Idee des *kairos* aufgehoben; wobei der *kairos* der profanen Zeit des *chronos* nicht äußerlich bleibt, sondern sie wie ein Sauerteig durchdringt. Das macht Geschichte zur Heilsgeschichte. Diese neue Qualität von Zeit und Raum wird anamnetisch begründet.

Gott hat gehandelt und deshalb wird er wieder handeln. Zwei Dinge sind dabei wichtig. Zum einen hat dieses Handeln eine besondere Qualität: Es ist Gottes befreiendes Handeln aus Freiheit heraus. Diese theologische Signatur macht die Zeit auch für den Menschen zu einer aktiven Zeit, zu einer Zeit des Handelnkönnens und Handelnsollens; es ist eine ‚operative Zeit' (Giorgio Agamben[17]). Zum anderen unterscheidet sich die anamnetische Zeitperspektive von einem museal-konservierenden Festhalten der Vergangenheit durch ein bleibendes Differenzbewusstsein. Eine ‚Kultur des Erinnerns' bricht gerade aus der Erfahrung von Brüchen und Krisen auf, steht quasi auf den Trümmern einer vergangenen Zeit (Jan Assmann[18]) und birgt so trotz des Ideals der positiven Rückbesinnung die Erfahrung konkreter Gebrochenheit, ja der Möglichkeit des Scheiternkönnens bereits in sich. Denn gerade die „Erinnerung hält ... die Differenz fest zwischen dem, was ist, und dem, was war, und öffnet damit auch den Raum für die Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was sein wird und sein kann".[19]

Die anamnetische Grundstruktur fundierte den Gedanken von Geschichte nun durch eine spezifische Konstellation des Gottesbegriffs. Trotz des von ihr vertretenen ‚privativen Monotheismus'[20] – vielleicht in einem spannungsvollen Gegensatz zum Islam – leitet sie daraus nicht Willkür, sondern Zuwendung ab; nicht absolute Freiheit, sondern in Freiheit gewollte Bindung, Treue und Verlässlichkeit als Grundeigenschaften Gottes und benennt diese als Urgrund menschlicher Freiheit. Sie stellt damit aber Gott nicht unter die Verfügungsmacht des Menschen, sondern zerbricht notwendig alle usurpierenden menschlichen Gottesbilder, entzieht Gott und damit zugleich sein Bild, den Menschen, jeglicher Vereinnahmbarkeit und Manipulierbarkeit. Dieser Gott ist ein freier Gott, der sich bindet, weil und wenn er es will. Dieser Gott handelt nicht, weil er verehrt sein will; er braucht den Menschen nicht um seiner Ehre willen. Er handelt, weil er es so will, in Liebe so will. So bleibt in der Folge die Gottesrede Israels der Spannung verhaftet, auf der einen Seite einen

16 Die Metapher ist dem Titel des Buchs von *Giorgio Agamben* (Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006) entlehnt, der auch die folgenden Überlegungen angeregt hat, freilich etwas andere Zuspitzungen forciert.

17 Vgl. ebd., 78–82.

18 Vgl. *Jan Assmann:* Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ⁶2007, 83–86.

19 Vgl. *Ebach,* Erinnern und Vergessen (s. Anm. 12), 277.

20 Vgl. Zum Begriff vgl. *Eckhard Nordhofen:* Die Zukunft des Monotheismus, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft „Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken", hg. v. *Karl Heinz Bohrer* [u. a.], Berlin 1999, 828–846, hier 843.

Gott zu bekennen, von dessen Dasein in der Welt, seines Handelns, seiner Geschichtsmächtigkeit man überzeugt ist, weil man sich seiner Taten erinnert und sich daher hoffnungsvoll auf ihn verlässt. Aber andererseits ist seine Anwesenheit nicht einfach selbstverständlich; sie ist nicht erzwingbar, nicht einfach vorauszusetzen, ja mitunter wird gerade Gottes Abwesenheit leidvoll erfahren.

Diese ‚Rückseite' macht sich an der alten Frage Hiobs fest: Warum? Warum Leid, warum Tod? Warum so eine Welt und keine andere? Die biblische Tradition verbietet es, diese bohrende Frage mit dem Verweis auf die Einübung einer stoischen Gelassenheit stillzulegen. Sie tut das, indem sie gegen Gott rebelliert und zugleich auf ihn hofft. Diese Gotteserfahrung sprengt alle bisherigen Gottesbilder, zwingt zu neuen Bildern, zu Umdeutungen, zu Neuinterpretationen und gibt der biblischen Gottesvorstellung daher eine Signatur, die sie deutlich von anderen unterscheidet. Dieser Gott hat daher einen ‚Namen über allen Namen: „Ich bin der, ich bin da für Euch" – so die m. E. immer noch überzeugendste Übertragung von Ex 3,14 durch Alfons Deissler.[21] Christliche Gottesrede ist davon geprägt, dass dieser Gott ohne seinen Bezug zur Welt nicht denkbar ist; es ist ein Gott mit einem wirklichen Interesse an jedem Menschen, an Geschichte, an der Welt und ihren konkreten sozialen und kulturell-gesellschaftlichen Verhältnissen. Ein solcher Gott ist keine ‚hinterweltliche' Größe und er ist kein heiliges Numinosum, sondern ein heilsgeschichtliches Konkretum. Die Rede vom Engagement Gottes für die Welt, von seiner Liebe zur Welt kennt aber notwendig auch den Stachel der Theodizee. Dieser Gott ist kein Gott nur für die Schönwetterzeiten. Es ist ein Gott, der in Abgründe führt, und auch dort seine Anwesenheit zugesagt hat, ebenso wie er verheißen hat, aus diesen Abgründen wieder herauszuführen. Je entschiedener von seiner Liebe und Treue gesprochen wird, umso tiefer ist die Erfahrung des Vermissens. Dieser Gott hält die Fragen nach der Brüchigkeit der Welterfahrung offen.

Das Neue Testament übernimmt nun sowohl Grunddynamik als auch Grundstruktur dieses Geschichtsverständnisses und füllt sie christologisch, freilich ohne damit ihre Vorzeichen zu verändern. Weder die Gottesreichbotschaft Jesu noch die christologischen Entwürfe der neutestamentlichen Schriftsteller (ob nun inkarnatorisch oder staurozentrisch orientiert) interessieren sich für einen zeit- und geschichtslosen Mythos, sondern die Geschichte Gottes in und mit der Welt ist skandalös konkret. Die Botschaft von der Gottesherrschaft proklamiert eine weltliche Anwesenheit Gottes im Entzug, weil ihre personale Mitte, Jesus Christus, eine bestreitbare, und auch bestrittene Mitte darstellt. Damit steht aber auch und gerade die Geschichtlichkeit im Mittelpunkt des Inkarnationsereignisses; das wiederum ist nicht vergangen sondern ergangen, d. h. von zentraler Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. Vergangenheit und Erinnerung sind Grundmodi des Christentums; denn das Christentum schätzt das Individuelle, Konkrete und nicht wie das Heidentum das Universale, Allgemeingültige. Darum setzt sich auch kein neuplatonisch oder gnostisch aufgeladener Mythos als Kern des Christentums durch, sondern ein an eine konkrete Geschichte, die Realität des Fleisches gebundener Inkarnations-

[21] Vgl. *Magnus Striet:* Weltzugewandte Spiritualität, in: *Klaus Arntz* (Hg.): Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht, Regensburg 2007, 50–67, hier 58 f.

glaube.[22] Der neutestamentliche Kernsatz hierfür ist: Gott ist Mensch geworden. „Christen bekennen von ihrem Gott, dass er sich nicht zu gut war, einer der Menschen, einer unter unendlich vielen zu werden, er, der einzige und einmalige schlechthin. ... Genau dieser Gottesgedanke ist es, was den christlichen Glauben einzigartig macht: Er macht feinfühlig dafür, dass etwas so Unbedeutendes, Kleines, Überflüssiges, Zerbrechliches, wie es der Mensch seiner Natur nach ist, zugleich einmalig sein kann."[23] Inkarnation bedeutet eben für das Christentum: Zerstörbarkeit, Verwundbarkeit, Verwandelbarkeit, Leidhaftigkeit, Individualität, die Narben trägt.[24] Die Wunden der Geschichte prägen uns selbst; sie machen uns zu dem, was wir sind; ohne die Narben unseres Lebens sind wir nicht wir. Erst das macht unser Menschsein einmalig; unableitbar faktisch, konkret, unverwechselbar, unaustauschbar, unersetzlich und damit eigentlich unzerstörbar; eine Grundsignatur, die sich in der Zeit einprägt und die durch nichts aufhebbar oder ersetzbar ist. Was einmal gewesen ist, ist nicht aufzuheben. Das Christentum verkündet eben keine ewigen Wahrheiten sondern eine konkrete Geschichte; seine Wahrheit hat einen Zeitindex, „weil Sinn, also der Gehalt von Wahrheit, aus der Zeit entsteht".[25]

3. ‚Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?' Menschsein als Erinnertwerden und Erinnern

Die Grundidee biblischer Anthropologie, wie sie insbesondere die erste Schöpfungserzählung mit dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit verbindet (Gen 1,27), zieht nun die Konsequenzen aus dem eben skizzierten Gottesbild, dem damit verbunden Zeit- und Geschichtsverständnis, sowie aus der sich daraus ergebenden Beziehung von Gott und Mensch.[26] Im Zentrum steht dabei gerade jene, im sä-

22 „Auch eine christologische Hermeneutik der Hoffnung, die sich aus dem Glauben an die Endgültigkeit der Heilszusage speist, ändert somit nichts daran, dass die Erinnerung an das Entsetzliche sich nicht beruhigen lassen darf oder gar die Rede von der Erlösung zu einem geschichtsfernen Mythos verkommen dürfte. Vielmehr soll gerade, anstatt präsentisch zu affirmieren, anstatt den von Gott zu erwartenden Glauben Israels der Beruhigung der Religion zu opfern, eschatologisch dramatisiert werden, Auch die hier versuchte Rede vom Leidenden Gott versucht ja gerade, an der noch ausstehenden Vollendung festzuhalten, indem sie bestreitet, dass mit dem Leiden Gottes das Leiden des Menschen verrechenbar sei. Auch die Rede vom leidenden Gott beschwichtigt deshalb gerade nicht." (*Magnus Striet:* Christologie nach der Shoah. Horizontverschiebungen, in: Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah, hg. v. *Helmut Hoping/Jan-Heiner Tück,* Freiburg 2005, 182–215, hier 210).

23 *Klaus Müller/Bertram Stubenrauch:* Geglaubt – Bedacht – Verkündigt, Regensburg 1997, 162.

24 Vgl. auch *Müller,* Dem Glauben nachdenken, 11–42.

25 Ebd., 233.

26 Vgl. *Magnus Striet:* Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas, in: *Rudolf Langenthaler/Herta Nagl-Docekal* (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposion mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 259–282; bes. 269 f; 273 ff.

kular-nachaufklärerischen Autonomiebegriff niemals erschöpfend erfassbare und auslotbare Grundlegung einer nicht verzweckbaren Würde des Menschen, die Jürgen Habermas als ‚Intuition' der jüdisch-christlichen Tradition bezeichnet, „die auch dem religiös Unmusikalischen etwas zu sagen hat".[27] Hierin begründet sich für Habermas jene, dem jüdisch-christlichen Erbe eigene ‚Anwaltschaft', „die sich dazu bestimmt, dem anderen Menschen seine Würde schulden zu wollen, seinem um Anerkennung seiner Würde bittenden Blick nicht auszuweichen. Dies meint Autonomie. Dem anderen Menschen schulden zu wollen, was dieser zum Leben benötigt, und gerade darin wahrhaft Mensch zu sein."[28] Und so verwundert es kaum, dass an dieser Stelle Habermas jenen Grenzgedanken einer Art Gottespostulat entwickelt, der – nehmen Religion und die sie reflektierende Theologie ihre Aufgaben ernst – selbst der säkularen Vernunft einsichtig zu machen ist: „Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist. Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben. Dieses Gegenüber in Menschengestalt muss seinerseits frei sein können. Trotz seiner Ebenbildlichkeit wird freilich auch dieser Andere als Geschöpf Gottes vorgestellt. Hinsichtlich seiner Herkünftigkeit kann er Gott nicht ebenbürtig sein. [...][29]

Dieses Potential einer ‚geschenkten Freiheit' und einer sich in der Erinnerung daran begründenden Autonomie des Menschen entwickelt allein die jüdisch-christliche Tradition. Das aber ist genau der Punkt, an dem das unaufhebbare Veto der Theologie seinen Ort hat, um das unaufgebbare Eigenrecht der theologischen Anthropologie und die theologische gefüllte Zeit des Erinnerns um des Menschen willen wieder ins Gedächtnis zu rufen. Die Subjektmüdigkeit der späten Moderne wirft die Idee von Freiheit und Subjektivität als unaufgebbare Eigenschaften des Menschen als zu überwindende religiöse Relikte oder Illusionen ohne Zögern über Bord. Denn wer dieses diskursfähige selbstkritische Begründungspotential der Theologie in ihrem jüdisch-christlichen Erbe vernachlässigt, dem bleibt am Ende nur die kulturelle Amnesie, die nicht nur die eigene Individualität im Vergessen ertränkt. Die Kultur des Vergessens, die in der Ewigen Wiederkehr des Gleichen ihr Glück sucht und allzu leicht das, was ist, mit dem verwechselt, was sein soll[30] und sich mit dem zufrieden gibt, was ist, verliert aber den Blick aufs Ganze. Darum muss die spätmoderne Ideologie des Vergessens, die der Welt und der Geschichte müde geworden ist, ihrer allzu gefälligen ‚Verblüffungsfestigkeit'[31] entrissen werden, die sich an einem Punkt festmacht: der Amnesie gegenüber den Opfern der Geschichte samt ihrer Theodizeevergessenheit.

27 *Jürgen Habermas:* Glauben und Wissen, Frankfurt a.M. 2001, 30.

28 *Magnus Striet:* Verteidiger der Religion. Zu einem neuen Buch von Jürgen Habermas, HerKorr 59 (2005), 508–512, hier 512.

29 *Habermas,* Glauben, 30 f.

30 Vgl. *Ebach,* Erinnern und Vergessen (s. Anm. 12), 278.

31 Zum Begriff vgl. *Johann Baptist Metz:* Memoria passionis Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien 2006, 32.

4. Notwendige Erinnerung als Eingedenken der anderen

Es ist wohl gerade der politischen Theologie, wie wir sie mit dem Namen *Johann Baptist Metz* verbinden, zu verdanken, dass nach der großen Katastrophe des 20. Jahrhunderts, die Metz selbst mit dem Zäsurbegriff ‚Auschwitz' verbindet, einer allzu geschichtsvergessenen Theologie wieder eine Zeitsignatur, ein apokalyptischer Stachel eingesenkt und der Schmerz daran stets wachgehalten worden ist.[32] Je länger, je deutlicher verbindet Metz diese apokalyptische Grunddimension der christlich-jüdischen Überlieferung in seiner ‚Theologie nach Ausschwitz' mit der These einer anamnetischen Vernunft. Er verknüpft darin die Gottesfrage untrennbar mit der Frage nach dem bleibenden Recht des Gehörtwerdens der Opfer und der Theodizee als (Ein-)Klage des Gedächtnisses der Leidenden:[33] „Es geht [...] um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei, angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ‚seiner' Welt." Das ist – so Metz – „die Frage der Theologie; sie darf von ihr weder eliminiert noch überbeantwortet werden. Sie ist ‚die' eschatologische Frage, die Frage, auf die die Theologie keine alles versöhnende Antwort ausarbeitet, sondern eine unablässige Rückfrage an Gott."[34] Ihr angemessen ist jenes ‚Eingedenken' „das" – so Metz – „dem so Vergessenen auf der Spur bleibt, das, analog zum alttestamentlichen Bilderverbot, auf eine Kultur des Vermissens zielt, [und ...] als Organ einer Theologie ... als Theodizee – unser ... Bewußtsein mit der in ihm systematisch vergessenen Klage und Anklage des Geschehenen zu konfrontieren sucht".[35]

Eine solchermaßen gefasste Gottesfrage verschärft indes die Theodizee in entscheidender Weise, weil sie zum Gelingen der anamnetischen Solidarität einen Gott postulieren muss, dem alle Last der Theodizee aufzubürden ist, weil er erst am Ende der Geschichte die geschundenen Opfer der Geschichte rettet. Fällt diese Annahme eines aus dem Tod rettenden Gottes nicht unter das Verdikt jener zu teuer erkauften himmlischen Harmonie, die Iwan Karamasow zu Recht als mit der Idee eines allmächtigen und gütigen Gottes unvereinbar zurückweist? Es ist kaum erstaunlich, dass das Gottespostulat der anamnetischen Vernunft dabei ungewollt den Spuren jener Philosophie folgt, deren Prinzipien sie immer skeptisch gegenüber gestanden hat: Kein anderer als Immanuel Kant selbst hat nämlich, wie dies z. B. Hansjürgen Verweyen aufgezeigt hat, in seinem Gottespostulat im § 87 der Kritik der Urteilskraft (bzw. § 6 der Kritik der praktischen Vernunft) Ähnliches zu denken gegeben. Freilich auch Kant kommt aus der bereits beschriebenen Misere nicht heraus, denn auch sein Gottespostulat läuft im Letzten auf einen Gott hinaus, der erst nachträglich die Harmonie des Ganzen ans Licht bringt.[36]

32 Vgl. dazu auch das Plädoyer von *Ottmar Fuchs* gegenüber einem gesellschaftlichen Eschatologieverlust und der damit verbundenen Phänomene: *ders.:* Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalsschrift 179 (1999), 260–288, hier 282 ff.

33 Vgl. *Thomas Pröpper:* Warum gerade ich? Zur Frage nach dem Sinn von Leiden, in: Katechetische Blätter 108 (1983) 253–274, hier 269.

34 *Johann Baptist Metz:* Theologie als Theodizee?, in: *Willi Oelmüller* (Hg.): Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990, 103–118, hier 104.

35 Ebd., 112 f.

Wer angesichts des erbarmungslosen Leids von Menschen nicht bloß ein undifferenziertes Gefühl von Mitleid empfindet, sondern sich aufrichtig empört,[37] hat damit schon das ‚Ja' zur Solidarität mit den anderen gesprochen.[38] Als strikte Konsequenz des Camusschen ‚Je me révolte, donc nous sommes' lässt sich die Idee der anamnetischen Solidarität an entscheidender Stelle vertiefen. Denn auch dieser berechtigte Protest kommt nicht an einem Gottespostulat vorbei. Das lässt sich an einer Situation äußerster Entscheidung verdeutlichen: Für den ‚Anwalt der Anklage' im Theodizeeprozess gibt es einen kritischen Punkt: Wie verhält sich dieser Anwalt dort, wo der unschuldig Leidende in die äußerste Krise des gegen Gott schreienden Leidens geführt wird? An dieser Stelle ist die Theodizeefrage nie eine theoretische Frage aus der Distanz, sondern immer eine ‚von Angesicht zu Angesicht'. Mit dem Schritt auf jenen nicht einsichtigen Sinn des Leidens zu muss der solidarisch Mitgehende eine Hoffnung auf Sinn wider allen Anschein von Sinnlosigkeit setzen – eine Hoffnung, die gerade im Horizont der radikalen Theodizeeproblematik nur mit äußerster Anstrengung überhaupt gedacht werden kann. „Das sich aus dem Glauben an den Bundesgott bestimmende Gebet erinnert Gott, ohne sich eine Antwort zuzutrauen. Es setzt jetzt nur bittend seine Verheißung gegenwärtig und macht so Ernst mit dem Glauben daran, dass Gott ein Handelnder ist – aber eben einer, der nur mit den Mitteln der Liebe gegenwärtig ist und wirbt, der seine Freiheit eingrenzt und deshalb auch einer ist, der nicht handelnd eingreift und die Geschichte ihrem Lauf auch da überlässt, wo Menschen die Freiheit entsetzlich missbrauchen: Deshalb klagt dieses Gebet auch, ist es notwendig anamnetisch. Es erinnert in der eucharistischen Anamnese nicht nur Gottes Handeln, sondern auch sein Nicht-Handeln. Es setzt so die zugesagte Erlösung voraus, es spricht seine Hoffnung aus, aber es schweigt auch. Ja, gerade das sich an diesen Gott richtende Gebet zwingt zurück ins Schweigen."[39]

Glaube hofft aus der erfahrenen Vergangenheit heraus. Vergangenheit wird erinnert, damit der Gegenwart Zukunft erwachsen kann. Denn ohne diese Vergangenheit hätte die Gegenwart keine Zukunft. Erinnerung sorgt dafür, dass der Gegenwart keine Totalität im Sinne einer einzig existierenden Realität zukommt. Denn sie stellt deren Absolutheitsanspruch in Frage.[40] Weder die Gegenwart, noch

36 Vgl. *Hansjürgen Verweyen:* Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: Theologie und Philosophie 62 (1987), 580–587, hier 582 ff.

37 Zum biblischen Hintergrund der klassischen Figur des Ijob vgl. *Pröpper,* Warum, 260: Das Zukunftweisende an Ijobs Verhalten dürfte darin liegen, „daß er ... gegen den strafenden und prüfenden Gott an einen anderen, den befreienden, ja solidarischen Gott appelliert hat, ‚Ich weiß gewiß, sagt er, daß mir ein Anwalt lebt ... Ihn werde ich schauen, er wird für mich sein; den meine Augen sehen, wird kein Fremder sein'. Eine Erkenntnis ist dies allerdings nicht mehr, sondern eben ein Appell, Protest und Hoffnung in einem."

38 Diejenigen, die in Camus' ‚Pest' ohne Rücksicht auf sich selbst für die anderen da sind, haben sich (wie der Arzt Rieux) trotz allem immer noch „nicht daran gewöhnt, sterben zu sehen". (*Albert Camus:* Die Pest, Hamburg 1950, 76).

39 *Striet,* Christologie (s. Anm. 22), 214 f.

40 Vgl. *Ebach,* Erinnern und Vergessen, 279.

das Gewesene hat damit wirklich das letzte Wort.[41] Damit ist aber auch deutlich, dass Erinnerung „nicht nur das, was war" aufruft, „sondern auch das, was sein kann, sein soll, sein wird. In diesem Sinn ist die Erinnerung eine Kategorie der Zukunft, eben einer Zukunft, die nicht die stetige Prolongation dessen ist, was ist, sondern einer offenen Zukunft, in der es ganz anders sein und werden kann, als wir es für möglich halten."[42] Begründet wird diese Hoffnung indes in der Ein-Klage, dass das Heil der Vergangenheit eine Zukunft haben möge, ja haben muss, weil dieser Gott, der als der Handelnde erinnert wird, doch auch als der treue Gott erinnert wird, der zu handeln versprochen hat.[43]

Diesem Erinnern entspringt das Postulat, Gott möge sich endgültig gegen das Leid und gegen die Gewalt durchsetzen. Dieses sich ‚Durchsetzen' ist indes kein lauter Sieg gegen den Tod. Bibel wie christliche Tradition liefern mitunter eine Vielfalt manchmal machtvoller Bilder, die der nur subtil-werbenden Verletzlichkeit des am Kreuz in seiner ohnmächtigen Liebe offenbaren Gott eigentlich gar nicht so recht zu Gesicht stehen wollen. Das Sichtbarsein Gottes im Angesicht des sterbenden Jesus ist in diesem Sinne nicht zwingend, weil es willentlich zu keinem äußeren Zwang mehr fähig ist. Ein Liebender setzt sich immer dem Vorwurf aus, daß er die andern der *Überzeugungskraft* seiner Liebe unterwerfe. Aus diesem Grunde muss der Liebende das Urteil über sich denen überlassen, die er liebt, d. h., er muss die Liebe selbst darüber entscheiden lassen, wer ihn versteht. Denn die Antwort der Liebe, um die es dem Liebenden allein geht, kann nicht erzwungen werden. Hier wird ein Gottesbild jenseits aller Macht- und Allmachtsphantasien sichtbar, das sich in ganz anderer Weise als machtvoll erweist. Hier wird menschlicher Gewalt und Sünde nicht das Genick gebrochen, sondern sie werden angesichts der je größeren Liebe in ihrer nur angemaßten Mächtigkeit und damit ihrer Machtlosigkeit bloßgestellt. Es ist eine in die Karsamstagsstille zurück gezwungene ‚österliche' Christologie[44], die die Hoffnung auf Leben als Klage und Bitte, und am Ende als Frage artikuliert, deren Antwort sie offen hält: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen' (Mk 15,34). So ist und bleibt gerade der sterbende Jesus der ‚Sohn', das vollkommene Abbild der Liebe des ‚Vaters'. Eine menschliche Gestalt, die nicht nur die Not eines Menschen spiegelt, der von allen Menschen verlassen ist, sondern deren letzter Atemzug Gottverlassenheit, d. h. den Schmerz Gottes selbst, zum Ausdruck bringt, damit Gottes letztes Wort hörbar wird – das Wort seines ewig Warten-Könnens auf das Ja des Menschen, das um der gewollten freien Antwort des geliebten Menschen willen auch das Risiko eines leidvoll zu ertragenden Neins eingehen muss.[45]

41 Vgl. ebd., 283.
42 Ebd., 289.
43 Vgl. *Striet,* Christologie, 211 f.
44 Vgl. ebd., 215.
45 Vgl. *Hansjürgen Verweyen:* Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ^{3}2000, 360; *Pröpper,* Warum, 271.

5. Die Möglichkeit von Versöhnung als ‚Erinnerung, die bleibt', weil sie unterbricht

Die christliche ‚memoria passionis' in dieser Gestalt hält die Geschichte Gottes mit den Menschen offen. Gerade weil sie darin nicht die ewige Wiederholung des Sieges von Gewalt und Macht proklamiert, sondern den subtilen Sieg der Liebe über den Tod und seine versklavenden Mächte feiert. Die Erinnerung daran bricht notwendig mit der Vergangenheit, indem sie den wahrhaft unterbrechenden Charakter des heilvollen Handelns Gottes als Durchbrechung des Alten und Beginn des Neuen zu glauben wagt. Denn hier überbietet nicht Gottes allmächtige Liebe die Macht der Welt und die Gewalt der Sünde, in dem sie ihre Widersacher in die Knie zwingt, sondern hier unterläuft seine ohnmächtige Liebe die Grundstrukturen dieser Macht und legt dadurch ihre Nichtigkeit offen. Hier tobt sich die Gewalt der Sünde umsonst aus, weil sie als Antwort doch immer nur die Liebe erfährt und damit eben nicht das letzte Wort behält und so zu ihrem Ziel kommt. Das meint die heute so befremdlich wirkende Rede vom Tod Jesu ‚um unserer Sünden willen'. Eine solche Liebe kann auch nicht durch den Tod zum Verstummen gebracht werden. Die menschliche Sünde läuft ins Leere, weil Gott auf sie mit seiner sich selbst aufs Spiel setzenden Liebe antwortet. Die Erinnerung daran bricht bewusst mit den allzu menschlichen Selbstverständlichkeiten und setzt ihnen eine begründete Alternative der Hoffnung entgegen.

Eine solche Hoffnung kann nun Erlösung, Versöhnung, Vollendung nicht als Untergang der einen und Heil für die anderen denken. Daher denkt sie sie als bergende Erinnerung und Wiedereinholung alles Vergangenen. Walter Benjamins Engel der Geschichte ist eben nicht identisch mit den martialischen Posaunespielern der Apokalypse, sondern es ist derjenige, der auf die Trümmer der Geschichte zurückblickt und die Hoffnung auf Heil selbst dort nicht aufgibt, wo sie aus Respekt vor den Opfern der Geschichte verboten scheint. In dieser Perspektive haben Zeit und Geschichte, ja die Welt als Ganze ein Ziel, das weder harmonistisch noch dualistisch aufgelöst wird. Diese neue, die ‚messianische Zeit' ist mit *Giorgio Agamben* daher strikt zu unterscheiden von jeder Eschatologie, von jeder Apokalyptik, von all jenen christlichen Vorstellungen, die die Zeit mehr oder weniger schnell auf ihr Ende zurasen sehen und dabei alles Vergangene nivelliert. Die messianische Zeit ist nicht die Zeit des Endes, sondern es ist die unverfügbare Gabe der ‚Zeit, die bleibt' als messianische Situation par excellence,[46] eine Zeit, die herausfordert: „Sie ist [...] die operative Zeit, die in der chronologischen Zeit drängt, die diesem im Inneren bearbeitet und verwandelt, die Zeit die wir benötigen, um die Zeit zu beenden – in diesem Sinne: die *Zeit, die uns bleibt*."[47] Die messianische Zeit ist daher auch keine supplementäre Zeit; sondern eine erfüllte Zeit, eine Zeit zur Vollendung.

Diese Grundstruktur der messianischen Zeit hebt die Frage nach dem ‚wie lange noch' nicht auf, aber sie stellt sie auf beunruhigende Weise neu, weil sie dieser Zeit zutraut, sich zu verändern und ihr daher ‚Zeit' gibt, sich zu vollenden.[48]

[46] *Agamben,* Zeit, 16.
[47] Ebd., 81.
[48] Vgl. ebd., 75–78.

Und sie desavouiert damit auf ihre Weise jene apokalyptische Enge der Zeit, die auch die Wurzel des Bösen sein kann, denn gerade ‚der Teufel weiß, dass er wenig Zeit hat'.[49] Das Böse lässt keine Zeit und nötigt daher zum Vergessen. Erlösung indes hat einen Zeitindex, denn Versöhnung braucht Zeit; und sie nimmt sich Zeit; sie nimmt sich die Zeit, sich zu erinnern. Sich zu erinnern, bedeutet hier nicht einfaches Wiederholen des Vergangenen, sondern ein sich immer mehr verstärkendes Durchsetzen der versöhnenden Anwesenheit dessen, der das Ganze rekapituliert; und zwar nicht im Sinne von *wiederholt*, sondern im kirchenväterlichen Sinn der Vollendung, der Heimholung und somit des unter ein Haupt, ein Ziel bringen.[50] Es ist eine Erinnerung, die das Vergangene wiederholt, um es gut sein zu lassen. „All was well" – so lautete der provozierende Schlusssatz der Harry-Potter-Romanreihe, die wie wohl kein anderes literarisches Produkt zur Jahrtausendwende das Lebensgefühl der späten Moderne auf den Punkt brachte. *Joanne K. Rowling* gibt in diesem Satz ein Versprechen, dass auch dort, wo Narben zurückbleiben, ihnen aber die Macht des Bösen und damit der Schmerz entzogen ist, alles gut werden kann, ja, dass sich selbst der Tod für immer bannen lässt.

So stellt die Frage nach der Möglichkeit von Vollendung und damit dem Hoffnungspotential von ewiger Versöhntheit, die Möglichkeit eines Himmels also, die Frage nach Gott in all ihrer Konkretheit. Die Abgründe der Theodizee wie die notwendige Offenheit der Geschichte konfrontieren den Glauben in der späten Moderne mit der Hoffnung auf das, was da sein soll, aber irgendwie doch nicht sein kann. „Der Glaube glaubt, dass Gott nichts unversucht lassen wird, so wie er, freilich die Gewalt sich austoben lassend und die Mörder nicht stoppend, nichts unversucht gelassen hat, um bereits in der Dimension der Geschichte durch den Erweis seiner bis ins Äußerste hinein entschlossenen Liebe den Menschen für sich zu gewinnen suchte und stets neu zu gewinnen sucht – aber dies eben nur mit den Mitteln der Liebe und somit unter Achtung der menschlichen Freiheit."[51] Das bedeutet aber, dass die Geschichte Gottes mit der Menschheit als offene Geschichte gedacht werden muss. Diese „Offenheit der Geschichte verlangt aber gerade die Annahme der Freiheit, auch wenn die Freiheit Bürde, ja kaum vorstellbare Anforderung an den Menschen zu werden vermag. Denn darf verziehen werden? Und wer überhaupt darf die Vergebung gewähren? Und vor allem: Können die bis zur Namenlosigkeit Entwürdigten vergeben? Können sie sich von einem Gott versöhnen lassen, der nicht eingegriffen hat? Können sie sich trösten lassen und dann aber auch ih-

[49] Vgl. *Hans Blumenberg:* Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a. M. ²2005, 71. In der Gestalt des Teufels personifiziert sich für Blumenberg das menschliche Wissen um die Kürze der Lebenszeit und deren Nichtidentität mit der Weltzeit samt der daraus folgenden Konsequenz, wenn nötig auch mit Gewalt „Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben" (ebd., 73). Zeitgewinn ist das „Radikal aller Wünsche auf Erweiterung und Zugewinn an Lebensrealität" (ebd., 74). Die apokalyptische Zeitverkürzung ist daher auch menschlich attraktiv (vgl. ebd., 79).

[50] Vgl. *Agamben,* Zeit, 91.

[51] *Striet,* Christologie, 210.

rerseits vergeben, weil der Schmerz sie nicht mehr bis in die letzten Fasern ihrer leiblichen Existenz hinein bestimmt? Auch die Möglichkeit von Tröstung setzt Freiheit voraus, selbst noch in der stillen Form des mere passive."[52]

6. Weil Leben der Erinnerung wert ist

Diese ‚katholische Perspektive' denkt notwendig von der ‚anderen Seite' des Versöhnungsdenkens her. Christliche Hoffnung auf Versöhnung artikuliert sich in jener subtilen Sehnsucht, dass am Ende alles gut sein möge, deren Erfüllung man sich aber nicht mehr vorzustellen wagt. Sie provoziert mit der Zusage, dass sich die Lücke zwischen dem, was ist, und dem, was als Erhofftes sein könnte, nicht durch unser Zutun, sondern durch das liebende Tun eines ganz Anderen schließen wird, ohne freilich uns selbst dabei aus dem Spiel zu lassen. Gerade in diesem Modus der Hoffnung (Immanuel Kant würde sagen: im Postulat Gottes) wahrt sie so das entscheidende ‚Humanum'. Gott kann den Menschen nicht ‚vergessen' machen; aber er kann darum werben, sich auf den Weg des heilsamen Erinnerns einzulassen, um vergeben zu können. Nicht alles wird dabei wirklich der Erinnerung Wert sein, darf also ‚getrost vergessen' werden. Aber manches darf auch nicht vergessen werden. Dieser Ambivalenz des Vergessens ist nicht zu entkommen. So ist nicht das Ende der Zeit im vernichtenden Vergessen oder im unterschiedlosen Tilgen des Gedächtnisses, sondern die Zeit des Endes, der Erfüllung, kurz: die Zeit, die bleibt, weil sie der Erinnerung wert ist, die entscheidende Signatur von Erinnern und Vergessen im Christentum. Und das wäre eine gute Basis, jener Geschichtsvergessenheit wie Utopielosigkeit der späten Moderne mit einer ganz anderen Vorstellung von Zukunft entgegen zu treten – und zwar einer Vorstellung, die nicht auf die Logik eines vergeltenden und damit vernichtenden Vergessens setzt, aber sich auch nicht der Amnesie hingibt, weil sie der Vergangenheit auf keine andere Weise entkommen kann. Sie macht sich stattdessen an der Logik einer Hoffnung fest, die der rettenden Erinnerung fähig ist, weil es der Mensch ist, der der Erinnerung wert ist.

Johanna Rahner

(Johanna Rahner ist Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Kassel.)

[52] Ebd., 210 f.

Grußwort zum 90. Geburtstag von Philip Potter

Ihr ökumenisches Leben, sehr geehrter Herr Generalsekretär Potter, lieber Philip, ist für alle Menschen ein Zeugnis für die Seufzer und die Zuversicht eines Christen in einer gebrochenen und doch schon in Christus erlösten Welt.

Das Gebet des Psalm 85 bringt zum Ausdruck, wie eine realistische Sicht der Welt, eine Mit-Leidenschaft mit aller Kreatur und das Vertrauen in die auch gegenwärtig wirksame Kraft des Wortes Gottes sich gegenseitig befruchten:

„Könnte ich doch hören, was Gott der HERR redet,
dass er Frieden zusagte seinem Volk und seinen Heiligen,
damit sie nicht in Torheit geraten.
Doch ist ja seine Hilfe nahe denen, die ihn fürchten,
dass in unserm Lande Ehre wohne;
dass Güte und Treue einander begegnen,
Gerechtigkeit und Friede sich küssen;
dass Treue auf der Erde wachse
und Gerechtigkeit vom Himmel schaue;
dass uns auch der HERR Gutes tue
und unser Land seine Frucht gebe;
dass Gerechtigkeit vor ihm her gehe
und seinen Schritten folge."

Dieses Gebet, lieber Philip, spiegelt Deine theologische Existenz. Es ist gleichzeitig das Gebet von uns allen, die in sehnsuchtsvoller Gewissheit und in gewisser Sehnsucht dem ewigen Gott entgegen beten und in unserer Alltagswelt seinen Weisungen zu folgen versuchen.

Es ist mir ein großes persönliches Anliegen, Dir heute an Deinem 90. Geburtstag von Herzen zu gratulieren. Ich tue dies auch im Namen der ganzen Evangelischen Kirche in Deutschland, der Du mit Deiner ökumenischen Leidenschaft ein großes Vorbild für eine Kirche bist, die gar nicht anders als ökumenisch sein kann.

Mit Deiner Person verbinden sich ökumenische Grunderfahrungen, die uns nach wie vor von großer Bedeutung sind.

Da ist zuerst Deine ökumenische Biographie, die uns mit ihrer Zeitzeugenschaft und Gestaltungskraft seit der Gründung des ÖRK beeindruckt. Schon bei der Weltkonferenz der Christlichen Jugend 1947 in Oslo repräsentiertest Du die jamaikanische christliche Studentenbewegung. Bei der Gründung des ÖRK 1948 in Amsterdam warst Du der Jugendsprecher wie auch bei der zweiten Vollversammlung in Evanston 1954. „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein" und „Liebe in Strukturen" – das sind bleibende Wegweisungen für unsere Kirche.

Von da an war Dein ganzes Leben dem ÖRK gewidmet und wurde gekrönt durch Deine prägende Arbeit als Generalsekretär von 1972 bis 1984.

Du hast auf unnachahmliche Weise die spirituelle, theologische und politische Dimension unseres Glaubens als ein tief verwobenes Ganzes gelebt. Du hast damit auch meine pfarramtliche Existenz in den ersten Jahren meines kirchlichen Dienstes entscheidend geprägt.

Eine zentrale Bedeutung gewann die „Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt" von 1982, die für ein neues Verständnis der Einheit der Kirche einen Durchbruch markierte. Diese Erklärung blieb nicht nur Papier, sie wurde mit der auf ihr fußenden „Lima-Liturgie" zu einer Grundlage der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes, die noch heute als ein Ansporn und eine Herausforderung gemeinsamen spirituellen Lebens zu gelten hat. Sie markiert ein Maß an ökumenischer Übereinstimmung, das wir leider in den offiziellen Konvergenztexten der Kirchen immer noch nicht erreicht haben.

Es ist kein Zufall, dass diese Liturgie erstmals bei der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver gefeiert wurde. Sie ist die gottesdienstliche Dimension dessen, was sich im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als die politische Dimension unseres Glaubens ausdrückt. Das Zusammenhalten dieser beiden Dimensionen ist ein bleibender Auftrag der Kirche.

Die Internationale ökumenische Friedenskonvokation, die sicher zu Deiner großen Freude in Jamaika stattfand und das Motto der kommenden Vollversammlung in Busan, Korea, „God of life, lead us to justice and peace" sind dafür starke Belege.

In diesen Zusammenhang gehört auch Dein ganz persönliches Engagement in den Kampagnen des ÖRK gegen die Apartheid im Südlichen Afrika und jegliche Form von Rassismus. Dieses klare Eintreten für die Gleichheit und Würde aller Menschen als Geschöpfe Gottes und begnadete Sünder war ein starkes Zeugnis unseres Glaubens. Es war aber auch begleitet von tiefen inneren Konflikten, in denen es die von Gott geschenkte Einheit zu bewähren und zu bewahren galt. Danken möchte ich Dir daher auch für die Zumutungen, die Du und Deine Genfer Kollegen gegenüber der EKD im Rahmen des „Program to Combat Racism" (PCR) zum Ausdruck brachtest. Erst diese Zumutungen und Eure Unermüdlichkeit haben die deutschen Kirchen gezwungen, in Fragen von „Gewalt und Gewaltlosigkeit" zu eigenen Klärungen zu kommen.

Es war Deine theologische Leidenschaft und Kompetenz und Deine spirituelle Ausstrahlung, die wesentlich dazu beigetragen haben, dass die ökumenische Bewegung unter dem Evangelium in Gottesdienst und Gebet beieinander geblieben ist.

Als Du 1984 in den Ruhestand verabschiedet wurdest, unterstrich der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates in einer Erklärung, dass die von Gott geschenkte Einheit allen Deinen Bemühungen zugrunde gelegen habe. Du hast sie verstanden als eine Verpflichtung auf die eine ökumenische Bewegung, auf die Gemeinschaft von Kirchen auf einem gemeinsamen Pilgerweg und als eine Hoffnung auf eine Menschlichkeit, wie sie von Gott verheißen ist.

Ja, wir sind auf einem Pilgerweg. Auf diesem Weg können wir uns gegenseitig ermutigen und stärken, indem wir miteinander feiern – wie heute Deinen 90. Geburtstag – und indem wir miteinander singen. Gemeinsames Singen und Musik, das waren und das sind für Dich, lieber Philip, Gottesgeschenke. Musik vermag unsere Herzen mit Freude und Zuversicht zu erfüllen und unseren Füßen gleichsam Flügel zu verleihen, so dass wir „auffahren wie Adler und nicht müde werden".

Wir wissen uns auf unserem Pilgerweg begleitet von Gott, auch dann wenn wir ihn nicht erkennen. Und gerade am Ende eines langen Weges, wie ihn die Emmausjünger gegangen sind, können wir beten: „Herr bleibe bei uns, denn es will Abend werden und der Tag hat sich geneiget." Und gerade dann leben wir aus der Verheißung, dass Gott mit am Tisch sitzen wird, das Brot bricht und uns die Augen geöffnet werden.

Und wir freuen uns auf die neuen Lieder, die im Reich Gottes als gemeinsamer Gesang erklingen werden.

Lübeck, 19. August 2011

Nikolaus Schneider

(Nikolaus Schneider ist Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland und Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.)

Philip Alford Potter – frühe Prägungen und Erfahrungen

Wer sich mit dem Leben und Werk Philip Potters beschäftigen will, wird sehr schnell feststellen, dass es zwar eine Reihe von Veröffentlichungen gibt, die Philip Potters Leben und Werk beschreiben und analysieren,[1] aber nur sehr wenige, die seine Predigten, Vorträge, Berichte und Reden auch dokumentieren[2]. Mit dem Erscheinen der Buches: „Philip A. Potter – ‚... damit Du das Leben wählst' – Texte und Reden eines Gestalters der ökumenischen Vision"[3] liegt jetzt eine umfassende Sammlung seiner Schriften vor, die ihn selbst wieder zu Gehör bringt.

Besonders aufschlussreich und interessant sind die Texte, in denen Potter seine frühen Prägungen und Erfahrungen reflektiert. Sie erschließen dem heutigen Leser den Hintergrund, auf den sich seine ökumenische Vision und sein ökumenisches Handeln gründen. Darum soll in diesem Beitrag vor allem Philip Potter selbst zu Wort kommen.[4]

Der junge Philip Potter – seine karibische Identität

„Ich komme von den karibischen Inseln, aus der Gegend, wo die Europäer in einer neuen Welt Fuß fassten, nachdem sie einen Ozean überquert hatten. Sie errichteten 1492 das Kreuz Christi auf dem ersten Land, Hispaniola (Haiti). Die Bewohner dieser Inseln aber hatten die schwere Last des ihnen von ihren Mitmenschen auferlegten Kreuzes zu tragen und tragen es noch heute."[5]

1 *Fernando Enns:* Potter – Was sollen wir tun? Wegbereiter einer handlungsorientierten Ökumene, in: *Christoph Möller* (Hg.): Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, Göttingen 2005, 354 ff. *Paul Löffler:* Philip Potter, der richtige Mann zur rechten Zeit – ein Portrait, in: *Andrea Fröchtling, Rudolf Hinz* u. a. (Hg.): Philip A. Potter – „... damit Du das Leben wählst", Göttingen 2011, 19 ff. *Renate Wind:* Leben in seiner Fülle, in: Junge Kirche 3/11, 35 ff.

2 Im Vorwort zu einer kleinen Sammlung seiner wichtigsten Texte, die unter dem Titel „Philip Potter – Leben in seiner ganzen Fülle" 1982 in deutscher Übersetzung im Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. erschien, schrieb Potter: „Seit Jahren haben Freunde und Kollegen vergeblich versucht, mich dazu zu überreden, meine Aufsätze und Reden zu veröffentlichen oder – noch anspruchsvoller – Bücher über Themen zu schreiben, die im Zentrum meines Dienstes lagen. Ich habe dieses Ansinnen hartnäckig zurückgewiesen ..."

3 Hg. v. *Andrea Fröchtling, Rudolf Hinz, Paul Löffler, Bärbel Wartenberg-Potter und Joachim Wietzke,* Göttingen 2011.

4 Der vorliegende Aufsatz ist die gekürzte und übersetzte Fassung eines Vortrags, den der Verfasser auf dem „Potter Symposion" während der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation in Kingston/Jamaika im Mai dieses Jahres gehalten hat.

5 Zitiert aus einem unveröffentlichten Reisebericht Philip Potters in seine Heimat (1957), auszugsweise abgedruckt in *Walter Müller-Römheld:* Philip Potter, Stuttgart 1972, 9.

Philip Alford Potter – geboren am 19. August 1921 in Roseau auf der Insel Dominica – entstammt von seines Vaters Seite einer wohlhabenden und einflussreichen römisch-katholischen Familie. Der Vorname Philip war auch der des römisch-katholischen Bischofs von Roseau. Sein Vater Clements Potter verließ die Familie und die Insel sehr früh – sein Sohn Philip besuchte ihn in Kanada nur ein einziges Mal. Seine Mutter Violet Peters – eine treue Methodistin – musste sich und den Sohn Philip mit dem ernähren, was sie als Sekretärin und Köchin verdiente und von den Großeltern väterlicherseits an Unterstützung bekam. Von ihrer Seite her war Philip ein Nachkomme von aus West-Afrika verschleppten Sklaven. Von der Seite des Vaters her war er der Nachkomme aristokratischer Einwanderer aus Irland und Frankreich (Hugenotten).

Nach seiner Schulzeit musste Philip Potter als 16-jähriger einen Beruf ergreifen. Er fand eine Stelle als Kanzlist des Kronanwalts in Roseau. Nebenher begann er, Rechtswissenschaften zu studieren, schloss dieses Studium aber nicht ab. Sein eigentliches Interesse galt der ehrenamtlichen Mitarbeit in der methodistischen Kirche seiner Mutter. Er wurde schließlich Laienprediger dieser Kirche. Seine erste Predigt hielt er im Alter von 19 Jahren (1940) in Layou, einem kleinen Dorf auf Dominica. Schon kurz darauf wurde er zum methodistischen Pastor auf der Insel Nevis berufen.

Es ist wichtig festzuhalten, dass Philip Potter predigte, bevor er Theologie studierte! Durch seine aktive Beteiligung am kirchlichen Leben – insbesondere in der Kindergottesdienstarbeit der methodistischen Kirche – war er offensichtlich schon so gut zugerüstet, dass er das Prediger-Examen vor den Mitgliedern des örtlichen Pastorenkonvents auf Nevis mit höchster Anerkennung seiner ausgezeichneten Bibelkenntnis und seines tiefen theologischen Verständnisses bestand.

Aber es war nicht nur die Theologie, die ihn interessierte. Er erarbeitete sich auch schon sehr früh geschichtliche Kenntnisse und entdeckte dabei die innere Verflochtenheit dieser zwei Wissensbereiche – insbesondere im Blick auf die Geschichte der Karibischen Inseln.

Im Kapitel „‚Gotteserfahrung' weltweit" in der Sammlung seiner Texte von 1982[6] beschreibt er seine Erfahrungen und Erkenntnisse im Blick auf die eigene Welt der Karibik so: „Man nimmt an, dass innerhalb von 25 Jahren spanischer Herrschaft etwa 3 Millionen Menschen in der Sklaverei umkamen, der sie unterworfen wurden. Darauf folgte der Sklavenhandel von der Westküste Afrikas aus – ein Handel, der bis ins frühe 19. Jahrhundert andauerte ... Man schätzt, dass nur ein Zehntel der 30 Millionen Sklaven, die in diesen Jahrhunderten gefangen wurden, je ankamen. Wir sind die Abkömmlinge derer, die überlebten. Die Karibik wurde zum Jagdgrund der Piraten und Abenteurer aller Art: Sprösslinge aristokratischer Familien, Verschuldete, die auf der Flucht waren, kriminelle Elemente aus Europa, weiße Saisonarbeiter und, nach dem Ende der schwarzen Sklaverei, Asiaten, Inder und chinesische Kontraktarbeiter ...

Das Christentum kam in vielfältiger Form auf die Inseln – zuerst kamen die Katholiken, später die wichtigsten Konfessionen der Reformation. Zuerst kamen die, die auf der Suche nach Gold kamen, dann die, die nach Seelen suchten – in dieser

[6] *Philip Potter:* Leben in seiner ganzen Fülle, Frankfurt a. M. 1982, 120 ff.

Reihenfolge. Die Karibik war das Versuchsgelände für Kapitalismus, Imperialismus und kapitalistischen Rassismus. Nach nahezu 500 Jahren haben wir in der Karibik unsere Erfahrung mit fast allen Übeln gemacht, an denen unsere Welt in der Begegnung von Völkern und Kulturen zu leiden hat."

Schon sehr früh – im Alter von 9 Jahren – entdeckte der junge Philip Potter seine eigene karibische und christliche Antwort auf die Art von Christentum, die mit den Kolonialherren gekommen war:

„Wie alle meine Landsleute wurde ich im Schoß der Kirche geboren und durchlief die üblichen Stufen, die man in der ganzen Welt gewöhnt ist. Uns wurde vom Gott der Liebe gepredigt, von unserem himmlischen Vater, der uns in Jesus Christus bekannt gemacht wurde. Aber ich erinnere mich auch an die Krise, die ich 1930 im Alter von neun Jahren erlebte, als wir den dritten Wirbelsturm meines kurzen Lebens erlebten. Unsere gesamte Wirtschaft war zerstört und damit das ganze Hab und Gut, das einige unserer Familien erworben hatten. Dazu kam, dass wir mitten in der Weltwirtschaftskrise standen.

In genau dieser Situation vererbter Tragödien und unnötigen Leidens und der Sinnlosigkeit unserer Existenz wurde Gott für mich eine Wirklichkeit – eine Wirklichkeit, die ich im Ergriffensein vom gekreuzigten Christus erlebte. Glaube war für mich das große ‚Dennoch'. Gott stand unserem Los nicht gleichgültig gegenüber. Er nahm es selbst auf sich. Der Brief des Paulus an die Philipper wurde für mich zu einem festen Anker, insbesondere das 2. Kapitel, das davon spricht, dass Christus um unseretwillen zum Sklaven (*doulos*) wurde. Und noch ein Wort des Paulus hat sich mir als Heranwachsendem eingeprägt, nämlich die Ermahnung an die korinthische Gemeinde: ‚Ihr wisset die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, dass er, obwohl er reich war, doch arm wurde um euretwillen, auf dass durch seine Armut ihr reich würdet' (2. Korinther 8,9).

Meine Erfahrung war keineswegs einmalig. Ich erbte den ‚Dennoch'-Glauben meines Volkes.[7] Es war die Luft, die ich atmete – obwohl diese Luft keineswegs immer rein war ... Unser Volk hat aus seiner Erfahrung heraus die Erniedrigung der Geburt Christi voll begriffen. Er war arm, verwundbar und der Unterdrückung durch Herodes ausgeliefert. Wir kannten diese Welt sehr gut. Aber unser Volk begriff, dass dieses schwache, arme und ausgelieferte Kind von Bethlehem aus dem herrlichen Königreich kam. Seine wahre Existenz war aus Gott und in Gott. Gott war in der Krippe gegenwärtig. Letzten Endes vollendet sich die Macht Gottes in der Schwachheit. Das war aber kein theologisches Diktum, sondern eine Überzeugung aus den Tiefen unserer Erfahrung Gottes im Rahmen unserer Lebenserfahrung. Aus diesem Grunde haben wir als Volk nicht nur überlebt, wir überlebten mit großem Mut und herrlicher Freude (*with grit and gaiety*)."[8]

Es waren diese grundlegenden Erfahrungen mit dem christlichen Glauben in einer Welt der Armut, des Überlebenskampfes und der Ungerechtigkeit, die Potters theologisches Denken früh prägten und ihn zu seinem tiefen Engagement für die weltweite Kirche führte.

7 Auf diesen Satz sprach mich eine ältere Dame in Kingston an, die zum Potter Symposion gekommen war, weil sie Philip Potters frühe Jahre miterlebt hatte: „That was his mother" – sagte sie bedeutungsvoll.

8 *Philip Potter:* Life in all its fullness, Geneva 1981, 141 f.

Hinzu kam noch eine andere Erkenntnis, die er im selben Zusammenhang beschrieb: „Da ich ein typischer Mensch der Karibik bin, vereinigt sich in mir das Erbe mehrerer Kulturen – die der Karibik, der Afrikaner, der Iren und der Franzosen. Und dem wohnt eine Tendenz zur Universalität inne."

Am Anfang des Weges Philip Potters in die weltweite Kirche Jesu Christi steht also die Erfahrung eines Menschen, der schon mit dem Bewusstsein aufwuchs, mit vielen Kulturen in engster Verbindung zu stehen. Auf dem Hintergrund einer solchen universalen Identität wird nachvollziehbar, warum Potter in seinem späteren Wirken die Kirchen in aller Welt dazu bewegen wollte, die ganze Welt – jenseits der Verschiedenheit der Kulturen – als die eine Welt Gottes zu begreifen, die *oikumene*, der seine Liebe in Christus gilt.

Erste weltweite ökumenische Erfahrungen

Philip Potter begann sein Theologiestudium erst, nachdem er vier Jahre als Pastor auf Nevis gewirkt hatte. Er studierte Theologie ab April 1944 am Caenwood Theological College in Jamaika. Caenwood war offen für Studenten aus allen Kirchen der Karibik – mit Ausnahme der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche. Von Anfang an war Philip in der Studentengemeinde vor Ort[9] aktiv und wurde schon bald zum Sekretär und dann zum Vorsitzenden gewählt. Ökumenische Zusammenarbeit war ihm nicht fremd. Er hatte sie schon seit seiner frühen Jugend zu Hause erfahren. Aber jetzt entwickelte sich in ihm ein vertieftes Verständnis des Wesens der Kirche Jesu Christi, das alle konfessionellen Grenzen sprengt.

Aber auch dies war nur ein Vorgeschmack dessen, was ihm in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg begegnete.

Philip Potter wurde als junger Pastor und Theologiestudent zu einem der drei Delegierten aus Jamaika bestimmt, die an der Christlichen Weltjugendkonferenz in Oslo 1947 teilnehmen sollten[10] – zwei Jahre nach dem Ende des schrecklichen Zweiten Weltkrieges in Norwegen, das vier Jahre lang von den Truppen des nationalsozialistischen Deutschen Reiches besetzt gewesen war. 1947 war auch die Zeit der wachsenden Spannungen zwischen Ost und West und der schweren kolonialen Konflikte in Indien und Indonesien.

In Oslo trafen sich Jugendliche aus allen Teilen der Welt – es waren 300 Teilnehmerinnen und Teilnehmer.[11] Viele von ihnen hatten vorher an den ersten acht Jugendlagern teilgenommen, die der im Entstehen begriffene Weltrat der Kirchen in den Jahren zuvor organisiert hatte. Unter ihnen waren junge Leute, die später führende Vertreter ihrer Kirchen in der ökumenischen Bewegung wurden: M.M Thomas, Russell Chandran, Nikos Nissiotis, John Karefa-Smart, Ronald Preston und André Dumas. Auch einige der älteren Vertreter der frühen ökumenischen Bewe-

9 Es handelte sich um den lokalen Zweig der „Student Christian Movement" (SCM).

10 Die drei Delegierten reisten mit einem Bananendampfer von Jamaika nach England und dann weiter mit einem anderen Schiff nach Norwegen.

11 Unter den drei Delegierten aus Jamaika war auch eine junge Frau: Dorit Bent, die am Potter-Symposium in Kingston im Mai d. J. teilnahm.

gung waren da: D. T. Niles, Willem Visser 't Hooft und Martin Niemöller, Repräsentant der Bekennenden Kirche und einer der Kirchenführer im Nachkriegs-Deutschland, der Philip Potter tief beeindruckte. Niemöller war überhaupt der erste Deutsche, der nach Kriegsende in Norwegen öffentlich sprechen durfte.

Philip Potter spricht im Rückblick auf diese Christliche Weltjugendkonferenz vom einem Wendepunkt in seinem Leben, ja von seiner „Bekehrung"[12] und seiner „internationalen ökumenischen Taufe"[13].

Das Thema dieser Konferenz lautete „Jesus Christus ist Herr". Philip Potter hatte sich zur Teilnahme an der Sektion entschieden, die sich mit der Rolle der Gemeinde vor Ort beschäftigen sollte: „... denn als Bewohner einer kleinen Insel wollte ich der Frage nachgehen, wie man unsere Weltprobleme auf der Ebene der Ortsgemeinde angehen könnte."[14]

„Unsere Vorsitzende war eine schöne junge Tschechin – schön, bis auf eine Narbe in ihrem ovalen Gesicht. In unserer Gruppe waren junge Leute aus vielen Ländern. Als wir einander besser kennen gelernt hatten, sprachen wir auch offener über unsere unterschiedlichen Situationen. Ein weißer Südafrikaner erklärte die Apartheid in der Kirche mit dem Hinweis, eine Kirchengemeinde sei wie jede andere gesellschaftliche Gruppe; die Menschen würden an ihr partizipieren, um ihr Leben miteinander zu teilen. Er sagte: ‚Wenn wir nicht Freunde sein können, dann fühlen wir uns auch nicht wohl zusammen. Deshalb ist es besser, getrennt zu sein. Die Schwarzen fühlen sich bei uns nicht zu Hause, wir nicht bei ihnen. Deshalb die Trennung.'"

Während dieser Erklärung wurde das Gesicht unserer Vorsitzenden immer röter – ihre Narbe trat immer deutlicher hervor – und dann wurde sie blass. Schließlich brach es aus ihr heraus: ‚Ich verstehe nicht, wovon Du sprichst. Du redest von der Kirche wie von einer Gruppe von Freunden. Aber so funktioniert Gottes Kirche nicht. Freundschaft ist eine Sache von Menschen. Gemeinschaft aber ist etwas, was Gott gibt'."

Nach diesem Ausbruch hörte Philip von ihr die Geschichte, die sie so sehr bewegte. Während der Besetzung durch die deutschen Truppen im Jahre 1938 war sie auf der Straße von jungen deutschen Soldaten angegriffen worden. Einer der Soldaten versuchte, sie zu vergewaltigen. Sie konnte sich erfolgreich wehren, erhielt von ihm aber einen Schlag ins Gesicht – daher die Narbe. Später bat sie ein anderer deutscher Soldat, an ihrer gemeindlichen Jugendgruppe teilnehmen zu können. Diese Bitte wurde in ihrer Gruppe heiß diskutiert. Aber es gelang ihr, die Gruppe davon zu überzeugen, dass es gut und richtig sei, den Soldaten einzuladen. „Das war natürlich sehr ungewöhnlich und in dem besetzten Tschechien sicher noch nie geschehen."

12 *Andrea Fröchtling, Rudolf Hinz* u. a. (Hg.): Philip Potter – „... damit Du das Leben wählst", darin der Beitrag „Die Liebe zur Macht oder die Macht der Liebe", Göttingen 2011, 155.

13 *Philip Potter:* Towards the universal Dialogue of Cultures, in: *S. Amirtha* (Hg.): A Vision for Man – Essays on Faith, Theology and Society in honor of Joshua Russell Chandran, presented on the occasion of his Shabastiabdaoorthi celebrations, Madras 1978, 315.

14 Dieses Zitat – und auch die nachfolgenden – siehe Anm. 12.

Es gab natürlich noch viele andere Spannungen auf der Konferenz, die es schwer machten, dem Thema „Jesus Christus ist Herr" zu entsprechen.

„ Wie kann man von ‚Jesus Christus als dem Herrn' sprechen, zu einer Zeit, als die Holländer ihre sogenannten ‚Polizeiaktionen' gegen die Indonesier durchführten? Zu einer Zeit, als die Inder in der letzten Phase ihres Unabhängigkeitskampfes standen? Zu einer Zeit, als so viele von uns unter den Agonien kolonialistischer und rassischer Unterdrückung litten? Als die Europäer die frischen Narben des soeben vergangenen Krieges spürten? Als der norwegische König sich geweigert hatte, die Konferenz zu besuchen, weil Deutsche zugegen waren? Als die Chinesen noch unter der Demütigung der erbarmungslosen japanischen Besatzung litten und noch mehr unter der noch größeren Demütigung, die sie angesichts der Korruption hochgestellter Personen und des Bürgerkrieges empfanden? Als die Japaner die einzigen waren, deren Teilnahme an der Konferenz verweigert worden war, und zwar durch die Amerikaner?

... Wir schienen in eine Sackgasse geraten zu sein, die Konferenz verlor ihren Zusammenhalt, und der dämonische Geist der Apartheid riss uns auseinander.

Meine tschechische Vorsitzende gehörte zum Leitungsausschuss, der mit dieser Krise zurecht kommen musste. Dieser entschloss sich, fünf junge Menschen zu bitten, vor dem Hintergrund ihrer unterschiedlichen Erfahrungen zur ganzen Konferenz zu sprechen. Die junge Tschechin schlug mich als einen dieser Redner vor.

Ich erinnere mich noch gut daran, wie schwer es mir fiel, die richtigen Worte für das zu finden, was an diesem entscheidenden Punkt am Ende der Konferenz zu sagen war. Während ich mich also mit meinen Lebenserfahrungen und den unmittelbaren Konferenzeindrücken herumschlug, konnte ich es plötzlich so formulieren:[15] ‚Jesus Christus als Herrn zu bekennen, das heißt, nicht in der Liebe zur Macht zu leben, sondern durch die Macht der Liebe'.

... Was ich in Oslo sagte, war Ausdruck eines Bekehrungserlebnisses. Auf dieser Konferenz war ich radikal von mir selbst und meinem Leben in der Karibik abgewandt worden, hin zu meinen Mitmenschen aus allen Rassen und Nationen. Mein Bewusstsein wurde wach für die wahre Bedeutung der ökumenischen Bewegung."

Philip Potter hat von diesen Erfahrungen und Einsichten von Oslo oft erzählt, wenn er über das Wesen der Kirche und das Wesentliche des christlichen Glaubens sprach. Wer als Methodist in diesem Zusammenhang so deutlich von Bekehrung, vom Sich-Abwenden und Hinwenden spricht, weist damit auf eine radikale Entscheidung hin, auf die Entscheidung für die Nachfolge Jesu in einer Welt schwerster Spannungen, für die Mitarbeit am Aufbau einer wahrhaft ökumenischen Kirche in und trotz aller Spaltungen, am Kampf um Gerechtigkeit, Würde für alle Menschen und für die Schaffung und Bewahrung des Friedens auf der ganzen Erde. Und es klingt hier auch schon an, dass Philip Potter dabei nicht nur an die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen dachte, sondern die ganze *oikumene* Gottes im Blick hatte – die ganze bewohnte Erde mit ihrem Reichtum an Glaubensweisen und Kulturen.

15 "it was given to me to say ..."

Philip Potter auf der Ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948

Ein Jahr später, 1948, nahm Philip Potter als Jugenddelegierter aus Westindien an der Ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 teil. Er war einer der 100 Jugenddelegierten aus 48 Ländern, Angehörige der Kirchen, die in dieser Gründungsversammlung dem ÖRK beitreten wollten. Es gab unter ihnen „ein gutes Gleichgewicht zwischen den Geschlechtern und den verschiedenen Berufen. Die tatsächliche Lage der Kirchen, aus denen wir kommen, wird dadurch gut zum Ausdruck gebracht". So kommentierten die Jugenddelegierten mit unüberhörbarer Kritik die Zusammensetzung der Vollversammlung aus überwiegend männlichen Amtsträgern in ihrer „Botschaft der Jugend", die Philip Potter als Sprecher der Jugenddelegation dem Plenum der Vollversammlung vortrug: „Wir haben während dieser Tage an einem Ort miteinander gelebt und miteinander zu Tisch gesessen, und dabei ist uns unsere wahre Gemeinschaft mit Christus und untereinander aufgegangen."[16]

Philip Potter war sicher nicht nur der Vortragende, sondern auch einer der Teilnehmenden, die diese Botschaft entworfen hatten. Es ist übrigens bemerkenswert, wie sorgfältig die Vollversammlung vorbereitet wurde: für die Jugenddelegierten gab es eine spezielle Vorkonferenz, auf der sie Gelegenheit hatten, ihre Fragen und Vorschläge zu diskutieren, die sie an die Vollversammlung richten wollten. Sie brachten in ihrer „Botschaft der Jugend" auch ihre Enttäuschungen zum Ausdruck, vor allem die über den Mangel an Engagement für die Einheit der Kirchen. Mit Bezug auf das Thema der Vollversammlung „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan" forderten sie, sie solle sich auch mit der „Unordnung der Kirchen" befassen! Sie schrieben: „Mit einer viel stärkeren Bußfertigkeit als bisher erkannten wir, dass die Kirche in die Unordnung der Welt verflochten ist."

Sie bestanden weiter darauf, dass mehr Nachdruck auf ein gewinnendes und glaubwürdiges Zeugnis für Christus in Wort und Tat gelegt wird. Ihr Plädoyer für „gemeinsame evangelistische Bemühungen" endete mit einem bemerkenswerten Satz, den Potter in den folgenden Jahrzehnten oft zitieren sollte: „Was uns not tut, ist nicht so sehr ökumenische Verständigung, sondern ökumenischer Gehorsam."[17]

Die Jugenddelegierten setzten sich auch dafür ein, dass es bei zukünftigen Vollversammlungen eine größere Beteiligung von Laien geben müsse, ausdrücklich „von Männern und Frauen". Das war nämlich in der Christlichen Weltjugendkonferenz von Oslo 1947 und in der Jugenddelegation für die Erste Vollversammlung in Amsterdam schon der Fall gewesen.[18]

Schließlich sandten die Jugenddelegierten auch einen Brief an das auf der Vollversammlung gewählte Zentralkomitee des ÖRK, in dem sie schrieben:

„Wir werden in unsere Kirchen zurückkehren mit einem viel stärkeren Engagement, weil wir hier in Amsterdam gewesen sind. Wir wissen, dass unsere Arbeit

16 Aus der „Botschaft der Jugend" in: s. Anm. 3, 232.

17 "We need not so much ecumenical understanding as ecumenical obedience."

18 Philip Potter gehörte später zu den führenden Kräften im ÖRK, die sich zusammen mit bedeutenden Frauen in der ökumenischen Bewegung wie Pauline Webb, Suzanne de Diétrich und Bärbel Wartenberg für die Gleichberechtigung von Frauen in dem bis vor wenigen Jahrzehnten von Männern beherrschen ÖRK einsetzten.

als Jugend der Kirche eine Arbeit in der und für die ganze Kirche sein muss ... Es ist unsere Hoffnung, dass Gott uns junge Leute gebrauchen will als eine aktive und positive Kraft für die Erneuerung im Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen und dass wir die ökumenische Bewegung lebendig machen können – wo immer uns Gott einsetzt und brauchen will in den Jahren, die vor uns liegen."

Philip Potter hat sich die Anliegen, die er im Namen der Jugenddelegierten verlas, in seinem zukünftigen Wirken zu Eigen gemacht und auch diese zuletzt zitierte Selbstverpflichtung sehr ernst genommen. Er hat den Brief an den Zentralausschuss zusammen mit allen Jugenddelegierten persönlich unterschrieben.[19]

Philip Potter – Theologiestudent, Überseereferent der britischen Christlichen Studentenbewegung und Missionar und Pastor in Haiti

Als Philip Potter 1947 nach Europa kam, war er sofort in allem involviert, was mit der Christlichen Weltjugendkonferenz 1947 und den Vorbereitungen auf die Erste Vollversammlung im darauf folgenden Jahr zu tun hatte. Aber er war gleichzeitig ein Student der Theologie – und das nahm er sehr ernst. Er setzte sein Studium, das er in Jamaika begonnen hatte, am Richmond College in London fort und schloss es 1948 mit dem Grad eines Bachelor ab. Sechs Jahre später – neben seiner vollen Arbeit als Übersee-Sekretär der britischen Christlichen Studentenbewegung von 1948 bis 1950 und seiner anschließenden vierjährigen Arbeit als Pastor und Missionar in Haiti – erwarb er 1954 bei seinem Professor Gordon Rupp den Grad eines Master of Theology.

Nach Haiti ging er während dieser Studienzeit, weil seine methodistische Kirche ihn dorthin berief. Er folgte diesem Ruf zurück in die Kirche vor Ort mit einem tiefen Respekt vor dem, was seine Kirche in ihrer Mission dort geleistet hatte – trotz aller Kritik an der Haltung und den Schwächen der weißen Missionare, die vor ihm dort arbeiteten.

Philip Potter ging nach Haiti als Pastor und Missionar. Für ihn war Mission längst nicht mehr die klassische Mission im Süden der Welt, sondern Teil des Wirkens der Kirchen überall auf der Welt. Ihm war diese Sicht der Mission als Leser der „International Review of Mission – IRM" schon lange vertraut.

In seinem Artikel „Von den Missionen zur Mission" in der April-Nummer der IRM von 1987[20] schrieb er: „Es war ein merkwürdiges Unternehmen. Ich verließ die intellektuelle, akademische Welt der Universitäten und Colleges Großbritanniens und andernorts und ging in die Dörfer, um hauptsächlich mit Menschen zu arbeiten, die zu 90 Prozent Analphabeten waren. Hinzu kam, dass es das erste Mal war, dass sie keinen Missionar aus Großbritannien bekamen, sondern einen Mann aus der Karibik. Es gab große Hindernisse, Menschen das Evangelium zu verkündigen, die zu den Ärmsten und am stärksten Benachteiligten ganz Amerikas gehörten und in einer Situation lebten, in der die Rede- und Handlungsfreiheit stark einge-

19 Dieser Brief findet sich im Archiv des ÖRK in der Sammlung der Dokumente der Ersten Vollversammlung des ÖRK von Amsterdam 1948.

20 In deutscher Übersetzung abgedruckt in: s. Anm. 3,77 ff.

schränkt war. Es gab weder kirchliche Einrichtungen wie Krankenhäuser, Gesundheits- und Sozialstationen noch florierende Schulen. Ich hatte kein Budget zur Verfügung, und ich war mir dessen schmerzlich bewusst, dass ich persönlich eine Sicherheit hatte, die den Menschen um mich herum völlig fehlte.

Wenn ich an die Jahre zurückdenke, in denen ich in Haiti arbeiten durfte, gibt es vier Dinge, die herausragen: Erstens mein Versuch, durch Gebet, Gottesdienst und Unterricht uns allen bewusst zu machen, dass wir ein Ausdruck der einen, heiligen und apostolischen Kirche sind. Ich bemühte mich, die Menschen über Kirchen in anderen Ländern zu informieren, wobei ich meine Notizen zu Rate zog, die ich mir beim Lesen von Untersuchungen und Artikeln in der IRM früher gemacht hatte. Fürbitten für die missionarischen Kirchen in aller Welt gehörten immer dazu. Eine der Auswirkungen davon war der bewegende Moment, als ich den Dorfgemeinschaften von einer schrecklichen Dürre in Indien erzählte. Sie waren ja selbst extrem arm und sammelten dennoch 12 US$, um sie an die Kirchen in Indien zu schicken.

Zweitens ermutigte ich – beeinflusst von Merle Davis – die Gemeinden, ihre eigenen Fähigkeiten zu nutzen, Ressourcen zusammenzulegen, selbstbewusst zu werden und miteinander zu teilen. Die Gemeinden und ich entdeckten, dass, wenn wir unsere eigenen Fähigkeiten bei ganz einfachen Dingen einsetzten und entfalteten, Gott uns unendlich viel mehr gab, als wir glaubten zu haben. Die Leute entdeckten ebenfalls, dass sie durch gegenseitiges Helfen und Teilen missionarische Arbeit in Nachbardörfern leisten konnten.

Drittens galt es für mich, Kraemers ‚biblischen Realismus'[21] mit Menschen in die Tat umzusetzen, die die grausame Wirklichkeit von Unterdrückung und Elend erfuhren. Haiti war das Land, in dem mein Gaube am schwersten geprüft und zugleich wunderbar bereichert wurde. Dort lernte ich auch, die Kraft der biblischen Geschichten zu vermitteln und die Menschen auf diese Weise zu stärken. Jedoch galt dies nur, so lange ich mich selbst ihren Lebensbedingungen aussetzte, auf sie hörte, um zu hören, was Gott mir sagte.

Viertens begriff ich, welche Bedeutung es hatte, mit den Leuten zusammen zu sein, ihnen zuzuhören, von ihnen zu lernen, sich auf ihre Geschichte, ihre Kultur, ihre Folklore und Lebensart, ihre tragische Existenz einzulassen."

Theologie der Mission

Die vier Jahre in Haiti waren für Philip Potter eine äußerst fruchtbare Zeit. Er lernte und entdeckte in der Praxis eines Missionars unter den Armen, was ihn in seinen späteren Jahren als Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation und als Generalsekretär des ÖRK auszeichnete: Die Neuausrichtung der missionarischen Arbeit unter dem Stichwort „missionarische Präsenz" und die Wieder-

[21] „Die Bibel in ihrem direkten und intensiven Realismus bietet uns keine Theologie. Sie zeigt uns das Zeugnis der Propheten und Apostel", in: *Hendrik Kraemer:* The Christian Message in a Non-Christian World, 1938, 65. Kraemer schrieb dieses Buch in Vorbereitung der Weltmissionskonferenz in Tambaram/Indien 1938.

entdeckung der unmittelbaren Relevanz biblischer Texte in der Arbeit unter den Armen, die später in der Befreiungstheologie und der kontextuellen Theologie Theologiegeschichte machen sollte. Auch das, was später „ökumenisches Lernen" genannt wurde, ist hier mit Händen zu greifen. Dass es dabei zunächst und zuerst auf das Zuhören und Hinhören ankommt und auf den Respekt vor der einheimischen Kultur, war in der missionarischen Praxis der damaligen Zeit vielleicht nicht neu, aber sicher noch ungewöhnlich. Höchst bemerkenswert ist schließlich, wie er in seinem praktischen Handeln vorwegnahm, was bis heute die Diskussion über die Entwicklungsarbeit der Kirche bestimmt: Die vorrangige Betonung der Stärkung der eigenen Fähigkeiten und Kräfte, ja der Selbstachtung derjenigen, denen ‚geholfen' werden soll und die Einsicht, dass Entwicklungsarbeit nur im Kontext einer partizipatorischen Gemeinschaft und Gesellschaft möglich ist.

Theologisch bedeutsam ist auch das Sich-zurück-Nehmen des Missionars Philip Potter. Es geht eben nicht nur um seine Präsenz und sein Wirken unter den Armen, es geht um das Hören auf die Menschen, zu denen der Missionar kommt, weil er nur so hören kann, was Gott sagt, und auf die Vermittlung des Evangeliums, durch das Gott selbst in seiner heilenden Wirklichkeit präsent ist. Hier scheint schon auf, was in Europa gleichzeitig die missionstheologische Diskussion bewegte: Die Wiederentdeckung der Mission der Kirchen als der „Missio Dei", Gottes eigener Mission, der die Mission der Kirche in Wort und Dienst folgt.

In dem Privatarchiv Philip Potters in Lübeck fand sich ein sehr bewegendes Manuskript einer Meditation über Röm 12, 1–8, die er als Referent für West-Afrika und die Karibik in der Methodist Missionary Society (MMS) 1966 für einen Aussendungsgottesdienst für britische Missionarinnen geschrieben hat.[22] Sie ist ein bemerkenswertes Beispiel für seine Theologie der Mission, die sich an der „Missio Dei" orientierte:

Er erinnerte die Frauen daran, „dass ein Dienst in Übersee nicht von unserem Gefühl ausgehen kann, wir hätten etwas zu anzubieten, auch nicht von einer Art von Sympathie für Asiaten, Afrikaner und Menschen in der Karibik oder dem Bedürfnis, den Menschen dort eine bessere Seite europäischer Zivilisation oder britischen Lebensstils zu zeigen, nicht von Abenteuerlust oder irgendeinem anderen Motiv menschlicher Natur. Unsere Berufung ist allein in der Gnade Gottes begründet ...

Ihr werdet schweren Prüfungen ausgesetzt sein und sicher einige erschütternde Entdeckungen machen ... Ihr werdet auch erfahren, wie unglaublich britisch ihr seid, und wie eigenartig Briten sind. Ihr werdet Fehler machen. Ihr werdet vielleicht sogar Christus und euch selbst verraten. Aber denkt immer an die Gnadengaben Gottes, und vergesst sie nie ... und an das große ‚Dennoch', das uns zu dem macht, was wir sind. Vergesst aber auch nicht, dass Eure und unsere Berufung zum Dienst, unser Leben in Christus, ein großes ‚Deshalb' bedeutet, das sich ergibt, wenn wir Gottes Gnade demütig annehmen. Nicht wir sind es, die den Anstoß für unseren Dienst gegeben haben ... Es ist alles sein Werk."

22 S. Anm. 3, 35 ff.

Theologie bis ans Kreuz

Ein Jahr nach seinem Abschied aus seinem Amt als Generalsekretär des ÖRK hielt Philip Potter 1984 einen Vortrag in einem Seminar des Ökumenischen Instituts in Bossey zum Thema ‚Theologie mit den Armen'. Auch hier kam er wieder auf seine Erfahrungen und Einsichten von Haiti zurück:

„(Dort in Haiti) konnte ich die Opfer von 1984[23] direkt vor mir sehen und hatte täglich mit ihnen zu leben. Und seither haben sie ständig mit mir gelebt.

Theologie unter den Armen zu betreiben, heißt demnach, sich den letztlich wichtigsten Fragen auszusetzen: was heißt Gottes Offenbarung, und was sind die ‚Fürstentümer und Gewalten', die unsere Welt regieren?

Der andere Aspekt der Theologie mit den Armen liegt in der Konkretheit ihrer Situation. Nichts ist hier verborgen. Alles liegt offen da. Es schlägt einem jeden Tag auf's Neue ins Gesicht. Man hat jede Nacht Albträume davon. Jeden Tag kommen Menschen an die Tür und konfrontieren einen mit der Frage nach dem Ebenbild Gottes. Da wird die ganze Konkretheit der Situation der Armen sichtbar. Doch die Armen sind auch selbst sehr konkret. Ihre Bedürfnisse – und sie können sehr trickreiche Methoden anwenden, um sich einem mit ihren Bedürfnissen aufzudrängen – sind offensichtlich, und sie machen das sehr deutlich. Der Ausdruck in ihren Augen ist sehr konkret. Der Blick, der dich die Frage nach dem Ebenbild Gottes stellen lässt. Es ist Gott, der dich durch diese Augen ansieht...Sie hinterfragen letztlich unsere eigene Existenz. Mich führte diese Frage ganz nah an die Grenze, mir das Leben zu nehmen. So weit ging es bei mir ...

Theologisches Arbeiten mit den Armen ließ mich verstehen, was mit dem Satz ‚das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns' wirklich bedeutet. Jenes Wort Christi am Kreuz lautete: Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen ..."

Potter schließt diese Rückbesinnung auf sein theologisches Lernen unter den Armen mit dem provozierenden Satz: „Warum soll man mit den Armen theologisch arbeiten? Du wirst dazu regelrecht gezwungen! Wenn Du Dich dem entziehst, entziehst Du Dich dem Leben!"[24]

Schluss

Philip Potters theologisches Denken und die entscheidenden Impulse für sein späteres Wirken – vor allem in den Jahren als Generalsekretär des ÖRK von 1972 bis 1983 – entstammen seiner intensiven Arbeit mit biblischen Texten und reflektierter eigener Prägung und Erfahrung. Darum ist Potter auch immer ein erzählender Theologe geblieben, der die Menschen, die ihn hörten, hineinnahm in das, was ihn bewegte. Er hat erlebt und erfahren, wie Menschen, die allen Grund gehabt hätten, angesichts der Ungerechtigkeiten in der Welt zu resignieren, ihre Kraft aus dem ‚Dennoch-Glauben' an den Gott ziehen, den sie im Leid an ihrer Seite wussten

23 Mit Bezug auf das Buch von George Orwell: „1984".

24 "Why doing theology with the poor? It really forces you. *You have no option, unless you opt out. And if you do, you opt out of life."*

– so wie er mit Christus war bis hin zum Kreuz. Er hat inmitten der Zerrissenheit des Nachkriegs-Europa erlebt, wie kostbar die Einheit der Kirchen in einer Welt der Konflikte war und wie wichtig es für das Zeugnis der Kirche ist, dass sie lebt, was sie glaubt. Er hat früh erfahren, dass es bereichernd und befreiend ist, wenn Männer und Frauen in der Kirche gleichberechtigt zusammenarbeiten können. Er hat Armut und Rassismus selbst erfahren und früh entdeckt, welch theologische Brisanz darin steckt, wenn Christen sich diesen Realitäten stellen. Er hat aber vor allem sehr früh eine radikale Entscheidung gefällt: sich mit allen seinen Kräften und Begabungen in die Nachfolge Jesu zu stellen, in die Bewegung der Hinwendung Gottes an die ganze Welt und zu allen Menschen.

Rudolf Hinz

(Rudolf Hinz war von 1995 bis 2001 Direktor der Abteilung Weltdienst beim Lutherischen Weltbund in Genf. 2002 und 2003 war er Sonderbeauftragter des Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes in Jerusalem.)

Gestern – heute – morgen

Die *dritte Anglikanisch-Lutherische Internationale Kommission* (ALIC) hat ihre sechste und abschließende Gesprächsrunde vom 18. bis 25. Juni in Jerusalem absolviert. Dabei wurde ein *Abschlussbericht* über die Gesprächsrunde mit dem Titel *„To Love and Serve the Lord"* erarbeitet. Inhaltlicher Schwerpunkt war das Thema Diakonie als „Dienst und Zeugnis der Kirche". Während zahlreiche frühere ökumenische Vereinbarungen das Thema „koinonia" (Gemeinschaft/Einheit der Kirche) behandelt hätten, sei es diesmal um den grundlegenden Zusammenhang von *koinonia* und *diakonia* gegangen.

Eine Konsultation zum Thema *„Visionen der Einheit in unseren Kirchen – Punkte der Konvergenz"* hat die Kommission „Kirchen im Dialog" (Churches in Dialogue) der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vom 22. bis 23. Juni in Budapest veranstaltet. Als Ergebnis hielten die Teilnehmer acht „Punkte der Konvergenz" in den unterschiedlichsten Einheitskonzeptionen fest.

„Religionen als Werkzeuge des Friedens" lautete der Untertitel eines Sommerkurses 2011 (4. bis 29. Juli) zum Thema *„Aufbau interreligiöser Gemeinschaft"* im Ökumenischen Institut Bosssey, Schweiz. Jüdische, christliche und muslimische Studierende kamen zusammen, um gemeinsam zu lernen, die heiligen Orte der anderen zu erleben und über die eigene Kultur, die eigene Spiritualität und die eigene Weltanschauung nachzudenken.

Zwei Millionen Jugendliche trafen sich zum *Weltjugendtag in Madrid* (16. bis 21. August) unter dem Thema *„In Ihm verwurzelt und auf Ihn gegründet, fest im Glauben"* (Kol 2,7). Gemäß seinem Engagement für die Stärkung der langjährigen Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche und für die Förderung der Beteiligung junger Menschen in der einen ökumenischen Bewegung nahm auch der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) teil.

Der *WJT 2012* wird auf diözesaner Ebene gefeiert werden und steht unter dem Leitwort: „Freut euch im Herrn zu jeder Zeit (Phil 4,4)". Das große internationale Treffen von *Rio de Janeiro 2013* dagegen wird dem Auftrag Jesu gewidmet sein: „Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern (Mt 28,19).

Vom 1. September – an dem das orthodoxe Kirchenjahr beginnt – 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. Da 2011 das *Internationale Jahr der Wälder* ist, wurden diese besonders in die Gebete einbezogen.

Die Verantwortung für die Schöpfung ist den Christen aller Konfessionen aufgeben. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher in Deutschland (ACK) beging am 2. September zum zweiten Mal bundesweit den *„Ökumenischen Tag der Schöpfung"*. Im Mittelpunkt des ökumenischen Gottesdienstes in der Heilig-Kreuz-Kirche in Berlin stand das Wasser als Geschenk des Lebens.

Vom 11. bis 13. September fand in München das *interreligiöse Friedenstreffen* unter dem Motto *„Zusammen leben – unsere Bestimmung. Religio-*

nen und Kulturen im Dialog" statt. Die interreligiösen internationalen Friedenstreffen begannen Mitte der achtziger Jahre auf Initiative der Gemeinschaft Sant'Egidio. Das Friedenstreffen ist jedes Jahr in einer anderen Stadt Europas oder im Mittelmeerraum.

Jedes Jahr am 21. September ruft der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) Kirchen und Gemeinden auf, den *Internationalen Gebetstag für den Frieden* zu begehen. In diesem Jahr bat der ÖRK die rund 1000 Personen, die im Mai 2011 an der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation in Kingston (Jamaika) teilgenommen hatten, das Friedensengagement dieser wichtigen Veranstaltung fortzuführen, ein Gebet für den Frieden zu verfassen und mit anderen zu teilen.

Papst Benedikt XVI. traf sich anlässlich seines Besuches in Deutschland (22. bis 25. September) mit führenden Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland am 23. September im Erfurter Augustinerkloster. Stationen seiner Reise waren außerdem Berlin (Rede vor dem Deutschen Bundestag, Begegnung mit der Jüdischen Gemeinde, Begegnung mit Vertretern des Islam), Eichsfeld und Freiburg. Der Besuch stand unter dem Motto „Wo Gott ist, da ist Zukunft".

Mit einem *ökumenischen Gottesdienst in der Dresdner Frauenkirche* haben die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Kirche von England am 16. Oktober an ihre vor 20 Jahren beschlossene Gemeinschaft erinnert. Der EKD-Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider sagte, dass die Partnerschaft ein Beitrag für Frieden und Versöhnung sei. Die 1991 abgeschlossene *„Meissener Erklärung"* zeige, dass Veränderung und Umkehr möglich ist.

Das von Papst Benedikt XVI. in Assisi anberaumte dritte große *Friedenstreffen von Religionsvertretern* fand unter dem Motto „Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens" am 27. Oktober in Assisi statt und erinnerte an die erste Begegnung dieser Art vor 25 Jahren. 1986 sind erstmals in der Geschichte Vertreter nahezu aller großen Religionen zusammengetroffen, um ein Bekenntnis für den Frieden abzulegen. Das zweite Assisi-Treffen im Januar 2002 sollte die Religionen nach dem Anschlag auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001 zum Einsatz gegen Terrorismus und gegen eine Instrumentalisierung der Religion für Gewalt in die Pflicht nehmen.

Der zentrale Gottesdienst zur *Gebetswoche für die Einheit der Christen,* die 2012 unter dem Leitthema „Wir werden alle verwandelt durch den Glauben an Jesus Christus" (nach 1. Kor 15, 51–58) steht, wird am 22. Januar 2012 um 14.00 Uhr in der Kathedralkirche St. Jakob zu Köthen gefeiert. Mit der Ökumenischen Kollekte, die im Rahmen der jährlichen Gebetswoche gesammelt wird, werden diakonische und soziale Hilfsprojekte gefördert. Im Jahr 2012 sind das ein Projekt zur Ausbildung von Jugendlichen zu Friedenserziehern in Recife/Brasilien, ein Programm für die Arbeit mit Kindern und Jugendarbeit der orthodoxen Kirche in Albanien, sowie der Stipendienfonds des Ökumenischen Instituts Bossey, Genf/Schweiz. Die Materialien für die Gebetswoche können beim Vier-Türme Verlag, Münsterschwarzach, oder beim Calwer Verlag in Stuttgart bezogen werden.

Diözesanbischof Gerhard Ludwig Müller lud das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) zum *99. Katho-*

likentag 2014 nach Regensburg ein. ZdK-Präsident Alois Glück sagte nach einem Gespräch mit dem Bischof, er werde das Vorhaben an die zuständigen Gremien weiterleiten. Nach den Statuten des ZdK berät und beschließt die Vollversammlung über Ort und Zeit eines Katholikentags.

Die Judaistik wurde 1971 in Luzern als erstem Ort in der Schweiz als universitäres Fach eingeführt; zehn Jahre später wurde hier das Institut für Jüdisch-Christliche Forschung gegründet. Aus diesem Anlass des 20- und 40-jährigen Jubiläums führte das IJCF vom 23. bis 25. Oktober ein wissenschaftliches Symposium durch, auf dem u. a. Kurt Kardinal Koch, Präsident der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls, zum Thema *„Zum jüdisch-christlichen Dialog nach Nostra aetate (Nr. 4) bis Papst Benedikt XVI"* sprach.

In diesem Jahr wurde der offizielle *Eröffnungsgottesdienst der Ökumenischen FriedensDekade,* die 2011 unter dem Motto *Gier Macht Krieg* steht, am 5. November, 18.00 Uhr, in der Evangelischen Stadtkirche in Ravensburg gefeiert. Die Predigt im Rahmen des ökumenischen Gottesdienstes hielt Bischof Dr. Gebhard Fürst.

Die 4. Tagung der 11. EKD-Synode fand vom 3. bis 9. November in Magdeburg statt unter dem inhaltlichen Schwerpunktthema *„Was hindert's, dass ich Christ werde?" – Überlegungen zu einer einladenden Mission.* Neben dem obligaten Ratsbericht, der vom Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider vorgetragen wurde, standen die Verabschiedung des Haushaltsplans der EKD für 2010 und mehrerer Kirchengesetze auf der Tagesordnung. Die EKD-Synode war wieder verbunden mit der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch- Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK). Bei der VELKD-Generalsynode wurde Gerhard Ulrich zum neuen Leitenden Bischof gewählt; da die Amtszeit des scheidenden bayerischen Landesbischofs Johannes Friedrich endete. Der Eröffnungsgottesdienst am 6. November im Magdeburger Dom mit Landesbischöfin Ilse Junkermann hatte das Motto „Getauft werden – neu werden". Damit wurde auf das von der evangelischen Kirche für 2011 ausgerufene „Jahr der Taufe" Bezug genommen.

Der *Ökumenische Bibelsonntag*, der auf Anregung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), des Katholischen Bibelwerks e. V. und der Deutschen Bibelgesellschaft jeweils am letzten Sonntag im Januar gefeiert wird, steht 2012 unter dem Thema Gotteslob. Er kann als Auftakt oder Abschluss der ökumenischen Bibelwoche begangen werden. Das Arbeitsheft Nr. 27 Tränen und Brot kann unter folgenden Links bestellt werden:
www.neukirchener-verlage.de; www.bibelwerk.de; www.bibelonline.de.

Vom 13. April bis 13. Mai 2012 lädt das Bistum Trier zur *Heilig-Rock-Wallfahrt* nach Trier ein. Dann wird erstmals seit 1996 der Heilige Rock wieder im Trierer Dom zu sehen sein. Die Wallfahrt steht unter dem Leitwort *„und führe zusammen, was getrennt ist"*. Der Heilige Rock, die Tunika Jesu Christi, ist die bedeutendste Reliquie des Trierer Doms. Im Vorfeld der Wallfahrt findet vom 30. Januar bis 3. Februar 2012 ein *Internationales Ökumenisches Forum* statt, das vom Bistum Trier in Zusammenarbeit mit dem Johann-Adam-Möhler-Institut für

Ökumenik Paderborn, der Evangelischen Kirche im Rheinland, den Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Rheinland-Pfalz und im Saarland, der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland sowie in Verbundenheit mit dem Rat Christlicher Kirchen im Großherzogtum Luxemburg veranstaltet wird. Alle Informationen rund um das Forum gibt es im Internet unter www.oekumenisches-forum-trier.de.

Von Personen

Wolfgang Klausnitzer, Würzburger Fundamentaltheologe, ist als katholischer Vertreter in den Beirat der Lutherdekade der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern entsandt worden. Die Freisinger Bischofskonferenz beauftragte den Bamberger Domkapitular mit Wirkung vom 5. Juli mit dieser Aufgabe.

Rainer Maria Woelki, bisher Weihbischof in Köln, ist von Papst Benedikt XVI. zum neuen Erzbischof von Berlin ernannt worden.

Pinchas Goldschmidt, Moskauer Oberrabbiner, ist zum neuen Präsidenten der Konferenz Europäischer Rabbiner (CER) gewählt worden. Er folgt dem früheren französischen Oberrabbiner *Joseph Sitruk* nach, der das Amt seit 1999 innehatte.

Friedrich Weber, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Braunschweig, ist für weitere drei Jahre als Catholica-Beauftragter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) bestätigt worden.

Kathrin Oxen ist als neue Leiterin des Zentrums für evangelische Predigtkultur in Wittenberg berufen worden. Sie tritt die Nachfolge von *Alexander Deeg* an, der als Professor an die Universität Leipzig berufen wurde.

Johannes Friedrich, scheidender bayerischer Landesbischof, wurde am 9. Oktober offiziell verabschiedet. Seit 2005 war er auchLeitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) den ökumenischen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche „intensiv gefördert". Sein Nachfolger, der Bamberger Theologieprofessor *Heinrich Bedford-Strohm*, wurde am 30. Oktober in Nürnberg in sein Amt eingeführt.

Gerhard Ludwig Müller, Bischof von Regensburg, wurde als Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz für sechs weitere Jahre von der Herbstvollversammlung der deutschen Bischöfe bestätigt. Müller bleibt damit maßgeblich für die Gestaltung des Lutherjahrs und des Reformationsgedenkens 2017 von katholischer Seite verantwortlich.

Erzpriester Apostolos Malamoussis, Vorsteher der griechisch-orthodoxen Allerheiligengemeinde in München, trat aus gesundheitlichen Gründen von seinem Amt zurück. Er prägte jahrelang die Ökumene in München.

Oliver Schuegraf von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) ist neuer Vorsitzender der deutschen Nagelkreuzge-

meinschaft. Der bisherige langjährige Vorsitzende *Hartmut Ebmeier* gehört weiterhin zum Leitungskreis. Die Nagelkreuzgemeinschaft ist ein weltweites Netzwerk, das sich für Frieden und Versöhnung einsetzt. Ausgangspunkt war der Versöhnungswille der Gemeinde der Kathedrale von Coventry, die im November 1940 bei den deutschen Luftangriffen auf England zerstört worden war. Seit 1959 verbindet das Versöhnungsgebet von Coventry die Gemeinschaft.

Ilse Falk, frühere stellvertretende Vorsitzende der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, wurde als Nachfolgerin von *Brunhilde Raiser* an die Spitze des Dachverbandes Evangelische Frauen in Deutschland gewählt. Raiser leitete den Dachverband von 40 Mitgliedsorganisationen seit seiner Gründung 2008.

Es vollendeten
das 70. Lebensjahr:

Rolf Koppe, früherer Auslandsbischof der Evangelischen Kirche (EKD) in Deutschland, Ko-Moderator des Sonderausschusses für die Beziehungen zwischen protestantischen und orthodoxen Kirchen des ÖRK, Moderator der Ökumenischen Rundschau, am 21. August;

Hans Jaschke, Weihbischof in Hamburg seit 1989, Sprecher für den interreligiösen Dialog in der Deutschen Bischofskonferenz, am 29. September;

das 75. Lebensjahr:

Manfred Kock, ehemaliger Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von 1997 bis November 2003 und früherer rheinischer Präses (1996–2003), am 14. September;

das 80. Lebensjahr:

Desmond Tutu, emeritierter Erzbischof von Südafrika und Friedensnobelpreisträger (1984), Vorsitzender der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission, am 7. Oktober;

das 90. Lebensjahr:

Philip A. Potter, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1972–1984, in seine Amtszeit fiel die sogenannte Lima-Erklärung, die die Übereinstimmungen zu Taufe, Abendmahl und Amt in den Mitgliedskirchen festlegte. am 19. August; (s. Beitrag i.d.H., S. 537 ff).

Verstorben sind:

Joop Bergsma, früherer Domkapitular in Hildesheim, viele Jahre Vorsitzender der Kommission zur Förderung der ökumenischen Arbeit im Bistum, im Alter von 83 Jahren, am 8. Juli;

Karl-Heinz Ducke, Domkapitular in Erfurt, einer der drei Moderatoren des Zentralen Runden Tisches der DDR in Ostberlin im Winter 1989/90, im Alter von 69 Jahren, am 12. Juli.

Damaskinos (Papandreou), früherer Metropolit der Schweiz und Exarch von Europa, im Alter von 75 Jahren, am 5. November (Nachruf erscheint in Heft 1/2012 der ÖR).

Zeitschriften und Dokumentationen

I. Ökumenische Bewegung

Kurt Kardinal Koch, Ökumene auf dem Weg. Situationsvergewisserung der ökumenischen Bewegung heute, Catholica 1/11, 1–26;

Achim Buckenmaier/Ludwig Weimer, Kein lebendiger Baum ist ohne Wurzeln – Warum die christliche Ökumene Israel braucht. Überlegungen zur Ökumene nach dem Besuch Benedikts XVI. in der römischen Synagoge im Februar 2010, ebd., 27–37;

Wolfgang Beinert, Apokalyptische Vorstellungen in christlich-fundamentalistischen Gruppierungen. Ein Beitrag zur „negativen Ökumene", ebd., 53–70;

Kurt Kardinal Koch, Kleine Schritte auf ein großes Ziel zu. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2010, ebd. 2/11, 89–109;

Bertram Meier, Ökologie – Ökonomie – Ökumene. Impulse von Papst Benedikt XVI. für eine neue „Hausordnung", KNA-ÖKI 41/11, 3–7;

Ulrich Ruh, Ökumene: Die Kirchen und der Frieden, HerKorr 7/11, 331–333.

II. Dialog mit anderen Religionen

Dieter Graumann, Wir haben starke gemeinsame Wurzeln. Zentralrat der Juden dankt Papst für „klare Worte", KNA-ÖKI 40/11, Dokumentation, 1–3;

Papst Benedikt XVI., Hoffnung auf Gott in säkularer Gesellschaft. Der Dialog hat schon verheißungsvolle Früchte getragen, ebd., Dokumentation, 3–4;

Robert Zollitsch, Gemeinsames Zeugnis für Gerechtigkeit und Frieden. Begrüßung der Teilnehmer des Treffens des Papstes mit den Muslimen, ebd., Dokumentation, 5;

Mouhanad Khorchide, „Wir glauben an denselben Gott." Das Kriterium der Liebe und Barmherzigkeit im Islam und Christentum, ebd., Dokumentation, 5–7;

Papst Benedikt XVI., Konsens über grundlegende ethische Werte notwendig. Die öffentliche Dimension der Religionszugehörigkeit ist anzuerkennen, ebd., Dokumentation, 7–8;

Georg Pulling, „Wir sind seit Jahrtausenden hier". Das schwierige Leben syrischer Christen in der Türkei, KNA-ÖKI 28/11, 5–7;

Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex, ebd., Dokumentation Nr. 13/2011, 1–4.

Andreas Müller, Diskursive Identitätsbildung. Frühe Begegnungen zwischen Christentum und Islam, Kerygma und Dogma 3/11, 224–242;

Clauß Peter Sajak, Trialogische Religionspädagogik. Neue Perspektiven für das interreligiöse Lernen in der Schule, HerKorr 7/11, 372–376.

III. Papstamt

Hermann J. Pottmeyer, Das Papstamt – Wegbereiter einer Gemeinschaft der Kirchen? Herausforderung und Chance, KNA-ÖKI 27/11, Dokumentation Nr. 12, 1–10;

Hermann J. Pottmeyer, „Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt". Zum Dialogband der Gruppe von Farfa Sabina, Catholica 2/11, 144–153;

Oliver Schuegraf, „Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt". Eine kriti-

sche Relecture des Studiendokuments der Gruppe von Farfa Sabina aus lutherischer Sicht, ebd., 154–168.

IV. Weitere interessante Beiträge

Irmgard Weth, „Du stellst meine Füße auf weiten Raum" (Ps 31,9). Mit Kindern beten – eine biblisch-theologische und didaktische Herausforderung, EvTheol 3/11, 211–222;

Wolfgang Beinert, Die Ernte in die Scheuer bringen. Überlegungen zu „Harvesting the Fruits", Catholica 2/11, 110–125;

Achim Buckenmaier, Ist eine Konversion von Anglikanern noch zeitgemäß? Dogmatische Anmerkungen zu einem aktuellen Vorgang, Catholica 2/11, 126–135;

Athanasios Vletsis, Charismatische oder akademische Theologie? Das Ringen der orthodoxen Theologie um ihren Platz an einer staatlichen Universität am Beispiel der griechisch-orthodoxen Kirche, UnSa 2/ 11, 123–132.

V. Dokumentationen

Themenheft: Der Handel mit Menschen, mit Beiträgen u. a. von *Daniel Groody,* Bewegliche Ziele. Migranten, Globalisierung und Menschenhandel (229–236); *Maryanne Loughry,* Wer ist noch mit im Boot oder im Lastwagen? Gemischte Ströme: Menschenhandel und Zwangsmigration (237–246); concilium 3/11.

Themenheft: Ratlos vor dem Reformationsjubiläum 2017?, mit Beiträgen u. a. v. *Hartmut Lehmann,* Unterschiedliche Erwartungen an das Reformationsjubiläum 2017; *Wolfgang Flügel,* „Und der legendäre Thesenanschlag hatte seine ganz eigene Wirkungsgeschichte" – Eine Geschichte des Reformationsjubiläums; BTHZ 1/11.

Das Materialheft zum Tag der Menschenrechte am 10. Dezember 2011 *„Alle Kinder haben Rechte"* wurde in Kooperation mit verschiedenen evangelischen Landeskirchen, der Kindernothilfe und dem Hildesheimer Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst erarbeitet. Es steht im Internet zum Download bereit und kann kostenlos beim Kirchenamt der EKD, Tel. 0511–2796–407 oderper E-Mail menschenrechte@ekd.de, bestellt werden.

Unter dem Titel *„Reformation und Musik"* hat die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) ein Magazin zum gleichnamigen Themenjahr der Lutherdekade, das im kommenden Jahr 2012 begangen wird, veröffentlicht. Nach „Calvin" (2009), „Melanchthon" (2010) sowie „Taufe und Freiheit" (2011) ist es das vierte Themenheft der EKD zur Lutherdekade.

„Wirtschaften für das Leben! – Handreichung zur Diskussion über Gerechtigkeit". Neue Veröffentlichung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, Überblick über die verschiedenen Positionen in Kirchen, Basisinitiativen und Nichtregierungsorganisationen. Die Handreichung umfasst 48 Seiten und ist für einen Euro in der Ökumenischen Centrale in Frankfurt (info@ack-oec.de) erhältlich.

Eine Arbeitshilfe für einen *Bittgottesdienst für den Frieden zur Ökumenischen Friedensdekade* im November hat das Kirchenamt der EKD vorgelegt. Sie steht in diesem Jahr unter dem Motto: „Gier Macht Krieg" (www.ekd.de/download/bittgottesdienst_2011.pdf).

GEMEINSCHAFT DER KIRCHEN UND PETRUSAMT

Gruppe von Farfa Sabina, Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2010. 194 Seiten. Br. EUR 18,– (zu beziehen bei der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig).

Ein katholischer Bischof in Deutschland fordert medienwirksam eine Entschuldigung von der evangelischen Kirche für die Polemik Luthers, in der er den Papst als ‚Antichrist bezeichnet hatte, – und erntet von der ökumenischen Zunft allenfalls ein verwundertes Stirnrunzeln unter Verweis auf die – trotz bleibender Differenzen – offensichtlich gewordenen Fortschritte des ökumenischen Dialogs über das Papstamt (vgl. z. B. das Dokument *Communio sanctorum* der gemeinsamen Arbeitsgruppe der DBK und der VELKD aus dem Jahr 2000). Die Tragfähigkeit dieser ‚Fortschritte' prüft das vorliegende Bändchen. Es dokumentiert das Ergebnis eines ökumenischen Studienprojekts (2005–2010) der ‚Gruppe von Farfa Sabina', die sich dem „Problem von Papsttum und kirchlicher Einheit" als eines der „dornigsten ökumenischen Probleme der Vergangenheit und der Gegenwart" (1[1]) angenommen hat. Das Studienprojekt folgt der Aufforderung Papst Johannes Pauls II., einen ‚geduldigen brüderlichen Dialog' über das Papstamt ‚jenseits fruchtloser Polemiken' aufzunehmen, um zu einer neuen, gemeinsamen Sicht des ‚Einheitsamtes des Bischofs von Rom' zu kommen (vgl. Enzyklika ‚Ut unum sint' 1995, Nr. 95 f; vgl. 13 f). So formuliert die Gruppe ihre eigene Leitfrage: „Wie könnte sich das historische gewordene gegenwärtige Papstamt zu einem Instrument der Einheit nicht nur der römisch-katholischen Kirche, sondern auch in der Universalkirche (im Sinne einer *communio ecclesiarum*) entwickeln und dabei seinen eigenen fundamentalen Prinzipien, die vor allem in den dogmatischen Aussagen der beiden Vatikanischen Konzilien ausgedrückt sind, treu bleiben?" (16) Das Anliegen eines ‚Brückenschlags' „zwischen den lutherischen Vorbehalten gegenüber dem Papstamt und dessen Verständnis in der römisch-katholischen Kirche" wird offensiv angegangen. Dabei stehen „die Analyse der Papstkritik Luthers und der lutherischen Reformation einerseits und die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils über das Papstamt andererseits" (257) im Mittelpunkt.

Im ersten Kapitel wird festgehalten, dass Luthers Polemik in ihren Konkretionen (Frage nach dem Verhältnis von Papstamt und Autorität der Schrift; Kritik an der Vollmacht des Papstes, neue glaubensverbindliche Lehren oder Gesetze aufzustellen und die in der Zurückweisung des ius-divinum-Anspruchs kulminierende Ablehnung einer Heilsnotwendigkeit des Gehorsams gegenüber dem Papstamt [vgl. 43; 47; 48]) nicht notwendig eine prinzipielle Ablehnung des Papstamtes bedeutet. Vielmehr verbirgt sich hinter seiner Polemik die konditionale Hinterfragung der konkret ausgeübten Praxis des Papstamtes (45). Indes teilen die Reformatoren mit einem Gutteil der innerkatholischen Kritik die theologische Skepsis gegenüber einem von der Kirche sich zunehmend isoliert verstehenden und definierenden Papstamtes, die sich in der Kirchen- und Papstgeschichte immer wieder Bahn ge-

[1] Die Ziffern in Klammern beziehen sich auf die Nr. der Textabschnitte.

brochen hat (vgl. 55) – „eine Gemeinsamkeit", die daher „die Basis für eine mögliche Verständigung bilden kann" (60). Doch scheint die historische Gemeinsamkeit reformatorischer und binnenkatholischer Papstkritik mit dem I. Vatikanum an ein notwendiges Ende gekommen zu sein (61). Daher kommt, wer „sich heute auf den Weg zu einem ökumenischen Verständnis über das Papstamt macht", nicht umhin, „sich eingehend mit dem I. Vatikanum als einem der wichtigsten Hindernisse auf diesem Weg zu beschäftigen" (61). Das leisten die folgenden Kapitel.

Die dazu gewählte Methode besteht darin, sich den konkreten Herausforderungen auf der Basis einer ‚theologischen Relecture' (zur Hermeneutik vgl. 259 ff) der ‚Schlüsseltexte des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils zu stellen, „im Lichte neurer katholischer Theologie und in der Absicht der Überwindung dessen, was nach wie vor eine Einigung zwischen Katholiken und Lutheranern hindert." (17) Ziel dabei ist es, durch eine detaillierte Analyse der Texte des I. Vatikanum, ihrer Entstehungs- und ihrer Wirkungsgeschichte bis hin zum II. Vatikanum – jenseits einer einem römischen Zentralismus huldigenden maximalistischen Auslegung, wie sie in Folge einer einseitigen Rezeption des I. Vatikanum mitunter zur Grundsignatur des Katholischen stilisiert wurde – zu einem differenzierten „Verständnis des päpstlichen Primats" und zu „einer neuen Sicht von Unfehlbarkeit und Universaljurisdiktion" zu gelangen. Diese neue Sicht könnte „als theologische Grundlage einer Annäherung zwischen den beiden Kirchen in einer möglicherweise künftigen lutherischen Anerkennung eines universalen Einheitsamtes im Dienste der *communio ecclesiarum* dienen" (17). Man hofft dadurch – „frei von den Fesseln der überlieferten Gestalt" – eine „neue Form des Petrusdienstes in der communio ecclesiarum und für sie" (276) zu finden. Für ihre zukünftige, konkrete Praxis ist dann eine Neugestaltung des Papstamtes durch Selbstfestlegungen des Papstes ebenso notwendige Voraussetzung und reale Möglichkeit (269) wie eine katholische „Anerkennung der lutherischen Kirchen als Kirchen" und eine „Anerkennung der Gestalt der katholischen Kirche als dem Evangelium nicht widersprechend" von lutherischer Seite (267). Damit sind die zentralen hermeneutischen Vorgaben des Projekts auf den Punkt gebracht: theoretische wie praktische Neukonstellation des Petrusdienstes im Blick auf eine als ‚Gemeinschaft selbstständiger Kirchen' zu konzipierende zukünftige ‚Einheit der Kirche'.

Wer ökumenische Dialogprozesse für ein Glasperlenspiel hält, das man ohne Beeinträchtigung der eigenen konfessionellen Identität entweder tun oder lassen kann, wird sich von den vorgelegten Ergebnissen eines Besseren belehren lassen müssen. Denn für die katholische Ekklesiologie treten in der ökumenischen Diskussion um das Papstamt die nachkonziliar mühsam verdeckten, durch die mangelnde Eindeutigkeit des Konzils selbst (vgl. 145; 151) bedingten ‚Baustellen' offen zu Tage: mangelnde Umsetzung des communio-Gedankens auf allen Ebenen; das Fehlen strukturell abgesicherter Elemente der Synodalität; ungeklärte Verhältnisbestimmung der universalen Rechte von Papstamt und Bischofskollegium und damit des Verhältnisses von Universal- und Ortskirche etc. Daher sind es zunächst römisch-katholische Hausaufgaben, die zu erledigen sind, soll die Ökumene in Sachen Papstamt vorankommen (177). Gerade die Textpassagen über die kirchenrechtliche Umsetzung des II. Vatikanum im und seit dem CIC 1983 wirken hier besonders desillusionierend. Die Kraft des Faktischen, d. h. des Rechts, entwickelt

eine ganz eigene Dynamik, die der ‚zwanglosen Kraft des besseren theologischen Arguments (120) mitunter diametral entgegensteht. Angesichts welcher katholischen Position können die lutherischen Gesprächspartner daher überhaupt eine Annäherung konstatieren? Es hat mit Blick auf den ökumenischen Perspektivenwechsel des II. Vatikanums einiges für sich, eine theologische Option und ihre kirchenrechtliche Umsetzung gerade auch von ihrer ökumenischen Verträglichkeit her zu bewerten (154f). Indes ringen hier nicht einfach Theologie und Kirchenrecht, sondern zwei Theologien miteinander. Da ist jene theologisch-ekklesiologische Position im Gefolge des I. Vatikanum, die dem das Recht autoritativ setzenden absoluten Souverän auch die Interpretationshoheit in Sachen Theologie in exklusiver Weise zuschreibt und daher gesetztes Recht und Theologie widerspruchslos zusammendenken kann. Die ‚neue Denkweise' des II. Vatikanum hat indes nicht nur die ekklesiologisch handelnden Subjekte in Sachen Glaube und Glaubensweitergabe neu konstelliert, sie bestimmt auch die theologische Doktrin in veränderter Weise. Diese wird zu einer die verschiedensten Kräfte und theologischen Loci integrierende Gestalt bzw. Denkform, die von theologischen und ekklesiologischen Faktoren ebenso beeinflusst ist wie von historischen, philosophischen, anthropologischen, soziologischen, liturgischen, pastoralen, politischen und eben auch rechtlichen. In der Folge hätte sich also nicht nur der Inhalt, sondern auch der Status des kirchlichen Rechts innerhalb dieses komplexen Geflechtes zu verändern. Zu gerne würde man daher die hoffnungsvolle Zuversicht der ‚Gruppe von Farfa Sabina' teilen, dass am Ende eine angemessenere Theologie auch zu ihrem Recht kommt.

Gegenüber dieser komplexen Problemkonstellation muten die als Resümee gleichfalls formulierten ‚Herausforderungen' an die lutherische Seite geradezu schlicht an: z. B. die durch den Verlust einer universalen Perspektive hervorgerufene Gefährdung durch einen ekklesialen Provinzialismus (vgl. 15; 252 ff) und seine Folgen (mangelndes Bewussthalten der Katholizität, Gleichgültigkeit gegenüber sichtbaren Konkretionen der Einheit [255]; Vorurteile und Misstrauen gegenüber einer universalkirchlichen Aufsicht [256]). Dass das vielleicht ein allzu leichtfertig formuliertes Urteil einer katholischen Rezensentin sein könnte, werden die lutherischen Reaktionen auf den Text zeigen.

Johanna Rahner

ÖKUMENISCHE PERSPEKTIVEN

Bernd Jochen Hilberath, Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe. Matthias-Grünewald-Verlag 2010, 216 Seiten. Pb. EUR 17,90.

Die Ungeduld ist Bernd Hilberath abzuspüren, wenn er fragt: Weshalb sind die Kirchen getrennt? Worin bestehen die Grunddifferenzen zwischen den Kirchen? Was ist noch aufzuarbeiten oder zu akzeptieren? Zwischengeschoben – in einem dritten Kapitel – die Feststellung, dass es Gemeinsamkeiten gibt, die nur im Dialog zu entdecken sind. Ungeduld von einem, der nun seit 45 Jahren darauf wartete, dass die Hoffnungszeichen des Zweiten Vatikanums in Sachen Ökumene endlich ihren Niederschlag im Leben der Christen finden. Ungeduld, weil die Zeichen der Zeit auf Profilierung und Vergessen ökumenischer Möglichkeiten stehen, auf Rückfall in überwundene Muster von Rückkehr- und Anschlussökumene oder den Verdacht des Rückfalles in diese Muster beim jeweiligen Gegenüber.

Er will jetzt endlich Konsequenzen sehen aus den Formulierungen des

Ökumenismusdekrets, aus den Lehrgesprächen und Konsenspapieren zwischen Lutheranern und Katholiken. Das Konzil, dessen treuer Tradent und Ausleger Bernd Hilberath ist, hat seiner Meinung nach die Tür so weit geöffnet, dass die Katholische Kirche dahinter nicht zurückfallen darf. Er spickt sein Buch – vor allem im ersten Viertel – mit Informationskästen, als wolle er sagen, wer diese Fakten nicht kennt, ist reif für einen Anfängerkurs in Sachen Ökumene. Grundzüge der Theologie von Johannes Calvin erscheinen hier, ebenso eine Übersicht über die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, eine Liste der Kirchen der Reformation, entsprechende Begriffe usw. 18 Tafeln halten die Grunddaten zum Dialog fest. Etwas unvermittelter die acht Zwischenrufe: Der Leser schaut dem Autor quasi in seiner Schreibwerkstatt über die Schulter. Wenn ihm fast der Kragen platzt, wagt er einen Zwischenruf: „Gehen nicht die an der gelebten Realität des christlich-kirchlichen Glaubens vorbei, die den anderen absprechen, Kirche im eigentlichen Sinn zu sein? Reagieren die adäquat, die darauf reagieren, sie wollten gar nicht Kirche im römisch-katholischen Sinn sein? Stecken in einer solchen Ökumene der Profile nicht zu viele Elemente (Angst, Macht) der Selbstbehauptung?“ (199) Die Ungeduld ist bisweilen in die Art der Präsentation durchgeschlagen, so dass nicht immer der rote Faden erkennbar bleibt.

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist für Hilberath ein Meilenstein auf dem gemeinsamen Weg. Entsprechend gipfeln seine Erläuterungen dazu in einer ebenso schlichten, wie treffsicheren, geistlichen Zusammenfassung, was für den Menschen von heute in Glaubensdingen von Bedeutung ist. Wenn so gemeinsam das Evangelium formuliert werden kann, sind wir wirklich nicht mehr zu trennen. Hilberath schreibt: „Der Mensch kann seinem Leben nicht von sich her Sinn geben, er kann sich nicht selbst von Schuld freisprechen, sich nicht selbst endgültig aufrichten, die Solidarität mit den Opfern nicht einlösen. Der Mensch muss sich nicht Tag für Tag dafür rechtfertigen, dass er da ist, dass er zunächst mal so ist, wie er ist. Rechtfertigung meint dieses Angenommensein: dass mein Leben, dein Leben, unser Leben grundsätzlich einen Sinn hat, dass wir das nicht produzieren müssen bzw. nicht darüber verzweifeln sollen, weil wir es nicht können; dass letztlich nicht unsere Leistung zählt, dass es auch einen Ausweg in aller Schuld gibt, dass die Henker nicht über die Opfer triumphieren und dass auch sie gerichtet werden, indem Gott allen gerecht wird und alle aufrichtet, ausrichtet auf ihn, der allein Herr ist und das Leben schenkt“ (81 f).

Reizthemen wie die Rede von kirchlichen Gemeinschaften versus Kirche im eigentlichen Sinn, Gastfreundschaft im Abendmahl und die Primatsfrage geht Bernd Hilberath unerschrocken und mit liebevoller Relektüre römisch-katholischer Schlüsseltexte an. Das Herzstück des Buches ist seine Beschäftigung mit dem Amtsverständnis, mit Apostolizität und episkopé. Es ist gewinnbringend von Bernd Hilberath zu erfahren, was man auch unter apostolischer Sukzession und Treue verstehen kann. Allerdings kann man fragen, ob der Rückbezug auf den Konsens des ersten Jahrtausends nicht einer unangemessenen Idealisierung des frühen Mittelalters entspricht. Ein Thema spart der Autor aus. Fragen zur Frauenordination werden zwar erwähnt, aber nicht problematisiert. Dieser blinde Fleck wird umso störender, je größer die Weite der Gesprächsbereitschaft aufgespannt wird.

„Ökumene von unten“ könnte man es nennen, wenn er sein Rezept empfiehlt: „Darauf achten, was konkret gelebt und praktiziert wird und dies dann

geistlich und theologisch würdigen" (142). Eine Kommunikative Theologie ist sein Konzept, kein statisches Festhalten erreichter Wahrheiten, sondern eine in-via-Theologie, die auf Hoffnung hin Erreichtes erklärt und den weiteren Weg markiert. „In-via" kann im weitesten Sinne als Selbstverpflichtung verstanden werden, auf dem Weg und in Bewegung zu bleiben. Von dieser Perspektive sind die sieben Optionen geprägt, mit denen das Buch schließt.

Für wen schreibt Bernd Hilberath? Nach seinen eigenen Angaben gehörte ich selber – evangelische Theologin – nicht unbedingt zur Zielgruppe. „Für ökumenisch Interessierte und Engagierte" und als „Anfrage an alle in diesem – römisch-katholischen – Teil des Volkes Gottes" (9) sollte es formuliert sein. Ich habe es dennoch mit Gewinn und Freude an den geschilderten, erhofften, erträumten Möglichkeiten gelesen. Ein katholischer Kollege meinte: „Alles viel zu optimistisch!"

Schade! *Uta Andrée*

William J. Abraham/James E. Kirby (Hg.), The Oxford Handbook of Methodist Studies. Oxford University Press, Oxford/New York 2009. 760 Seiten mit Register. Pb. $150.00.

Ökumenisch zu lehren, zu arbeiten und zu denken ist nicht ohne die Kenntnis des jeweils aktuellen Standes der Forschung in anderen Konfessionen möglich. Ein neues Handbuch, transkonfessionell und transatlantisch, bietet diese Möglichkeit für den Methodismus. Es hat sich zum Ziel gesetzt, die vielfältige wissenschaftliche Arbeit, die in den letzten fünfzig Jahren innerhalb des Weltmethodismus geleistet wurde, zu bündeln. Damit soll einerseits eine neue, auf Zukunft ausgerichtete Periode der Forschung eingeleitet werden. Andererseits geben die methodistischen Kirchen mit diesem Sammelwerk den ökumenischen Partnern eine geraffte Information und einen schnellen Überblick. Daraus kann sich auch ein ökumenischer Dialog entwickeln, der mithilft, die ökumenische Erstarrung, die hier und da befürchtet wird, zu überwinden. Gleichzeitig kann das grenzüberscheitende Gespräch mit ökumenischen Partnern den Methodisten auf der Suche nach ihrer eigenen Identität im ökumenischen Kontext helfen, vielleicht besonders in Kontinentaleuropa ihren Beitrag prononcierter in die Debatte zu werfen.

Das Standardwerk umfasst sechs Bereiche mit jeweils einer größeren Anzahl von Kapiteln zu einzelnen Themen. Kap. I: Geschichte des Methodismus, entfaltet in elf Beiträgen unterschiedlicher Autoren; ebenso Kap. II: über typisch methodistische ekklesiale Lebensformen (fünf Beiträge); Kap. III: zu Sakramente, Liturgie, Hymnologie, Predigt (fünf Beiträge); Kap. IV: mit den Feldern geistliche Erfahrung, Evangelisation, Mission und Ökumenismus (sechs Beiträge); Kap. V: Theologie mit zentralen methodistischen Themen wie Ursünde, Wesleys Gnadenlehre, Pneumatologie, christliche Vollkommenheit und Heilsgewissheit (neun Beiträge); schließlich: Kap. VI zu Ethik und Politik einschl. Methodismus und Feminismus (sechs Beiträge).

Unter den 44 Autoren sind u.a. die in Deutschland bekannten Geoffrey Wainwright, Richard Heitzenrater, Donald W. Dayton, J. Steven O`Malley vertreten. Die Gesamtheit der Autoren kommt aus verschiedenen Ländern. Sie repräsentiert den Weltmethodismus. Der Übersichtsbeitrag über den Methodismus im 19. und 20. Jahrhundert kommt aus deutscher Feder von Manfred Marquardt, viele Jahre Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA).

Die vorgelegte Veröffentlichung ist ein Übersichtswerk, das in jeder wis-

senschaftlichen Bibliothek, die im ökumenischen Horizont arbeitet, einen Platz finden sollte.

Karl Heinz Voigt

Rudolf von Sinner (Hg.), Leonardo Boff und die protestantische Theologie. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2010. 228 Seiten. Kt. EUR 19,80 (zu beziehen bei der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig).

„Ohne ... sprachliche, kulturelle und theologische Grenzüberschreitungen kommt es kaum zu Befruchtungen durch das Fremde und Andere" (42). Dieser Satz von Hermann Brandt bringt auf den Punkt, was die Veröffentlichung „L. Boff und die protestantische Theologie" kennzeichnet: Alle Beiträge überschreiten nationale, kulturelle und konfessionelle Grenzen. Grundfragen der protestantischen Theologie, insbesondere der Christologie, Soteriologie, Ethik und Trinität werden neu überdacht. Den Impuls für diese Re-Lektüre reformatorischer Theologie geben die Schriften des brasilianischen Theologen Leonardo Boff. Dass dieser auch innerhalb der protestantischen Theologie kein „Fremder und Anderer" mehr ist, beweist die lange Liste derer (leider entdecke ich unter den von von Sinner in der Einleitung aufgeführten Autoren nur Männer), die sich protestantischerseits von Boff haben anregen lassen. Boff selbst bemerkt in seiner Response am Ende des vorliegenden Tagungsbandes, dass, „wenn auch viele Katholiken meine Bücher lesen, es doch die Protestanten sind, die sie am ehesten studieren" (211).

Auch die sechs Autoren des vorliegenden Buches haben sich systematisch-theologisch in Doktorarbeit oder Aufsätzen intensiv mit Boff beschäftigt. Gemeinsam ist ihnen außerdem das Interesse am internationalen Diskurs und am Leben und Arbeiten in verschiedenen Kontexten. Ja, die biografischen Anmerkungen zu den Autoren legen einen Zusammenhang zwischen der Bereitschaft zu konfessionellen Grenzüberschreitungen und zu internationalinterkulturellem Austausch nahe. So ist der Herausgeber, von Sinner, gebürtiger Schweizer; heute aber lehrt er nach Promotion über die Trinitätslehre L. Boffs im Vergleich mit der Raimon Panikkars an der Lutherischen Theologischen Hochschule (Faculdades EST) in Sao Leopoldo in Brasilien. Die EST ist auch der Ort, an dem die Tagung „Leonardo Boff und die protestantische Theologie" im Beisein Boffs stattgefunden hat. Im Rahmen dieser Tagung wurde Boff die Ehrendoktorwürde der EST verliehen.

Mit der EST verbunden ist ferner der bereits erwähnte Hermann Brandt, der hier von 1971–1977 als Professor wirkte. Silfredo Bernardo Dalferths Grenzüberschreitung ging den umgekehrten Weg: Der Pastor der Ev. Kirche Luth. Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) ist nach Promotion über die Zweireichelehre Martin Luthers im Vergleich mit der Befreiungstheologie Leonardo Boffs heute als Referent im Dienst für Mission, Ökumene und kirchliche Entwicklungsdienste in der Ev. Landeskirche in Württemberg tätig. Claus Schwambach, ebenfalls Pastor der IECLB, ist Professor und Dekan der Lutherischen Theologischen Fakultät (FLT) in Sao Bento, Brasilien, hat aber mehrere Jahre in Erlangen gelebt und über die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff promoviert. Auch Euler Renato Westphal ist Professor an der FLT. Er hat in der Schweiz studiert. Seine Dissertation über die Trinitätslehre Leonardo Boffs hat er jedoch an der EST abgelegt. Ebenfalls an der EST promoviert, und zwar über das „sakramentale Denken" bei Boff, hat schließlich Valério Guilherme Schaper. Er ist der einzige Autor, der – soweit ich erkennen kann –, keinen längeren Auf-

enthalt in Europa als „Grenzüberschreitung" vorweisen kann, wohl aber die Mitarbeit in bilateralen evang.-kath. Gremien. Boff selbst schließlich, dessen „Bilanz und Würdigung" die Veröffentlichung abschließt, lebte und promovierte in den 1970er Jahren in München.

So viel Kompetenz macht den einen oder anderen Aufsatz sehr detailreich. Insgesamt aber vermittelt das Buch einen Einblick sowohl in das Werk Boffs – von den klassischen Loci der Theologie bis hin zu seinen Werken über Mystik und Ökologie – als auch über die Felder der Auseinandersetzung zwischen den protestantischen Theologen und Boff. Dabei finden sich bei den Autoren unterschiedliche Einschätzungen. Schaper bspw. beurteilt in seinem Beitrag „Das Mädchen, das Boff las" Boffs Pneumatologie und Mystik als wichtige Impulse für die Ethik; der Geist rege eine notwendige „moralische Kreativität" an, die das Sollen und Weitermachen hinter sich lasse (208). Euler Westphal argumentiert hingegen, dass Boffs Vorstellung von der Trinität als sich gegenseitig durchdringende (Perichorese) Gemeinschaft mit lutherischem Verständnis und insbesondere mit der Kreuzestheologie nicht kompatibel ist. Denn Gottes Liebe offenbare sich nicht in einer trinitarischen Gemeinschaft, sondern im gekreuzigten Jesus von Nazareth. Anders urteilt von Sinner, der Boffs Trinitäts-Modell von der ethischen und politischen Seite her betrachtet: Die perichoretische Trinität könne Impulse geben für gesellschaftsfördernde Werte wie die Anerkennung des Rechts des Anderen (Alterität), Teilhabe und Mitgestaltung der Gesellschaft, Vertrauen in die Demokratie und gesellschaftliche Kohärenz.

Gerade ist im Zuge der Luther-Dekade und mit Unterstützung von Partnern aus Europa an der EST ein Luther-Lehrstuhl eingerichtet worden. Die vorliegende Veröffentlichung beweist, wie fruchtbar es ist, lutherische Theologie in einem anderen Kontext neu zu überdenken. Nur so kann vermieden werden, dass das Diktum „Ich stehe hier, ich kann nicht anders" sich nicht verändert in „Ich stehe hier, ich kann nicht mehr". Was aber spricht eigentlich gegen einen Boff-Lehrstuhl an einer theologischen Fakultät in Deutschland?

Claudia Jahnel

JÜDISCHE GESCHICHTE

Christfried Böttrich, Geschichte Melchisedeks. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2010. 167 Seiten. Kt. EUR 128,–

Die „Geschichte Melchisedeks" ist nur wenig bekannt und erscheint hier zum ersten Mal in einer Sammlung der alttestamentlichen Pseudepigraphen. Böttrich stellt alle verfügbaren Informationen über HistMelch zusammen, welche von ihm vorsichtig in den Zeitraum zwischen dem 1. bis 8. Jahrhundert, am wahrscheinlichsten in das 1. bis 3. Jahrhundert, datiert wird. Es handelt sich dabei wohl um einen frühjüdischen Text, welcher eine christliche Bearbeitung erfahren hat. Er beschäftigt sich mit der geheimnisvollen Gestalt aus Gen 14, 18–20, wo von Melchisedek die Rede ist, dem Priesterkönig von Salem, welcher Abraham seinen Segen gibt und von ihm den Zehnten erhält. Da es zu dem Bericht in Gen einen „christlichen Midrasch" in Hebr 7, 1–17 gibt, enthält die christliche Bearbeitung zu HistMelch Bezüge auf den Hebräerbrief.

Böttrich bietet eine deutsche Übersetzung (ohne das griechische Original) zu den drei wichtigsten Fassungen, in denen HistMelch überliefert ist, nämlich zu der Pseudo-Athanasius-Fassung, der Palaea-historica-Fassung und der Josua-Rotulus-Fassung. Außerdem bringt er in einem Anhang (ohne Anmerkun-

gen) die Übersetzung von verschiedenen Texten, die ansonsten schwer auffindbar wären – u. a. Sekundärüberlieferungen der HistMelch aus dem syrischen, koptischen, arabischen, slawischen und rumänischen Bereich, Zeugnisse aus der patristischen Tradition sowie aus der Pilgerliteratur – und sogar eine englischsprachige Nacherzählung der Geschichte Melchisedeks in Reimform aus dem 16. Jahrhundert. Auch werden verschiedene ikonographische Belege gezeigt – wobei hier zu bemängeln ist, dass die Abbildungen in schwarz-weiß gehalten sind und so kleinformatig, dass das ohnehin schwer deutbare und z. T. beschädigte Bildmaterial nur mühsam zu erkennen ist.

Böttrich hat sein Werk in klarer und einfacher Sprache geschrieben – der Eindruck von Gelehrsamkeit wird nicht durch künstliche Anhäufung von Fachtermini, sondern durch die solide und detaillierte Darstellung erweckt. Sein Buch ist auch für fachfremde Leser in weiten Teilen gut verständlich, so dass es dazu einlädt, sich mit der faszinierenden Tradition des Melchisedek zu beschäftigen. So tiefgründig die wenigen Worte auch sein mögen, welche in der Bibel über Melchisedek bewahrt sind: in der christlichen Theologie haben sie kaum ein Echo gefunden (eine der wenigen Ausnahmen bildet z.B. Jakob Petuchowski mit seinem Buch Melchisedech. Urgestalt der Ökumene, Freiburg 1979). Im Kapitel 6 über die Herkunft von HistMelch führt Böttrich den Lesern vor Augen, wie in dieser Überlieferung der Typos des jüdischen Nasiräers, des christlichen Asketen und des „wilden Mannes" miteinander verschmolzen sind. Mit der Figur des wilden Mannes „wird ein archetypisches Muster sichtbar, das die Weltliteratur von ihren Anfängen her bis in die Literatur der Renaissance hinein durchzieht. Es beschreibt die vorübergehende ganze oder partielle Vertierung eines Helden, in der ein Gegentypos zur kulturellen Perfektion eines Herrschers in Erscheinung tritt" (57). Belege hierfür finden sich bereits im Gilgamesch-Epos in der Person des Enkidu, später in der Erzählung von Nebukadnezzars Wahnsinn in Dan 4 oder in der mittelalterlichen Erzählung „Iwein" des Hartmann von Aue.

Interessant sind auch die Ausführungen Böttrichs über die Spuren von HistMelch in der Pilgerliteratur. Die Melchisedek-Tradition wurde auf dem Berg Tabor lokalisiert; dort befindet sich spätestens seit dem 10. Jahrhundert eine „Höhlenkirche des Heiligen Melchisedek" (eine Skizze, Fotos und Grundrisse hierzu auf S. 155–157). Wichtigstes Zeugnis ist dafür ist der Bericht des Igumen Daniil aus dem Jahr 1106/07; er geht „von einer fortgesetzten Präsenz Melchisedeks in dem Höhlenheiligtum und von einer Art mystischem, immerwährendem Opferdienst aus" (44). Weil Melchisedek für Abraham Brot und Wein herausbrachte (Gen 14, 18) gilt er in der christlichen Rezeption als Begründer der eucharistischen Liturgie. Während der orthodoxe Daniel es nicht versäumt, hier eine Polemik gegen die westliche Praxis des Azymen einzuschieben (d.h. gegen den Brauch, die Eucharistie in Anknüpfung an jüdische Tradition mit ungesäuertem Brot zu feiern), schreibt Johannes Phokas ein halbes Jahrhundert später (1177/85) über den Tabor: „Auf seinem Gipfel gibt es zwei Klöster, in denen Christen, die an das Gleiche glauben, in verschiedensprachigem Gesang Gott loben" (141). Christen, die an das Gleiche glauben – dass so das griechische und das lateinische Kloster beschrieben werden, welche sich inzwischen auf dem Berg Tabor angesiedelt hatten, das gibt dieser Erzählung sogar einen ökumenischen Akzent, die sie um so mehr lesenswert macht.

Jutta Koslowski

OKRätin Dr. Uta Andrée, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Prof. Dr. Angela Berlis, Christkatholisches Departement, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggass-Str. 51, 3012 Bern, Schweiz; Prof. Dr. Günther Eßer, Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn, Adenauerallee 33/II u. III, 53113 Bonn; Ulrich Frey, Kreuzweidenstraße 57b, 53604 Bad Honnef; Dr. John Gibaut, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, 1211 Genf 2, Schweiz; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Bossey, Château de Bossey, Postfach 1000, 1299 Crans-près-Céligny, Schweiz; Rudolf Hinz, Brammerhörn 1, 24626 Groß Kummerfeld; Dr. Claudia Jahnel, Mission EineWelt, 91564 Neuendettelsau; Very Rev. Dr. John A. Jillions, Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies, 223 Main Street, Ottawa, Ontario K1S 1C4, Canada; Prof. Dr. Werner Klän, Lutherische Theologische Hochschule, Altkönigstraße 150, 61440 Oberursel; Kurt Kardinal Koch, Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Via dell'Erba 1, 00193 Rom, Italien; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Prof. Dr. Peter De Mey, Research Unit Systematic Theology, Charles Deberiotstraat 26, P.O. Box 3101, 3000 Leuven, Belgien; Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Evangelische Theologie, Universität Augsburg, Universitätsstraße 2, 86159 Augsburg; Dr. Andrew Pierce, Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Bea House, Milltown Park, Dublin 6, Rep of Ireland; Prof. Dr. Johanna Rahner, Institut für Katholische Theologie an der Universität Kassel, Diagonale 9, 34109 Kassel; Präses Dr. h. c. Nikolaus Schneider, Ratsvorsitzender der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen.

Titelbild: adpic Bildagentur, Bild-Nr. 5553, Urheber M. Schon

Thema des nächsten Heftes 1/2012:
Wem gehört 2017? Reformationsgedenken ökumenisch
mit Beiträgen u. a. von Werner Brändle, Daniel Buda, Hans Hermann Henrix, Volker Leppin, Kenneth Mtata

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, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Genf; Fredy Henning, Frankfurt am Main (Redaktion); Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg; Rolf Koppe, Göttingen; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Kassel (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

ISSN 0029-8654
www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Fredy Henning, Frankfurt am Main (presserechtlich verantwortlich)
Redaktionssekretärin: Gisela Sahm
Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main
Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30
e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · www.eva-leipzig.de
Geschäftsführung: Arnd Brummer, Sebastian Knöfel

Satz und Druck: Druckerei Böhlau · Ranftsche Gasse 14 · 04103 Leipzig

Abo-Service und Vertrieb: Christine Herrmann
Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig
Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50
E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Anzeigen-Service: Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service
Postfach 1224 · 76758 Rülzheim
www.ottmedia.com· ott@media.com

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Abonnement ist jeweils zum Ende des Kalenderjahres mit einer Frist von einem Monat beim Abo-Service kündbar.
Bitte Abo-Anschrift prüfen und jede Änderung dem Abo-Service mitteilen. Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.
Preise (inkl. Versandkosten, Preisänderungen vorbehalten):
Jahresabonnement: Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.), Ausland € 48,00
Studentenrabatt gegen jährl. Nachweis: 30 %.
Einzelheft: Inland € 14,00 (inkl. MWSt.) · Ausland: € 16,00

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlags in irgendeiner Form reproduziert werden.

Die nächste Ausgabe erscheint Ende Januar 2012.